This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

COSMO GUASTELLA

SAGGI SULLA TEORIA DELLA CONOSCENZA

SAGGIO SECONDO

FILOSOFIA DELLA METAFISICA

PALERMO
Remo Sandron — Editore
1905

Digitized by Google

Digitized by Google

122774
Oct. 1900
BG
.G93
2

PARTE PRIMA

LA CAUSA EFFICIENTE

—

TOMO SECONDO

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO VII.

IL REALISMO DIALETTICO.

§ 1. Uno dei fenomeni più strani della storia del pensiero e che sollecita più vivamente una spiegazione dalla *filosofia della metafisica*, è certamente il *realismo*, nel senso della scolastica, vale a dire la realizzazione delle astrazioni. Come lo spirito umano ha potuto ingannarsi sino a tal punto sul significato dei nomi astratti e generali, da attribuire alle realtà stesse questa astrattezza e questa generalità che non appartiene che alle parole? Alcuni, negando la difficoltà invece di risolverla, hanno preteso che il nostro spirito ha una tendenza naturale a riguardare le astrazioni come realtà. Secondo Max Müller, usando un nome astratto, si concepisce per ciò stesso una qualità come soggetto, cioè come sostanza. Di più, unendo a questo nome un verbo, quando si dice, per esempio, « il giorno comincia » o « la notte si avvicina », si presenta come agente questa qualità trasformata dal linguaggio in una sostanza. Infine, nelle lingue antiche ciascuna di queste parole avea necessariamente una desinenza esprimente

Digitized by Google

il genere, che era maschile o femminile, il neutro essendo di formazione posteriore, e ciò produceva nello spirito un'idea corrispondente di sesso. « Quale ha dovuto essere il risultato di tutto ciò ?, conclude l'autore. Sinchè gli uomini non pensavano che con l'aiuto del linguaggio, era semplicemente impossibile di parlare del mattino o della sera, della primavera o dell'inverno, senza dare a queste concezioni qualche cosa d'un carattere individuale, attivo, sessuale, in una parola, di un carattere personale » (1).

Questa spiegazione della realizzazione delle astrazioni è applicata da Max Müller nel dominio della mitologia. Simili spiegazioni sono state applicate da altri alle astrazioni realizzate della metafisica. Secondo Condillac, i filosofi hanno realizzato le astrazioni, perchè formandosi delle idee astratte, concependo le modificazioni separatamente dall'essere a cui appartengono, il nostro spirito è costretto a considerarle come qualche cosa di reale. Queste modificazioni, concepite così separatamente, perdono ogni realtà, ma per una contraddizione necessaria lo spirito deve supporre ancora che abbiano della realtà, perchè altrimenti non potrebbe farne l'oggetto del suo pensiero. Ciò è perchè è impossibile di pensare il niente: se si pensa, si deve pensare a qualche cosa, e pensare a niente sarebbe propriamente non pensare (2). Stuart-Mill nella sua *Logica* enumera tra i *sofismi a priori* del nostro spirito (cioè gli errori in cui una proposizione è accettata come evidente per se stessa) « il pregiudizio naturale di attribuire un'esistenza obbiettiva a delle astrazioni. » Questo pregiudizio naturale o sofisma *a priori* proviene, come la più parte degli altri,

(1) Max Müller, *Saggi sulla mitologia comparata*, traduzione franc., 2ª ed., I p. 70-73.

(2) Condillac, *Arte di pensare*. C. 8.º

Digitized by Google

dalla tendenza a supporre un' esatta corrispondenza fra le leggi dello spirito e le leggi del mondo esteriore, e può enunciarsi in questa formula generale: Ciò che può essere pensato a parte esiste a parte. Gli uomini hanno avuto in ogni tempo una forte propensione a concludere che là dove vi ha un nome, deve esservi un' entità distinta corrispondente a questo nome. *Bianchezza* e *cosa bianca* non sono che delle espressioni differenti dello stesso fatto; « ma tale non era l' idea che suggeriva anticamente questa distinzione verbale, sia per il volgare sia per i sapienti. La bianchezza era un' entità, inerente o aderente alla sostanza bianca; e così pure le altre qualità. Ciò andava sì lungi che anche i termini generali concreti erano considerati, non come dei nomi d' un numero indefinito di sostanze, ma come dei nomi d' una specie particolare di entità chiamate Sostanze universali » (1). « Quest' errore sulla significazione dei termini generali, aggiunge l' autore, costituisce il Misticismo, parola più spesso pronunziata che compresa. Nei Veda, presso i Platonici o gli Hegeliani, il misticismo non consiste in niente altro che ad attribuire un' esistenza obbiettiva alle creazioni subbiettive del pensiero, alle nostre idee e ai nostri sentimenti, *e a credere che osservando e contemplando queste idee di nostra fabbrica noi possiamo leggervi ciò che avviene nel mondo esteriore.* » Da queste ultime parole sembra che il Mill intraveda la relazione naturale, che noi metteremo in luce nel corso di questo capitolo, fra la realizzazione delle astrazioni e il metodo *a priori*. Egli non spiega questo carattere dei sistemi *realisti*, di voler *leggere ciò che avviene nel mondo esteriore contemplando le idee di nostra fabbrica*, ma, secondo i suoi principii, deve vedervi una conseguenza diretta della tendenza naturale *a sup-*

(1) Stuart Mill, *Logica*, lib. V, c. 3°, § 4.

Digitized by Google

porre un' esatta corrispondenza fra le leggi dello spirito e le leggi del mondo esteriore. Secondo Stallo, la realizzazione delle astrazioni proviene dalla supposizione (su cui sono fondati, esplicitamente o implicitamente, tutti i sistemi metafisici) che vi ha una corrispondenza fissa fra i concetti e la loro filiazione da una parte, e le cose e la loro dipendenza mutua dall' altra. I concetti essendo, all' ingrosso, la significazione delle parole, è questa circostanza, che le parole designano originariamente delle cose o almeno degli oggetti di sensazione e la loro azione mutua sensibile, che ha dato luogo a questa supposizione ingannevole. Essa, al contrario delle violazioni ordinarie delle leggi della logica, forma, a certi punti di vista, lo sviluppo naturale dell' evoluzione del pensiero e può essere chiamata un errore *strutturale* dell' intelligenza (1).

Noi crediamo inutile un esame particolareggiato delle proposizioni di questi autori. Ci limeteremo a due considerazioni molto ovvie. 1° L'osservazione psicologica non mostra che vi sia in noi una propensione naturale a riguardare le astrazioni come realtà, cioè come entità distinte sussistenti per se stesse. É un fatto d' una esperienza interna, che basterà di indicare al lettore, senza insistervi più oltre. 2° Non vi ha alcuna prova che gli uomini, in un periodo qualunque dell' evoluzione della umanità, storico o preistorico, abbiano riguardato sistematicamente le astrazioni come esseri reali, le qualità come sostanze. I mitologi, osserva giustamente Spencer, ragionano secondo la supposizione che i popoli primitivi sono stati inevitabilmente spinti a personificare delle astrazioni, ma di questa supposizione non danno alcuna prova: Max Müller afferma che era loro impossibile di parlare del mattino e della sera, della primavera e dell'in-

(1) *La materia e la fisica moderna,* cap. IX.

Digitized by Google

verno, senza attribuire ad essi l'individualità, l'attività, il sesso e la personalità, ma per dimostrare che l'impossibilità di cui si parla è esistita realmente, bisognerebbe qualche cosa di più che una affermazione autoritaria (1). Questo difetto di prove si fa sentire più vivamente quando si va, come il Mill, sino ad affermare che anticamente, sia per il volgare, sia per i sapienti, la *bianchezza* non era una espressione differente dello stesso fatto espresso dalle parole *cosa bianca*, ma era un'entità, inerente o aderente alla sostanza bianca, e così pure le altre qualità. Come ammettere, senza prove di fatto, che vi è stata realmente, nella storia dell'umanità, un'epoca caratterizzata da questo stato di spirito che immagina il Mill? L'unico *sofisma a priori*, l'unico *errore strutturale dell'intelligenza* che noi dobbiamo ammettere, perchè è un fatto evidente dell'osservazione psicologica, e che, per conseguenza, possiamo supporre anche nelle fasi più antiche dello sviluppo della civiltà, è la tendenza a modellare tutte le nostre idee sul tipo di quelle che ci sono le più abituali, di cui la forma più importante é quella per cui abbiamo spiegato il concetto di causa efficiente e le sue diverse applicazioni, vale a dire l'assimilazione spontanea di tutti i fatti ai più familiari. É solo questa tendenza che può essere considerata come un sofisma a priori, una proposizione erronea accettata come evidente per se stessa non potendo essere che il risultato di un'inferenza incosciente, la cui conclusione ci s'impone con una forza quasi irresistibile, appunto per l'immensa massa delle esperienze su cui è fondata, cioè i fenomeni più abituali della nostra esperienza, obbiettiva o subbiettiva. È dunque a questo *sofisma a priori* che dobbiamo ricondurre la realizzazione delle astrazioni come tutte le altre illusioni della metafisica, se voglia-

(1) *Principii di sociologia*. trad. franc. vol. 1 p. 618.

Digitized by Google

mo vedervi l'effetto, non di una immaginazione arbitraria o di un errore fortuito del ragionamento, ma di una tendenza naturale dello spirito umano.

La realizzazione delle astrazioni costituisce, secondo A. Comte, il carattere essenziale della metafisica. Comte ammette, come si sa, che lo spirito umano passa successivamente per tre stati, il teologico, il metafisico e il positivo. Lo stato metafisico è destinato ad aiutare lo spirito umano a passare dallo stato teologico al positivo, a servire di transizione fra il primo, che è il suo punto di partenza necessario, e il secondo, che è il suo stato definitivo, l'opposizione tra lo spirito teologico e lo spirito positivo essendo troppo radicale, e la nostra intelligenza essendo antipatica ad ogni cangiamento brusco (1). Il passaggio dallo stato teologico al metafisico « s'opera naturalmente, in un soggetto qualunque, per la sostituzione graduale dell'entità alla divinità, allorchè le concezioni religiose si generalizzano diminuendo senza cessa il numero degli agenti sovrannaturali così bene che la loro intervenzione attiva, e sovratutto quando esse pervengono, se non in realtà, almeno in principio, ad una rigorosa unità suprema. In questo ultimo stato generale della filosofia teologica, l'azione sovrannaturale, perdendo la sua specialità primitiva, non ha potuto abitualmente abbandonare la direzione immediata del fenomeno senza lasciarvi, in sua vece, una misteriosa entità, dapprima necessariamente emanata da essa, ma alla quale, per l'uso giornaliero, lo spirito umano ha dovuto riferire, di una maniera di più in più esclusiva, la produzione particolare di ciascun avvenimento. Ora, questa strana maniera di filosofare ha dovuto essere lungamente necessaria, sia per facilitare il declivio graduale della

(1) Comte. *Corso di filosofia positiva* vol. I ed. 4ª p. 9. Conf. vol. IV Lez. 51 p. 497.

Digitized by Google

teologia, eliminando a poco a poco l'intervenzione speciale delle cause sovrannaturali, sia per preparare lo slancio progressivo della fisica, abituando sempre di più alla considerazione esclusiva dei fenomeni: all'uno e all'altro titolo questa situazione transitoria costituisce al tempo stesso un sintomo inevitabile e un indispensabile concorso» (1). Altrove l'autore caratterizza lo stato metafisico così: « Nello stato metafisico.... gli agenti sovrannaturali sono rimpiazzati da forze astratte, vere entità (astrazioni personificate) inerenti ai diversi esseri del mondo, e concepite come capaci di generare per se stesse tutti i fenomeni osservati, di cui la spiegazione consiste allora ad assegnare per ciascuno l'entità corrispondente» (2). Stuart-Mill riassume la dottrina di Comte sul periodo metafisico, dicendo che questi intende per esso quello « in cui si prendevano i nomi astratti dei fenomeni per le cause della loro esistenza» (3). E altrove: « Il modo di pensare che Comte chiama metafisico rende conto dei fenomeni riferendoli, non a volontà sublunari o celesti, ma ad astrazioni realizzate» (4).

L'osservazione più ovvia che si presenta contro questa teoria che è una delle fondamentali di A. Comte, è la inesattezza evidente d'una definizione della metafisica, che la fa consistere unicamente nella realizzazione delle astrazioni. Quand'anche non si dia per oggetto, come fa abitualmente Comte, alla speculazione non positiva che la ricerca dell'origine e della destinazione dell'universo e delle cause intime o generatrici dei fenomeni (ciò che noi chiamiamo le cause *efficienti*), nessun positivista contesterà che nel cerchio di questa speculazione devono

(1) T. IV Lez. 51.
(2) T. I p. 9.
(3) *Log.* lib. VI. c. X, nota verso la fine.
(4) Stuart-Mill, *A. Comte e il positivismo.* trad. franc. p. 11.

Digitized by Google

comprendersi, oltre alla realizzazione delle astrazioni, altri metodi e altri concetti, che non meritano meno di questa il nome di filosofia metafisica, essendo in contraddizione, da una parte, con lo spirito della filosofia positiva, cioè sperimentale, e non potendo riguardarsi, da un' altra parte, come delle forme della filosofia teologica. Dei due processi generali di cui lo spirito umano si è servito per applicare il concetto di causa efficiente, cioè l' antropomorfismo e l'apriorismo, la teoria di A. Comte non tiene alcun conto del secondo. Esso intanto è uno dei tratti più caratteristici della speculazione metafisica, e Littrè ha definito questa filosofia d'una maniera meno inesatta che il suo maestro, facendola consistere essenzialmente nel metodo a priori (1). In quanto all'antropomorfismo, quantunque la sua forma più diffusa sia la filosofia teologica, vi hanno altre forme (cioè, per non parlare che di quelle che pretendono dare una spiegazione universale delle cose, l'*ilozoismo,* il *panpsichismo* e l'*idealismo),* che non possono evidentemente classarsi fra le concezioni teologiche, e devono prender posto, per conseguenza, fra le metafisiche (2). Ma oltre ai

(1) L'impulsione metafisica dell'intelligenza, dice il Littrè nel suo scritto *A. Comte e Stuart-Mill*, *(Frammenti di filos. posit* pag. 249), fu di pensare che tutto ciò che le pareva logicamente ragione delle cose doveva essere ragione delle cose effettivamente. Vi è stato bisogno di molti secoli e di molto lavoro per distruggere la forza pretesa del ragionamento a priori. E nello stesso scritto, pag. 274 : « egli (A. Comte) rigettava la filosofia teologica sostituendo delle leggi alle volontà. e la filosofia metafisica rimpiazzando le nozioni a priori con nozioni a posteriori ».

(2) La stretta affinità tra queste altre forme dell'antropomorfismo e la filosofia teologica dà in parte ragione a un altro concetto di A. Comte, secondo il quale i tre stati si ridurrebbero al fondo a due. il vero spirito generale della filosofia metafisica consistendo,

Digitized by Google

concetti relativi alla quistione delle *cause efficienti*, non si può non tener conto, per caratterizzare la metafisica, almeno di un altro ordine di speculazioni: sono quelle relative alla quistione del mondo esteriore. Ciò ci mostra un' altra lacuna della definizione di A. Comte. La dottrina delle monadi, sia nel senso di Leibnitz, sia nel senso di quei filosofi che non intendono per esse che degli elementi assolutamente semplici in cui si risolve la realtà materiale, e in generale tutte le ipotesi *trascendenti* sulla natura della *cosa in sè* dei corpi, non potrebbero non comprendersi in un concetto generale della filosofia metafisica senza escludere metà della metafisica moderna. Ora tutte le concezioni a cui abbiamo accennato non implicano affatto una realizzazione di astrazioni, e occupano, non pertanto, un posto assai più largo, nella storia della metafisica, che la stessa realizzazione delle astrazioni per cui la caratterizza A. Comte.

---

come quello della filosofia teologica, « a prendere per principio, nella spiegazione dei fenomeni del mondo esteriore, il nostro sentimento immediato dei fenomeni umani » (T. III lez. 40). Ma questo concetto è incompatibile non quello che la metafisica consiste nella realizzazione delle astrazioni: non si vede anzi come, stando al primo di questi due concetti, la realizzazione delle astrazioni possa entrare nel campo delle concezioni metafisiche. Questa base comune tra le concezioni teologiche e la più parte delle concezioni metafisiche, che consiste, come dice Comte, « a prendere per principio, nella spiegazione dei fenomeni del mondo esteriore, il nostro sentimento immediato dei fenomeni umani », mostra che la filosofia teologica non è che un caso della filosofia metafisica, e che sarebbe quindi più giusto di considerare la prima come una modificazione (cioè un modo di essere) della seconda, anzichè, come fa l'autore, la seconda come una modificazione della prima (V. t. IV lez. 51).

Digitized by Google

sovrapponeva alla sua spiegazione meccanica, e del metodo generale aprioristico di cui questa era un'applicazione — era costruita sullo stesso tipo che quella che consiste « a prendere per principio, nella spiegazione dei fenomeni del mondo esteriore, il nostro sentimento immediato dei fenomeni umani », cioè era, come questa, un prodotto della tendenza istintiva del nostro spirito ad assimilare tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari. Ma se la realizzazione delle astrazioni non è stata un fatto generale nemmeno nella filosofia scolastica, noi cercheremo invano dove potremmo collocare, nella storia dell'evoluzione del pensiero umano, questo stato supposto in cui gli agenti sovrannaturali venivano sostituiti da entità o astrazioni personificate, o, come dice Mill, si prendevano i nomi astratti dei fenomeni per le cause della loro esistenza.

Osserveremo infine che la teoria dei tre stati di A. Comte, quand'anche fosse vera, non sarebbe tutt'al più che una generalizzazione empirica. Perchè gli uomini, o i filosofi, a un certo periodo dello sviluppo dello spirito umano, realizzavano le astrazioni? L'azione sovrannaturale, dice Comte, non ha potuto abitualmente abbandonare la direzione immediata del fenomeno senza lasciarvi, in sua vece, una misteriosa entità. Ma perchè questa cosa, che prendeva le veci dell'azione sovrannaturale, doveva essere precisamente un'entità, cioè un'astrazione realizzata? In una parola Comte non ci spiega perchè alla filosofia teologica succede appunto la filosofia metafisica, cioè la realizzazione delle astrazioni, e non un'altra forma qualsiasi di speculazione, più o meno chimerica. Egli ci dice che lo stato metafisico è destinato ad aiutare lo spirito umano a passare dallo stato teologico allo stato positivo; che questa strana maniera di filosofare ha dovuto essere lungamente necessaria sia per facilitare il declivio graduale

Digitized by Google

della teologia, sia per preparare lo slancio progressivo della fisica. Ma ciò è indicare l'utilità, il *fine*, del fenomeno, non le cause che l'hanno prodotto. Comte spiegherebbe dunque lo stato metafisico per la sua *causa finale*, egli che fa consistere lo spirito della filosofia positiva nel rigetto di qualsiasi ricerca sulle cause finali, non meno che sulle cause prime e sull'essenza intima delle cose?

Stuart-Mill, che accetta la teoria dei tre stati di A. Comte (1), cerca di spiegare come la filosofia teologica si è trasformata nella filosofia metafisica (caratterizzata dalla realizzazione delle astrazioni). « È uno dei punti imbarazzanti della filosofia, egli dice, di spiegare come il genere umano, dopo aver immaginato un semplice seguito di nomi per conservare i rapporti di certe combinazioni d'idee o d'immagini, ha potuto dimenticare la sua propria operazione sino al punto d' investire d' una realtà obbiettiva queste creazioni della sua volontà, e di prendere il nome di un fenomeno per la sua causa efficiente. Ma ciò che sarebbe un mistero, se si considerasse al punto di vista puramente dogmatico, si trova rischiarato dal punto di vista storico. *Queste parole astratte, che per noi ora sono semplici nomi dei fenomeni, non erano tali all' origine* (2)..... Il punto di vista metafisico non è stato una perversione del punto di vista positivo, ma una trasformazione del punto di vista teologico. *Per formare una classe d'oggetti, lo spirito umano non è partito dalla nozione di nome, ma da quella di divinità.* (Non è partito dalla nozione di nome, perchè i nomi suppongono che le classi si siano già formate; ma per-

(1) *Log.* l. VI, c. X, § 8, e *A. Comte e il positivismo* verso il principio.

(2) Confronta il luogo della *Log.* l. V, c. III, § 4, citato sul principio del paragrafo.

Digitized by Google

chè ha dovuto partire dalla nozione di divinità?) La realizzazione d'astrazioni non veniva da ciò che la parola rivestiva un corpo, ma da ciò che un feticcio spogliava gradualmente il suo. .. *Così lungi che si estese il feticismo, e così lungamente che durò, non vi ebbe astrazione nè classificazione degli oggetti*, e per conseguenza non posto per il modo metafisico di pensare. (Come il Mill potrebbe provare questa strana affermazione? Nel linguaggio del feticista non vi erano che nomi propri? e se vi erano dei nomi comuni, come poteva non esservi una classificazione degli oggetti?) Ma tosto che l'agente volontario di cui il volere reggeva il fenomeno ebbe cessato di essere l'oggetto fisico esso stesso, e fu trasferito in un posto invisibile donde sorvegliava una classe intera delle operazioni della natura, cominciò a sembrare impossibile che quest' essere potesse esercitare la sua possente azione a distanza, se non per l'intromissione di qualche cosa presente in questo luogo. Sotto l'influenza dello stesso pregiudizio naturale che rese Newton incapace di concepire la possibilità della sua propria legge di gravitazione senza un etere sottile, che riempisce lo spazio intervallare, e a traverso cui l'attrazione potesse comunicarsi—per l'effetto di questa stessa infermità naturale dello spirito umano, parve indispensabile che il dio, situato a una certa distanza dall' oggetto, dovesse agire per l' intromissione di qualche cosa risiedentevi, che fosse l'agente immediato; il dio avendo partecipato a questo alcun che d' intermediario la forza per mezzo di cui esso influenzava e governava l' oggetto. Quando gli uomini sentirono il bisogno di dare un nome a queste entità immaginarie, essi le chiamarono la *natura* dell'oggetto o la sua *essenza* o le *virtù* risiedenti in lui o di molte altre maniere differenti. Queste concezioni metafisiche furono riguardate come affatto reali, e dapprima come puri strumenti nelle mani delle divinità cor-

Digitized by Google

rispondenti. Ma dacchè si prese l'abitudine di attribuire alle entità astratte non solo l' esistenza sostanziale, ma ancora l'azione reale ed efficace, accadde in conseguenza che le entità furono lasciate in piedi allorchè la credenza alle divinità venne a declinare, poi a perdersi, e un sembiante di spiegazione dei fenomeni, simile a ciò che esisteva prima, si trovò fornito dalle entità sole, senza che fossero rapportate ad alcuna volontà. Quando le cose furono giunte a questo punto, il modo metafisico di pensare si era completamente sostituito al modo teologico » (1).

Il pernio della spiegazione di Mill è che quando gli agenti volontarii a cui la filosofia teologica attribuisce la produzione dei fenomeni, non furono più gli oggetti stessi, ma delle divinità situate fuori degli oggetti e a una certa distanza da essi, in virtù del pregiudizio naturale che non puó esservi azione che a contatto, s'immaginarono delle entitá situate negli stessi oggetti, affinchè l'azione della divinità potesse giungere a questi per il loro intermediario. Questa spiegazione é tutt'altro che soddisfacente, perchè in virtù dello stesso pregiudizio naturale che non puó esservi azione a distanza, avrebbe bisognato immaginare un'altra entità posta fra la divinità e l'entità risiedente nell' oggetto, e poi una terza entità fra la seconda e la divinitá, e così di seguito. Ma lasciamo ciò. Il vero punto che bisognava rischiarare la spiegazione lo lascia nell' oscurità. Perchè questa qualche cosa d'intermediario, necessaria affinchè la divinità potosse agire sull'oggetto, doveva essere precisamente un'entitá, cioè un'astrazione realizzata? Forse questa spiegazione deve essere completata con quella che l'autore ci dà nella Logica, cioè che gli uomini realizza-

(1) Stuart-Mill, *A. Comte e il positivismo*, traduz. franc. pag. 19-23.

Digitized by Google

rono le astrazioni in virtù dell'altro pregiudizio naturale che ciò che può essere pensato a parte esiste a parte? Ma se è così, non si vede perchè lo stato metafisico sia apparso dopo lo stato teologico, perchè gli uomini non abbiano cominciato a realizzare le astrazioni che dopo la cessazione del feticismo. Fu, dice Mill, perchè durante il feticismo non vi ebbe astrazione nè classificazione degli oggetti. Ma per qual ragione? Inoltre questi sviluppi che Mill dà alla teoria di Comte ingrandiscono un altro dei punti deboli di questa teoria, cioè la supposizione gratuita che vi è stato un periodo, nello sviluppo dello spirito umano, in cui la realizzazione delle astrazioni era un fatto universale — sorvoliamo sulla stranezza di attribuire agli uomini appena usciti dal feticismo le nozioni di *nature* o *essenze* delle cose e di *virtù* alla scolastica, che, stando ai dati della storia, non appariscono che con Platone e Aristotile e i loro discepoli—.

Stuart Mill fa una enumerazione delle astrazioni a cui i filosofi hanno attribuito l'obbiettività; ma questa enumerazione è ben lungi dal provare che vi è stato un periodo, dopo la cessazione del feticismo o ad un'altra epoca qualunque, in cui tutti gli uomini, o i filosofi, hanno considerato generalmente le astrazioni come entità reali. « A questa fase (la metafisica) non é più un Dio che produce e dirige ciascuna delle diverse operazioni della natura: è una potenza o una forza o una qualità occulta, considerate come esistenze reali inerenti, benchè ne siano distinte, ai corpi concreti nei quali esse risiedono e i quali animano in qualche sorta. In luogo delle Driadi presiedenti agli alberi e producenti e regolanti i loro fenomeni, ciascuna pianta o ciascun animale possiede allora un'anima vegetativa, la θρεπτικη ψυχή d'Aristotile. A un periodo ulteriore l'anima vegetativa diviene una Forza plastica, e più tardi ancora un Principio vitale. Gli oggetti allora si conducono come fanno

Digitized by Google

perchè è la loro Essenza d'agire così ovvero in ragione di una virtù inerente. Si rende conto dei fenomeni per le tendenze o le inclinazioni supposte dell'astrazione *Natura*, che, benchè riguardata come impersonale, è rappresentata come agente per una sorta di motivo e d'una maniera più o meno analoga a quella degli esseri coscienti. Aristotile afferma la tendenza della Natura verso il meglio, ciò che gli fornisce la teoria d'un gran numero di fenomeni naturali. L'elevazione dell'acqua nella pompa è attribuita all'orrore della natura per il vuoto. La caduta dei corpi gravi e l'ascensione della fiamma e del fumo sono interpretate come tentativi fatti da ciascuno di essi per occupare il suo posto *naturale*. Dalla dottrina che la natura non ha interruzioni (*non habet saltum*) si deducono molte conseguenze importanti. In medicina la forza curativa della Natura (*vis medicatrix*) fornisce la spiegazione dei processi riparatori che sono rapportati, dai fisiologi moderni, ciascuno alle sue operazioni e alle sue leggi particolari» (1). «Nessuno negherà, a meno d'ignorare interamente la storia del pensiero, che in tutta l'antichità e in tutto il medio evo la speculazione è stata impregnata dell'errore che consiste a prendere delle astrazioni per delle realtà. Le famose Idee di Platone furono la generalizzazione e la sistematizzazione di questo errore. Gli Aristotelici lo perpetuarono. Le essenze, le quiddità, le virtù risiedenti nelle cose furono accettate come una spiegazione *bona fide* dei fenomeni... L'esistenza reale delle sostanze universali fu la quistione in litigio nella famosa controversia della fine del medio evo tra il Nominalismo e il Realismo, controversia che rappresenta uno dei punti capitali della storia del pensiero, perché è la prima lotta di questo per emanci-

(1) *A. Comte e il posit.* trad. franc. p. 11-12.

Digitized by Google

parsi dall'impero delle astrazioni verbali. I Realisti furono il partito più forte; ma benchè i Nominalisti avessero per un tempo soccombuto, la dottrina contro di cui essi si erano rivoltati cadde, dopo un breve intervallo, col resto della filosofia scolastica. Ma mentre le sostanze universali e le forme sostanziali, costituenti la specie più grossolana di astrazioni realizzate, furono più presto messe da parte, le Essenze, le Virtù e le Qualità occulte loro sopravvissero lungamente e furono per la prima volta completamente espulse dal dominio dell'esistenza reale dai Cartesiani..... Anche lungo tempo dopo Descartes si continuò ad immaginare delle entità fittizie (come le chiama felicemente il Bentham) per rendersi conto dei fenomeni più misteriosi, sovratutto in fisiologia, dove, nascosti sotto una grande varietà di espressioni, delle *forze* o *principii* misteriosi erano o rimpiazzavano la spiegazione dei fenomeni degli esseri organizzati. Per i filosofi moderni queste finzioni sono semplicemente i nomi astratti delle classi di fenomeni che loro corrispondono » (1). Alle astrazioni realizzate enumerate qui dall' autore possiamo aggiungere quelle degli antichi Indiani e degli Hegeliani, indicate in un luogo citato in una nota precedente (2), e avremo una lista pressochè completa dei fatti che possono addursi per sostenere la teoria di A. Comte e di Stuart Mill, che vi ha un periodo nella evoluzione del pensiero umano, lo stato metafisico, la cui nota caratteristica ed essenziale è di elevare le astrazioni al grado di realtà.

Ma molti dei concetti indicati dal Mill non hanno alcun titolo per essere riguardati come astrazioni realizzate. L' anima vegetativa di Aristotile, egualmente che

(1) Stuart-Mill. *A. Comte e il positivismo*, traduzione franc. pag. 17-19.

(2) Log. l. V, c. 3 § 4.

Digitized by Google

la sua anima umana (eccetto il nous) e animale, non è data da lui come una entità reale: è l'insieme delle funzioni del corpo organizzato, la sua *forma* o la sua *energia*, e questa, come le altre *forme* o *essenze* delle cose, non è per lui una realtà sussistente per sè stessa, non si distingue dalla materia *realmente*, ma solo *concettualmente*. Le proposizioni dello stesso Aristotile e dei Peripatetici e le altre proposizioni simili, che attribuiscono alla natura delle tendenze e delle inclinazioni come ad un essere cosciente, sono, non dico affatto innocenti, ma certo meno ree di metafisica di quanto lo suppone il Mill. « Non bisognerebbe, dice Naville (1), esagerare la portata di questa mitologia, nella quale si deve fare la parte delle forme del linguaggio. L'orrore del vuoto attribuito alla natura, l'amore del riposo attribuito ai corpi, erano delle formule che aggruppavano un gran numero di fatti reali. Il male era di prendere l'espressione figurata di un gruppo di fatti per un principio di spiegazione al quale la ricerca si fermava. È manifesto, per esempio, che sinchè si considerava l'orrore del vuoto come la spiegazione dell'ascensione dell'acqua in una pompa, non si dovevano studiare i rapporti del fatto col peso dell'atmosfera » (2). Noi ammettiamo che in queste espressioni vi era spesso qualche cosa di più che delle semplici metafore: era il concetto di una finalità incosciente attribuita alla na-

(1) *Orig. della fisica moderna,* Rev. scientif. 2ª ser., t. 8.

(2) Per mostrare quanto si può andare lungi in questa via, di attribuire gratuitamente delle assurdità ai filosofi, metafisici o non metafisici, prendendo strettamente alla lettera le loro espressioni metaforiche, basterà di citare l'esempio di Max-Müller, che vede una personificazione della natura nella dottrina di Darwin della *scelta* o *selezione* naturale. V. *Nuove Letture sulla scienza del linguaggio,* trad. ital. II vol. p. 252.

Digitized by Google

tura, in cui lo spirito vedeva un sembiante di spiegazione dei fatti, perchè vi trovava una vaga assimilazione delle operazioni della natura a quelle dell'uomo, conformemente a quest'illusione naturale che ci spinge a credere che un fatto non è spiegato che quando è assimilato ai fatti che ci sono i più familiari. Ma se ciò è metafisica, non è però realizzazione di astrazioni, perchè la più parte dei filosofi, egualmente che il volgare, intende per *natura* il complesso di tutti gli esseri esistenti o almeno osservabili, e non un'entità astratta, nè se ne fa un'entità astratta quando si personifica, ma semplicemente si umamizza (in una parola, nelle proposizioni sulla natura indicate dal Mill, non vi ha del *realismo*, ma una forma vaga dell'*antropomorfismo)*. Semba dunque che il Mill ha fallito in questo suo tentativo di dare un senso accettabile alla proposizione del Comte, che il sistema metafisico tende, come gli altri due, all'unità, e che il suo ultimo termine « consiste a concepire, in luogo delle differenti entità particolari, una sola grande entità generale, la *natura* » (1). Per quanto concerne le sostanze universali, le forme sostanziali, le qualità occulte, ecc. degli scolastici, noi abbiamo già fatto le nostre riserve quando abbiamo discusso la tesi stessa del Comte. Delle riserve simili dobbiamo fare per l'altra entità, che il Mill considera come la più importante fra le astrazioni realizzate dalla metafisica, cioè la Forza. (2)

---

(1) A. Comte *Corso di filos. posit.* vol I p. 10.

(2) Nella *Filos. di Hamilton*, cap. 16, sulla fine, sembra ridurre tutte le entità metafisiche, cioè tutte le astrazioni realizzate, a quella di forza. È a notare che qui l' autore spiega le astrazioni realizzate, ridotte al concetto di Forza, altrimenti che nella *Log.* lib. V c. 3 § 4 e nello scritto *A. Comte e il positivismo.* Questa spiegazione si riassume nella proposizione che la forza è una nozione puramente subbiettiva, che è un « prodotto

Digitized by Google

La più parte dei pensatori moderni intendono certamente per forza qualche cosa di più che le condizioni osservabili che si trovano in un corpo, per cui può modificare lo stato di riposo o di movimento di altri corpi— e in questo senso la forza, è come le qualità occulte degli scolastici, una varietà della forma della causa *efficiente* che noi possimo chiamare *agnosticista* — : ma pochi riguardano la forza come un essere distinto dalla materia e sussistente per se stesso, che è il meno che si possa esigere per classificarla fra le astrazioni realizzate. Così, fatte queste sottrazioni ed altre simili, ecco press'a poco ciò che ci resta di astrazioni realizzate, fra i concetti che hanno avuto un'importanza reale nella storia del pensiero: quelle degli antichi Indiani, dei Platonici, dei veri realisti del medio evo (che erano una minoranza), degli Hegeliani; di più le Forze di quei pochi fisici o filosofi che considerano la forza come separata dalla materia, e il Principio vitale e altre entità congeneri che molti fisiologi e filosofi consideravano un tempo come le cause dei fenomeni degli esseri animati (a cui si potrebbe aggiungere anche l'anima, che, considerata come una sostanza, è certamente della stessa famiglia che il principio vitale). È evidente che questi dati non autorizzano la conclusione che fra il periodo teologico e il periodo positivo ne n'ha uno intermediario in cui la realizzazione delle astrazioni è un fatto generale, e nemmeno quella che è nella realizzazione delle astrazioni che consiste essenzialmente o precipuamente questo stato intermediario

---

della generalizzazione e dell'astrazione operanti sulla sensazione reale di sforzo muscolare o nervoso. » Questa terza spiegazione dello stato metafisico sarebbe assai migliore delle altre due, se fosse realmente possibile di ricondurre tutte le astrazioni realizzate, e generalmente tutti i concetti metafisici, a quello di *Forza* (nel senso trascendente di questo termine).

Digitized by Google

fra la filosofia teologica e la filosofia positiva, cioè la metafisica.

Fra i concetti che si considerano o possono considerarsi come delle astrazioni realizzate, bisogna fare certe distinzioni. Bisogna distinguere prima di tutto due casi: l'uno è quando gli astratti, cioè le qualità, come tali, vengono considerate come realtà sussistenti per se stesse; e l'altro, quando ai nomi, a cui per noi corrispondono degli astratti, cioè delle qualità, si fanno invece corrispondere degli oggetti concreti, cioè non degli *indeterminati reali*, quali sono gli astratti considerati come esseri sussistenti per se stessi, ma degli esseri assolutamente determinati. Per conseguenza l'Aurora o la Notte sostantificate dal facitore di miti, ovvero la Forza o il Principio vitale di quei fisici o fisiologi che li considerano come esseri reali distinti dai corpi in cui risiedono, (o anche l'Anima, considerata come una sostanza) non sono delle astrazioni realizzate nello stesso senso in cui lo sono le Idee (cioè le Specie) platoniche o gli Universali dei realisti scolastici. Per Platone e pel realista scolastico l'Uomo universale o l'Essere universale non ha altro contenuto che quello del concetto generale di uomo o di essere (per esprimerci in termini della dottrina ordinaria, cioè concettualista); solamente ciò che per il concettualista è una semplice astrazione mentale, è per loro una realtà, distinta, quantunque astratta, cioè indeterminata. Al contrario là dove noi vediamo delle qualità o delle semplici denominazioni astratte dei fenomeni, il facitore di miti vede invece delle *persone;* là dove noi vediamo delle attitudini o delle proprietà dei corpi, il fisico che sostantifica la forza, il vitalista, l'animista, vedono invece degli oggetti concreti, semimateriali o affatto immateriali, ma che sono tutt' altra cosa che la semplice obbiettivazione dei nostri concetti di forza o di vita o di animazione. Gli esseri Aurora e Notte e le so-

Digitized by Google

stanze Forza, Anima e Principio vitale sono degli esempi del primo caso di realizzazione di astrazioni; l'Uomo universale e l'Essere universale di Platone e dei realisti scolastici sono degli esempi del secondo caso: è evidente che è solo in quest' ultimo caso che può parlarsi con stretta proprietà di *astrazioni realizzate*. Un' altra distinzione che non bisogna negligere, è tra il caso in cui si realizzano accidentalmente certe astrazioni, e quello in cui si realizzano sistematicamente le astrazioni. Questa distinzione coincide, quantunque non perfettamente, con la prima. Platone e il realista scolastico obbiettivano, in principio se non praticamente, tutti i concetti astratti e generali; questo caso è ben differente da quello dell'uomo primitivo o del filosofo indiano che non fanno corrispondere delle persone o delle sostanze che a un certo numero solamente di nomi astratti, o del fisico, del fisiologo e del filosofo animista che non sostantificano che la forza, l'anima e il principio vitale. È solo nel primo caso che può applicarsi la definizione della metafisica di A. Comte e di Stuart Mill. Volendo dunque esprimerci con proprietà, una filosofia che ha per carattere essenziale la realizzazione delle astrazioni, significherà per noi una filosofia in cui si verificano queste due condizioni: l'una che le astrazioni si realizzino sistematicamente, e l'altra che le astrazioni realizzate siano ancora degli astratti, quantunque reali, cioè non siano niente di più che la semplice obbiettivazione dei concetti astratti. Fra le dottrine di cui ci è occorso di parlare sin qui, come esempi veri o pretesi di realizzazione di astrazioni, queste due condizioni non si trovano che nei sistemi delle Idee di Platone e di Hegel e in quello degli Universali dei realisti scolastici.

Nei casi in cui queste due condizioni non si verificano, crediamo vano di cercare una soluzione generale della quistione: perchè si realizzino le astrazioni. In certi

Digitized by Google

casi ha dovuto agire un processo simile a quello per cui si sono formati un gran numero di miti e di leggende, cioè l'interpretazione letterale di proposizioni metaforiche ricevute da un' autorità troppo ciecamente rispettata. Come dalle parole del Corano che Dio aperse il cuore di Maometto e da altre simili espressioni metaforiche il musulmano ne ha concluso che l' arcangelo Gabriele aprì effettivamente il petto del profeta, con tutte le altre circostanze di questa leggenda (1); così il fanatico settore di un caposcuola indiano, da certe proposizioni del maestro in cui la virtù sarà stata presentata figuratamente come un oggetto reale e dotato di attività, ha potuto concluderne — ciò che ammette la setta dei Djainas (2) — che la virtù (*dharma*) è una sostanza particolare che penetra il mondo e che è la causa dell' ascensione dell'anima verso la regione superiore. Questa spiegazione naturalmente è sovratutto applicabile quando si tratta di scuole filosofiche in cui troviamo, al più alto grado, le condizioni che possono favorire un tale processo; come nelle sette indiane, dove vediamo, oltre all'assenza di spirito critico e della libera ricerca individuale, per autorità dei libri sacri e dei semidei per capiscuola, le dottrine trasmesse oralmente o per mezzo di aforismi scritti estremamente oscuri, i seguaci di una setta formanti una corporazione distinta, e l'*ipsidixitismo*, per usare la parola di Bentham, rinfocolato da una sorta di fanatismo religioso, anche quando i dogmi filosofici sono indipendenti dai dogmi religiosi, perché la filosofia è considerata come un mezzo per la beatitudine eterna e per l'acquisto di un potere sovrannaturale anche in questa

(1) V. Tylor, *La civilizzazione primitiva* trad. franc. t. I p. 471.

(2) V. Colebrooke *Saggi sulla filosofia degl'Indiani*, traduz. franc. p. 215-216.

Digitized by Google

vita (1). Noi spiegheremo pure così (2) la dottrina dei Pitagorici — scuola che ci presenta anch'essa, evidentemente, le condizioni richieste—che le cose sono numeri (questa proposizione potendo considerarsi come una realizzazione di astrazioni, perchè fa dei numeri delle realtà sussistenti per se stesse). In altri casi la realizzazione di astrazioni è certamente l'opera della libera ricerca individuale, applicata seriamente alla soluzione di un problema filosofico; ma possiamo spiegarla come un effetto indiretto delle ordinarie illusioni naturali del nostro spirito, senza supporre l'intervento di una tendenza particolare che ci spingerebbe naturalmente a riguardare gli astratti come realtà. Quando Cartesio riduce la materia all'estensione, egli realizza senza dubbio un'astrazione, perchè che altro è l'estensione, separata dal colore e dalle altre qualità sensibili? (3); ma è perchè egli vuol conservare alla materia l'obbiettività (conformemente alla tendenza istintiva che ci spinge ad obbiettivare le nostre sensazioni) e dopo avere rigettato quella delle proprietà *secondarie*, nel concetto di materia non trova a *buon dritto* altra cosa che il concetto di estensione (4). Quei Cartesiani che pensavano che, nella comunicazione del movimento, lo *stesso* movimento *(idem numero)* passa da un corpo ad un altro, come se esso fosse qualche cosa di sostanziale (5), realizzavano l'astrazione *movimento* per-

(1) V. Colebrooke p. 3, 8, 10, 32, 117, 119, 151, 153, 157, 207, 210, ecc., Regnaud *Studi di filos. ind.* in *Rev: phil.* t. I, ecc.

(2) V. Supplem. C.

(3) V. la parte 2ª di questo Saggio.

(4) V. il mio studio sulla dottrina della materia in Rosmini e la seconda parte di questo Saggio.

(5) V. Leibnitz *N. Saggi sull' intend. umano* t. II c. 21 § 4 e c. 23 § 28.

Digitized by Google

chè il fatto *non familiare* della conservazione del movimento sembrava loro più comprensibile dopo che lo avevano assimilato al fatto *familiarissimo* della conservazione della materia, in virtù della tendenza naturale del nostro spirito a credere che un fenomeno non è spiegato che quando si è assimilato a qualcuno di quelli che ci sono i più familiari. È allo stesso motivo che si deve, in certi casi, la realizzazione dell'astrazione *forza*, mentre in altri casi, p. e. nella dottrina di Hirn, essa ha piuttosto per iscopo di ricondurre l'azione a distanza a una sorta di azione a contatto (vale a dire ancora un fenomeno *non familiare* a un fenomeno *familiarissimo)* supponendo che, se il corpo agente è distante dal corpo su cui agisce, è almeno a contatto con questo il principio a cui appartiene realmente l'azione, cioè la Forza (1). L'anima e la forza vitale si sostantificano, come spiegheremo nell' Appendice, per conciliare il fatto del passaggio della materia dallo stato *vivente* allo stato *non vivente*, dallo stato *cosciente* allo stato *non cosciente*, e viceversa, col principio incosciamente presupposto, e che è un'induzione delle nostre esperienze più familiari, che le cose non possono cangiare nelle loro proprietà sostanziali, lo stesso principio che è la base della dottrina dei quattro elementi di Empedocle, delle omeomerie di Anassagora, degli atomi di Leucippo e di Democrito, delle monadi di Herbart, ecc. Il Nous dello stesso Anassagora e di Aristotile potrebbe considerarsi anch'esso un'astrazione realizzata, e a più buon dritto la volontà di Schopenauer (perchè, dopo averne soppresso l'intelligenza e la coscienza, non resta di questo processo psichico che chiamiamo *volere* che una forma senza contenuto): i primi sostantificano l'intelligenza, perchè credono che, fra le proprietà dello spirito, essa è la sola che sia compatibile con l'impassibilità e l'immutabilità

(I) V. volume precedente, cap. V.

Digitized by Google

che devono essere i caratteri della causa prima; l'altro la volontà, senza l'intelligenza e la coscienza, perchè vuol conciliare il principio d'uno *spiritualismo* estremo che il fondo delle cose è alcun che di psichico, con la dottrina *materialista* che l'intelligenza e la coscienza non sono che dei fenomeni cerebrali. Negli uni e nell'altro questa realizzazione di astrazioni é una conseguenza indiretta della tendenza ad assimilare le azioni della natura alle azioni dell'uomo, che è un caso di quella più generale a ricondurre tutti i fatti a quelli che ci sono i più familiari. In tutti questi casi la vera sorgente dell'illusione è il *sofisma a priori* che ci spiega tutte le illusioni della metafisica, cioè, enunciandolo nella forma più generale, la tendenza a modellare tutte le nostre idee sul tipo di quelle che ci sono le più familiari, di cui l'effetto più importante è quello studiato nella prima parte del presente Saggio, vale a dire la nozione di causa efficiente e le sue diverse applicazioni. È ad esso che dobbiamo ricondurre quella realizzazione di astrazioni in cui si verificano le due condizioni precedentemente indicate, cioè la forma di metafisica che può definirsi propriamente come un'obbiettivazione dei concetti astratti: è la sola realizzazione di astrazioni che per noi è suscettibile di una spiegazione generale, alla quale sarà consacrato il resto di questo capitolo.

§ 2. Cominciamo per definire d'una maniera più chiara questa forma di metafisica. Si sa che alla quistione: che cosa corrisponda, nella realtà, ai nomi generali e astratti, che è che essi significhino, si sono date tre soluzioni, che, prendendo queste denominazioni dalla filosofia del medio evo, possiamo chiamare il *realismo*, il *concettualismo* e il *nominalismo*. Secondo il nominalismo, non solo non vi hanno nella realtà che oggetti concreti e particolari, ma noi non abbiamo altre idee che di oggetti concreti e particolari; un nome generale, cioè un nome

Digitized by Google

di classe, non significa altro, e non può altro suggerirci allo spirito, che le idee degli oggetti particolari e concreti appartenenti alla classe — in quanto ai nomi astratti, essi non servono che ad esprimere più brevemente la stessa idea che potrebbe essere espressa da una proposizione che non avesse per termini che dei nomi designanti gli oggetti concreti corrispondenti (1) —. Il concettualismo, che è la dottrina più diffusa tra i filosofi, ammette, come il nominalismo, che non vi hanno nella realtà che oggetti concreti e particolari, ma, a differenza del nominalismo, suppone che, oltre alle rappresentazioni di oggetti concreti e particolari, noi abbiamo delle rappresentazioni astratte e generali (concetti), cioè in cui sarebbe rappresentato solamente ciò che è comune a tutti gli individui della classe, con l'esclusione di tutte le particolarità proprie ai diversi individui. P. e. oltre all' idea di questo e quel triangolo particolare (reale o immaginario), noi avremmo, secondo questa dottrina, l'idea astratta e generale di triangolo, che rappresenterebbe le qualità che possono essere attribuite in comune a tutti i triangoli, ma senza le particolarità che sono proprie ad uno o ad alcuni, p. e. le dimensioni, il colore, il posto determinato, l'essere equilatero, isoscele o scaleno, l'essere rettangolo, ottusangolo o acutangolo, ecc. Una tale idea si chiama generale, in quanto conviene a tutti gl'individui d'una classe; astratta in quanto non rappresenta che le qualità comuni a tutti, con l'esclusione delle particolarità proprie a questi e a quegli altri. Secondo il *realismo*, come vi hanno, nella realtà, delle cose corrispondenti alle idee concrete e particolari e di cui queste sono le rappresentazioni, così vi hanno pure, nella realtà, delle cose corrispondenti alle idee astratte e generali e di cui queste sono le rappresentazioni, delle

(1) V. il Saggio 1°, cap. 1°, § 20.

Digitized by Google

cose che sono a queste idee ciò che la realtà è all' immagine, al ritratto l' originale. Vi ha dunque, secondo questo sistema, un triangolo astratto e generale, di cui l'idea astratta e generale di triangolo è la copia nel nostro spirito; e così pure un uomo, un animale, un albero, un essere, astratto e generale, di cui l'idea astratta e generale di uomo, di animale, di albero, di essere è il *fac-simile* e, per dir così, il duplicato, nel nostro pensiero; a ogni idea astratta e generale (ammessa dal concettualismo) corrisponde una cosa astratta e generale, di cui essa è la rappresentazione o l'immagine. Questo triangolo, quest'uomo, quest'animale, ecc. astratti e generali non sono delle entità misteriose e inconoscibili (come la Forza o il Principio vitale) e nemmeno delle personificazioni (come l'Aurora o la Notte dei miti o gli Eoni degli Gnostici): una cosa astratta e generale non è che l'idea astratta e generale corrispondente, che s'imprime, per dir così, nella realtà, che si obbiettiva e si esteriorizza, che passa, se mi è lecito di esprimermi così, dallo stato *debole* allo stato *forte* (trasportando a questo sistema la distinzione di Spencer tra le sensazioni propriamente dette, cioè la realtà del volgare, e le sensazioni riprodotte o rappresentazioni); il concetto astratto e generale e la cosa astratta e generale hanno lo stesso contenuto, l' uno nella forma del pensiero, e l' altra in quella della realtà. Il triangolo, l'uomo, l'animale, ecc. astratto e generale non ha, in altri termini, o piuttosto non è, che l'insieme delle qualità comuni a tutti i triangoli, a tutti gli uomini, a tutti gli animali, senza le particolarità proprie a questi e a quei triangoli, a questi e a quegli uomini, a questi e a quegli animali. Questo triangolo, quest'uomo, quest'animale, ecc. astratto e generale è *uno* in se stesso, ma *è presente* allo stesso tempo, senza moltiplicarsi e senza dividersi, in tutti i triangoli, in tutti gli uomini, in tutti gli animali indi-

Digitized by Google

viduali — per questa sua presenza nei diversi individui *apparisce* multiplo, mentre *in realtà* non è che uno —: se tutti i triangoli, tutti gli uomini, tutti gli animali individuali si rassomigliano, se sono tutti triangoli, uomini, animali, e li chiamiamo tutti egualmente con lo stesso nome, è perchè in tutti egualmente è presente *lo stesso* triangolo, *lo stesso* uomo, *lo stesso* animale astratto e generale. Una cosa astratta e generale non è, insomma, che un attributo trasformato in sostanza; ma questa sostanza non è altro che l'attributo stesso considerato come esistente per se stesso, quantunque non mai isolato, ma sempre in compagnia degli altri attributi che compongono ciò che per noi è la sola realtà (ma che per il realista è un tessuto di cui le realtà astratte formano la trama), cioè gli oggetti concreti e individuali. Le cose astratte e generali non sono dunque un altro mondo, un'altra realtà, che si sovrappone alla realtà empirica: sono la stessa realtà empirica, cioè la realtà concreta, decomposta in elementi astratti, ma di cui ciascuno si considera pure come una realtà, e non come una semplice astrazione mentale.

Nei pensatori in cui l' obbiettivazione dei concetti è una vera filosofia, cioè uno sforzo del libero pensiero individuale per darsi una spiegazione delle cose (e non un' ipotesi senz' alcun valore esplicativo, e che non ha altro fondamento reale che l'autorità e un cieco tradizionalismo), alla obbiettivazione dei concetti è unito un metodo, che consiste a scoprire questi concetti obbiettivati per un procedimento a priori e deducendoli gli uni dagli altri, e che noi possiamo chiamare *dialettica* (prendendo questa parola in un senso più lato che i suoi autori), perchè così è stato chiamato dai due rappresentanti più illustri di questa forma di metafisica, cioè Platone ed Hegel. Senza questo metodo, l'obbiettivazione dei concetti è un'ipotesi assolutamente vana; non è una

Digitized by Google

spiegazione delle cose che unitamente a questo metodo. Esso, considerato nei suoi tratti essenziali — cioè comuni ai diversi sistemi, e da cui gli altri derivano — può essere descritto brevemente così: si comincia per porre *a priori* un concetto, s'intende, obbiettivato, cioè si stabilisce, per ragioni puramente logiche, vale a dire indipendenti dall'osservazione, che esiste nella natura la realtà corrispondente a questo concetto (facendo vedere p. e., che la non esistenza di questa realtà sarebbe intrinsecamente impossibile e contraddittoria); da questo concetto primitivo si *deducono* altri concetti (pure obbiettivati), cioè si fa vedere che, data la realtà corrispondente a quello, sono pure date, per una conseguenza necessaria, le realtà corrispondenti a questi; da questi altri concetti se ne *deducono,* della stessa maniera, degli altri, e da questi altri altri ancora, e così di seguito, sinchè si siano scoverti, *a priori*, per questa deduzione progressiva, tutti i concetti obbiettivati, cioè tutto il reale, perchè il reale, in questi sistemi, si risolve nei concetti obbiettivati ed è da essi costituito. La *deduzione* di cui si tratta in questi sistemi non è quella che la logica chiama così, cioè il sillogismo; ma essa pretende di concludere *con necessità* (nel senso stretto della parola, che Kant definisce l'impossibilità di concepire il contrario) e senza partire dai dati dell'osservazione; così, quantunque si allontani più o meno dalla deduzione della logica comune, fra i due processi di ragionamento che questa ammette, cioè la deduzione e l'induzione, è la prima che essa prende per tipo, ed è in opposizione assoluta con la seconda. È questa differenza fra la loro pretesa deduzione e la vera deduzione dei logici che è il principale ostacolo per comprendere questi sistemi e lo scopo a cui essi tendono: per conseguenza, per dare un'idea approssimativa di questa forma di metafisica, noi prenderemo come esempio un sistema in cui la deduzione si allon-

Digitized by Google

tani, il meno che sia possibile, dalla vera deduzione, cioè da quella dei logici. Nel sistema che ci servirà come esempio (e che, come vedremo a suo luogo, non è una semplice immaginazione, ma una realtà storica) i concetti obbiettivati formano delle coppie, e ciascuna di queste coppie è ciò che chiamiamo una legge della natura. La legge della natura, p. e., espressa dalla proposizione l'*animale è mortale,* è la coppia dei due concetti obbiettivati l' Animale (astratto e generale) e la Mortalità; la legge della natura espressa dalla proposizione *la materia gravita*, la coppia dei due concetti obbiettivati Materia e Gravitazione; ecc. Così, se ogni animale è mortale, è perchè l'Animale astratto e generale, presente in tutti gli animali, è accoppiato alla Mortalità; se ogni corpo gravita, è perchè il Corpo astratto e generale, presente in tutti i corpi, è accoppiato alla Gravitazione; ecc. Ora fra queste leggi della natura ve ne ha di più generali e di più particolari: ciò vuol dire che i concetti obbiettivati, le cui coppie costituiscono queste leggi, sono di gradi differenti di generalità, e per conseguenza anche di astrattezza. Le leggi più particolari formano diversi gruppi, di cui ciascuno si condensa in una legge più generale; le leggi più generali così ottenute formano pure diversi gruppi, di cui ciascuno si condensa in una legge ancora più generale; e così di seguito, sinchè si giunga a una legge suprema unica, in cui tutte sono riassunte e condensate. Questa legge suprema è un assioma: essa deve ammettersi, non in virtù d' un' induzione dalle leggi particolari e dai fenomeni da cui queste possono ricavarsi, ma perchè la sua esistenza è intrinsecamente necessaria e la sua non esistenza intrinsecamente impossibile e contraddittoria. Dalla legge suprema, assiomatica, si deduce un gruppo di leggi meno generali — quantunque le più generali di tutte le altre —; da ciascuna di queste leggi un gruppo

Digitized by Google

di leggi meno generali ancora — ma più generali che le rimanenti —; e così di seguito, sinchè si siano scoverte *a priori* tutte le leggi della natura per una deduzione progressiva, che va sempre da una legge più generale a un gruppo di leggi più particolari. Ogni legge è, ricordiamolo, una coppia di entità astratte e generali: così questa deduzione progressiva consiste a passare continuamente da una coppia di entità a un gruppo di altre coppie di entità, meno astratte e meno generali che quella. La coppia primitiva si ammette per la sua evidenza intrinseca; ciascuna delle altre si ammette in virtù di una deduzione, cioè come *conseguenza* di una coppia precedente che ne è la *premessa*.

In questo sistema noi possiamo vedere, io credo, più chiaramente che in un altro quale sia lo scopo e il motivo di questa forma di metafisica. Questo scopo e questo motivo è *l'assimitazione del rapporto logico tra il principio e la conseguenza al rapporto ontologico tra la causa e l'effetto*. Che vuol dire infatti che la coppia di entità CD può dedursi dalla coppia di entità AB? Che data AB, sarà data perciò CD; che se AB esiste esisterà pure CD; infine, che l'esistenza di AB trascinerà necessariamente con sè l'esistenza di CD. Ma ciò è pressochè dire che AB è la causa e CD il suo effetto, poichè ciò che noi chiamiamo causa ed effetto sono due cose di cui se l'una esiste esiste anche l'altra, in altre parole, di cui l'esistenza dell'una trascina necessariamente l'esistenza dell'altra. Per la trasformazione delle leggi in entità il principio logico, cioè il *principium cognoscendi*, si è trasformato in un principio ontologico, cioè in un *principium essendi*, e la deduzione di una proposizione da un'altra proposizione in una derivazione reale di una cosa da un'altra cosa. Per noi nella realtà non esistono che fenomeni particolari; una legge della natura non è

Digitized by Google

che un'espressione più o meno sommaria di un complesso di questi fenomeni; come esistenza distinta da questi fenomeni, una legge non è che una proposizione, o al più un'idea generale. Che data la legge *a* (la legge più generale che è il principio) è data anche la legge *b* (la legge più particolare che è la conseguenza), in altri termini che se esiste la legge *a*, deve esistere anche la legge *b*, vuol dire semplicemente per noi che se la proposizione *a* è vera, deve essere anche vera la proposizione *b*. Tra la legge che è il principio e la legge che ne è la conseguenza non vi ha dunque per noi, che le consideriamo come proposizioni o come semplici concetti, che un rapporto puramente logico. Ma se le leggi sono, non più dei semplici concetti o delle proposizioni, ma delle cose, delle realtà distinte le une dalle altre e dai fenomeni, questo rapporto logico diviene anche ontologico. Perchè allora dire che se la legge *a* è, è anche la legge *b*, vorrà dire che se il reale *a* esiste, esiste anche perciò l'altro reale *b*, che di questi due reali il secondo *deriva realmente* (e son semplicemente che *se ne deduce)* dal primo, e che il primo è il *principium essendi* del secondo (e non semplicemente che ne è il *principium cognoscendi)*. Per vedere più chiaramente che la realizzazione delle astrazioni, cioè, in questo caso, la trasformazione delle leggi in entità, è la condizione per cui il rapporto puramente logico tra la legge generale che è la premessa e le leggi particolari che ne sono le conseguenze, viene trasformato in un rapporto ontologico tra la causa e i suoi effetti, dobbiamo riflettere che la legge generale e le leggi particolari che se ne deducono non sono che due enunciazioni diverse (se le leggi non sono che proposizioni) o al più due rappresentazioni diverse (se le leggi sono delle idee generali) di una sola e stessa realtà, cioè di un complesso di fenomeni. Questa stessa realtà, questo stesso complesso di fenomeni, che la legge gene-

Digitized by Google

rale esprime o rappresenta d'una maniera *più indeterminata,* le leggi particolari l'esprimono o rappresentano d'una maniera *più determinata.* Così quando si deducono le leggi particolari dalla legge generale, passando dal principio alle conseguenze il pensiero non passa da una realtà ad altre realtà distinte, ma dalla espressione o rappresentazione più indeterminata, più astratta, di una realtà, a un'altra espressione o rappresentazione meno indeterminata, meno astratta, della stessa realtà. Il progresso dal più indeterminato al più determinato, dal più astratto al più concreto, è soltanto nel nostro pensiero: ma se le leggi sono delle entità, se degli astratti si fanno delle realtà distinte, il progresso del pensiero che, nella deduzione delle leggi, passa gradatamente da uno stato più indeterminato a uno stato più determinato, da uno stato più astratto a uno stato più concreto, è la rappresentazione di un progresso identico nella realtà, che passa anch'essa gradatamente da uno stato più indeterminato o più astratto (le leggi più generali) a uno stato più determinato o più concreto (le leggi più particolari). In altri termini, prima della realizzazione delle astrazioni, il passaggio dal più astratto al più concreto, cioè dal principio alla conseguenza, era semplicemente un processo logico; dopo la realizzazione delle astrazioni diviene anche un processo ontologico, uno sviluppo, una derivazione reale, un passaggio dal producente al prodotto, dalla causa all' effetto. Nel seguito di questo capitolo mostreremo d' una maniera più chiara e più completa come la realizzazione degli astratti sia la condizione necessaria perchè il rapporto logico tra il principio e la conseguenza nella deduzione venga identificato al rapporto ontologico tra la causa e l'effetto. Qual è dunque il motivo per cui si realizzano le astrazioni; nel nostro caso, per cui le leggi si riguardano come entità? È perchè la produzione reale delle cose, il modo essenziale di

Digitized by Google

questa produzione, come dice Comte, sia una causazione *efficiente*, e non delle semplici sequenze invariabili. In questa forma di metafisica, la vera causazione non è l'incatenamento regolare dei fenomeni che si succedono nel tempo, ma questa deduzione che è al tempo stesso una derivazione reale, questo passaggio continuo dal principio alla conseguenza, dal più astratto al più concreto, che ha luogo, al di fuori del tempo, nelle entità astratte, che sono la vera realtà in cui si risolvono i fenomeni. Quando il realista trasforma le astrazioni in realtà per assimilare il rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa e l'effetto, egli non intende assimilarlo al rapporto tra l'antecedente di una sequenza invariabile e il suo conseguente, ma a quello tra la causa efficiente e il suo effetto. E infatti il rapporto di derivazione tra l'entità principio e le entità conseguenze (nel nostro esempio tra la legge più generale e le leggi più particolari che se ne deducono) ha tutti i caratteri che distinguono la causazione efficiente da una semplice sequenza invariabile. Questi sono, come sappiamo: 1° che il legame tra la causa e l'effetto sia d'un'evidenza intrinseca; 2° che sia necessario; 3° che la causa spieghi, d'una maniera radicale, esauriente, l'effetto, in modo da non lasciare alcun adito ancora alla domanda: perchè? È evidente che questi caratteri si ritrovano nel legame tra il principio e la conseguenza nella deduzione, dopo che, per la elevazione dei principii e delle conseguenze al grado di entità reali, la deduzione è divenuta una derivazione reale. Nella deduzione la connessione tra il principio e la conseguenza è indipendente dall'esperienza, e si vede, non solo *a priori*, ma anche immediatamente; di più questa connessione ha la più alta necessità che noi possiamo immaginare, cioè l'impossibilità assoluta di concepire il contrario. Per vedere che anche il terzo carattere si ritrova nella

Digitized by Google

derivazione successiva delle entità le une dalle altre, non si deve dimenticare una circostanza essenziale del metodo con cui esse si deducono, cioè che l' entità primitiva, da cui tutte le altre vengono gradatamente dedotte, è posta *a priori*, per la necessità intrinseca della sua esistenza, o, ciò che è lo stesso, l'impossibilità intrinseca della sua non esistenza. Questa forma di metafisica non è dunque che un'applicazione del concetto di causazione efficiente, uno sforzo per ritrovare al di là del mondo dei fenomeni — o piuttosto in questo mondo stesso, ma nella sua struttura latente e nel processo latente della sua auto-produzione — quest' incatenamento di *vere* cause e di *veri* effetti (secondo la nostra nozione spontanea della causalità), che non si riesce a trovare nei fenomeni stessi, i quali, come tali, cioè nella loro esteriorità, non ci presentano che degli antecedenti e dei conseguenti di sequenze invariabili.

La circostanza suindicata del metodo che, insieme alla realizzazione delle astrazioni, costituisce l' essenza di questa forma di metafisica, cioè che l'entità primitiva da cui si fanno derivare tutte le altre viene posta *a priori*, per la necessità intrinseca della sua esistenza, è un carattere essenziale di questo metodo e comune ai diversi sistemi Senza di essa il rapporto tra i principii e le conseguenze non potrebbe identificarsi a quello tra le cause e gll effetti. Ciò non è solamente perchè, nell' assenza di questa condizione, la spiegazione non sarebbe radicale, esauriente—poichè resterebbe a spiegare il primo principio per cui le altre cose vengono spiegate—; ma anche per un'altra ragione. L'anteriorità cronologica della causa verso l'effetto è sostituita, in questa metafisica, da una *anteriorità di natura*, la quale non è che l'anteriorità logica del principio verso la conseguenza in un metodo puramente deduttivo, o piuttosto la obbiettivazione di essa, conformemente al carat-

Digitized by Google

tere generale di questa filosofia, che consiste a dare un valore e un'esistenza obbiettivi a ciò che non ha che un valore e un' esistenza meramente logici. Quest' anteriorità logica dei principii verso le conseguenze suppone che il principio primo sia stato stabilito *a priori;* se non fosse così, il metodo non sarebbe *a priori* e puramente deduttivo, ma i principii sarebbero provati dalle loro conseguenze, e in definitiva dai fatti dell' osservazione di cui esse sono l'espressione astratta; ma allora le conseguenze avrebbero lo stesso titolo ad essere riguardate come logicamente anteriori ai principii che questi ad essere riguardati come logicamente anteriori a quelle. Così, nel sistema che ci serve di esempio, se la legge generalissima da cui tutte le altre si deducono, non fosse stabilita *a priori*, per la sua necessità intrinseca, essa sarebbe una semplice generalizzazione, un'induzione, delle leggi particolari che se ne deducono; ma allora essa non avrebbe un'anteriorità logica su queste, perchè essa sarebbe provata da queste come queste sarebbero provate da essa. Perchè i principii siano logicamente anteriori alle conseguenze, bisogna che la certezza delle conseguenze presupponga la certezza dei principii, ma quella dei principii non presupponga quella delle conseguenze. Perciò il metodo deve essere puramente deduttivo, e per conseguenza il primo principio deve essere stabilito *a priori*. cioè, come abbiamo detto, per la sua necessità intrinseca. Se il primo principio non fosse stato stabilito *a priori*, se, quindi, i principii non fossero logicamente anteriori alle conseguenze, la dipendenza fra la certezza dei principii e quella della conseguenza sarebbe reciproca; allora non si avrebbe il dritto di dire che l' esistenza delle entità conseguenze dipende da quella delle entità principii, perchè con la stessa ragione potrebbe dirsi che l'esistenza delle entità principii dipende da quella delle entità conseguenze. Il

Digitized by Google

principio, se non fosse logicamente anteriore alle sue conseguenze, non sarebbe veramente il loro *principium cognoscendi*, perchè si avrebbe altrettanta ragione di riguardare le conseguenze (p. e. le leggi più particolari) come il *principium cognoscendi* del loro principio (p.e.della legge più generale). Quindi, in tal caso, l'entità principio non potrebbe essere riguardata come il *principium essendi* delle entità conseguenze, perchè il *principium essendi,* in questa metafisica, non è che lo stesso *principium cognoscendi,* che ha acquistato un valore obbiettivo dopo l'obbiettivazione delle astrazioni, cioè dei principii e delle conseguenze. Ciò è dire, in altre parole, che la deduzione non sarebbe una derivazione reale, o che il rapporto tra il principio e la conseguenza non sarebbe identico a quello tra la causa e l'effetto. Lo scopo dunque a cui tende questa metafisica, cioè l'assimilazione del rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa (efficiente) e l'effetto, ha per condizione necessaria che il metodo sia puramente deduttivo, e quindi che il principio primo sia stabilito *a priori,* come intrinsecamente evidente e necessario: questa condizione è altrettanto indispensabile che l'obbieitivazione dei concetti astratti e l'incatenamento logico continuo fra questi concetti obbiettivati.

I rappresentanti più celebri di questa forma di metafisica non riguardano i concetti obbiettivati come uniti per coppie, come nel sistema che ci è servito di esempio: così la loro deduzione, il loro *metodo dialettico*, si applica, non a delle coppie di concetti obbiettivati di cui ciascuna è considerata come una legge della natura, ma a dei concetti obbiettivati isolati, di cui ciascuno rappresenta una forma o una determinazione costante e generale del reale, per conseguenza, qualche cosa di simile, anch'esso, a una legge della natura nel sistema che ci è servito di esempio. Inoltre la deduzione nei loro sistemi

Digitized by Google

si allontana di più che in questo dalla vera deduzione, cioè da quella della logica ordinaria: basterebbe già questa differenza importante che la deduzione va da un semplice concetto ad un altro, e non da una proposizione ad un' altra (cioè da una coppia di termini ad un'altra) come la deduzione ordinaria. Ciò non pertanto il processo è essenzialmente lo stesso. Si comincia per porre a priori, per la sua evidenza o necessità intrinseca, un concetto obbiettivato, da esso se ne deducono degli altri, da questi altri ancora, e così di seguito; e l'insieme dei concetti obbiettivati costituisce una serie di termini, che divengono sempre meno astratti o più concreti, mano mano che si va dal principio primo verso le conseguenze ultime—e infatti le conseguenze, in qualsiasi deduzione, non potrebbero essere che il principio stesso a uno stato più determinato o più concreto.—Si vede così come anche in questi altri sistemi la realizzazione delle astrazioni ha per risultato l' assimilazione del rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa (efficiente) e l' effetto, e ne è la condizione necessaria. Se i concetti che stanno fra di loro nel rapporto di principii e conseguenze, non fossero che delle semplici astrazioni mentali o dei termini generali di cui ciascuno esprime una classe di cose o di fenomeni, il loro rapporto non sarebbe che logico; dedurre l' uno dall' altro significherebbe semplicemente che, se questo è vero, deve essere vero anche quello. Il progresso dal più indeterminato al più determinato, dal più astratto al più concreto, avrebbe luogo soltanto nel nostro pensiero, e non nella stessa realtà, perchè il concetto principio (cioè il più astratto) e i concetti conseguenze (cioè i meno astratti) non rappresenterebbero che gli stessi insiemi di cose o di fenomeni, l'uno d'una maniera più astratta o più indeterminata, gli altri d'una maniera meno astratta o più determinata. Ma se i termini che si deducono gli

Digitized by Google

uni dagli altri non sono dei semplici concetti, cioè delle astrazioni mentali, ma delle realtà, allora dedurre B da A significherà, non semplicemente che se il concetto A è vero anche il concetto B deve essere vero, ma che se il reale A esiste anche il reale B deve esistere, che l'esistenza di A trascina con sè l'esistenza di B, in altri termini, che A è la condizione di B, lo produce, ne è la causa. Il progresso dal più astratto al più concreto, dal più indeterminato al più determinato, non avrà luogo soltanto nel nostro pensiero, ma sarà la realtà stessa che si metterà, per dir così, in movimento, che passerà gradatamente da uno stato più astratto o più indeterminato a uno stato più concreto o più determinato, in modo che questi stati successivi (non cronologicamente, ma logicamente) costituiscano una serie di momenti, in cui il conseguente deriverà sempre dal suo antecedente, ne sarà un prodotto, un effetto necessario. Non dimentichiamo che quest'incatenimento di cause e di effetti, ottenuto per l'obbiettivazione dei concetti e il legame logico continuo introdotto fra di loro, è modellato sul tipo della causazione efficiente, e non su quello della semplice uniformità di sequenza, perchè il legame tra la causa e l'effetto è intrinsecamente evidente e necessario (poichè tale è il legame tra il principio e la conseguenza nella deduzione), e perchè l'effetto è spiegato d'una maniera radicale ed esauriente (poichè si deduce da un principio anch'esso evidente intrinsecamente e necessario)

Per dare un'idea generale di questa forma di metafisica, dobbiamo aggiungere che talvolta, invece dell'obbiettivazione dei concetti propriamente de ti, si mette in opera un altro processo analogo, che conduce pure allo stesso risultato, cioè la trasformazione del rapporto tra il principio e la conseguenza in un rapporto tra la causa (efficiente) e l'effetto. Quest'altro pr cesso consiste anche esso come l'obbiettivazione dei concetti propriamente

Digitized by Google

detti, nell'accordare un' esistenza per sè agli attributi, concepiti ciascuno separatamente dagli altri che coesistono con esso nei soggetti concreti; ma invece di fare rappresentare, come quando si obbiettivano i concetti, ciascun attributo da un tipo unico, presente al tempo stesso nei diversi individui che ne partecipano, si eleva al grado di realtà sussistente per se stessa, non questo tipo unico, ma tutto ciò che esso rappresenta, vale a dire tutto il contingente dell'attributo esistente nell'universo reale. P. e. l'estensione, come entità astratta sussistente per se stessa, sarà, non il concetto obbiettivato di estensione, ma tutta l'estensione esistente nell'universo, separata dagli altri attributi con cui coesiste nelle realtà concrete. Noi diremo con più precisione di questa varietà della nostra forma di metafisica nei §§ 24 e seg. di questo capitolo. Qui basterà di accennare che anch'essa unisce alla realizzazione delle astrazioni il metodo che noi chiamiamo, in senso lato, dialettico; vale a dire che essa incomincia per porre a priori, come intrinsecamente evidente e necessaria, un'astrazione primitiva, da questa deduce altre astrazioni, da queste altre ancora, e così di seguito, in modo che tutte queste astrazioni formano una serie di termini logicamente successivi, in cui si passa continuamente dal più astratto al più concreto, mano mano che si va dal principio primo verso le conseguenze ultime. Anche in questo caso la realizzazione delle astrazioni ha per iscopo di trasformare il legame logico tra queste astrazioni in un legame ontologico: mercè questa realizzazione, il progresso dal più astratto al più concreto ha luogo nella realtà stessa e non soltanto nel nostro pensiero, e dedurre un'astrazione da un'altra non significa semplicemente che se un'idea o una proposizione è vera è anche vera un'altra idea o un'altra proposizione, ma che se un reale esiste, esiste anche un altro reale, e che perciò il primo è il *principium essendi* dell'altro (e

Digitized by Google

non soltanto il *principium cognoscendi*), vale a dire lo produce o ne è la causa. Questa causa è una causa *efficiente*, per le stesse ragioni che abbiamo indicato precedentemente.

Questa identificazione che fa il metafisico realista tra la semplice ragione logica e la causa efficiente, ha la sua prima radice nell'analogia che sembra esistere fra questi due concetti, anche al punto di vista ordinario. La parola « perchè » significa al tempo stesso la causa di un fatto e la ragione che lo spiega o per cui dobbiamo ammetterlo. Qnest'analogia è al più alto grado quando la ragione che prova o spiega un fatto consiste a dedurlo da principii evidenti per se stessi e necessari, ciò che anticamente si chiamava ragione a priori. Ricordiamo un luogo di Leibnitz precedentemente citato: (1) « La ragione è la verità conosciuta di cui il legame con un'altra meno conosciuta fa dare il nostro assentimento all'ultima. Ma particolarmente e per eccellenza si chiama ragione, se è la *causa* non solo del nostro giudizio, ma ancora della verità stessa, ciò che si chiama pure *ragione a priori*, e *la causa nelle cose corrisponde alla ragione nelle verità* ». Quest'analogia che il nostro spirito stabilisce naturalmente tra la ragione e la causa, si mostra tuttora chiaramente quando la legge secondo cui avviene un fenomeno viene chiamata la *causa* del fenomeno (senza pensare a sostantificare le leggi della natura, come nel sistema che ci è servito di esempio della nostra forma di metafisica); e, come abbiamo visto, Aristotile ammette che la vera dimostrazione consiste a dimostrare *per le cause*, intendendo per cause tanto la causa efficiente e la finale quanto le premesse da cui una proposizione si deduce in un ragionamento puramente deduttivo — queste premesse potendo essere sia

(1) Append. al cap. VI.

Digitized by Google

l'*essenza*, da cui si deducono secondo Aristotile le *proprietà*, sia una proposizione più generale qualsiasi per cui si dimostra una proposizione più particolare—(1) Conformemente a questo significato aristotelico del termine causa, che confonde la causa propriamente detta con la ragione a priori, *dimostrazione a priori,* nel medio evo, equivaleva a *dimostrazione per le cause;* e nello stesso senso il Vico dice che di tutte le scienze umane le matematiche unicamente procedono a somiglianza della scienza divina, perchè esse sole provano *dalle cause.* (2) Noi abbiamo visto pure come i Peripalitici hanno sviluppato il concetto aristotelico che gli attributi *essenziali* sono le cause dei *propri,* affermando che l'essenza produce i propri per emanazione (Averroe), che è la causa efficiente dei propri (S Tommaso), che i propri fluiscono dall'essenza che è la loro causa (Duns-Scoto), e altre proposizioni dello stesso genere (3); e infine come la ragione su cui è fondata la *prova a priori* dell'esistenza di Dio, vale a dire l'argomento ontologico, sia stata riguardata dagli autori che hanno proposto quest'argomento, come la *causa* dell'esistenza di Dio (4) In tutti questi casi il rapporto tra la ragione e la causa non può oltrepassare la semplice analogia: ma questa analogia diviene una vera identità, quando la ragione di una cosa e questa cosa stessa sono considerate come due realtà distinte, mediante l'obbiettivazione dei concetti o qualche altro processo simile. Il perchè è evidente: la causa e l'effetto sono due fatti distinti e separati, e per conseguenza una astrazione non può essere riguardata propriamente come

(1) V. App. al cap. VI Cfr. anche il presente capitolo, paragrafo 22.

(2) Vico Risposta a tre gravi spposizioni contro il libro *De antiquissima Italorum sapientia.*

(3) Cfr. Append. al cap. VI.

(4) V. Append. al cap. VI.

Digitized by Google

la causa d'una cosa, se non quando si suppone che essa ne sia distinta e separata (o piuttosto separabile) (1) nella realtà, e non per una semplice astrazione mentale.

La nostra spiegazione dell'obbiettivazione dei concetti che le dà per iscopo di trasformare il nesso logico, introdotto fra questi concetti, in un nesso ontologico, sembra in contraddizione con un fatto, che è tuttavia quello che la parola realismo suggerisce prima d'ogni altro, vale a dire il realismo scolastico. Nella filosofia scolastica troviamo l'obbiettivazione dei concetti, ma senza il metodo dialettico—vale a dire senza il nesso logico introdotto fra i concetti obbiettivati—: essa non può dunque avere, in questa filosofia, lo scopo che le abbiamo assegnato Il realismo del medio-evo sarebbe un fatto assolutamente inesplicabile, se fosse l'opera del pensiero individuale, liberamente e seriamente applicato alla soluzione di un problema filosofico—perchè, senza la dialettica, la realtà degli universali è un'ipotesi senza scopo e senza motivo, un mistero più oscuro aggiunto gratuitamente ai misteri, veri o pretesi, del mondo reale, che la metafisica ha per compito di rischiarare—: esso non si comprende che per il carattere tradizionalista e autoritario della filosofia scolastica. I realisti del medio evo non sono che dei platonici: i loro universali non sono che le Idee platoniche, ma per dir così, allo stato fossile; vi manca la vita, lo sviluppo, questo processo, al tempo stesso logico ed ontologico, per cui, un concetto obbiettivato essendo dato, sono dati progressivamente tutti gli altri; ciò che manca, del resto, alle stesse Idee platoniche nell'interpretazione ordinaria, perchè questa, come i realisti del medio evo, toglie dal platonismo ciò che vi ha in esso di più arduo, ma che gli dà unicamente un valore e una giustificazione, cioè la dialettica,

(1) V. Supplem. B.

Digitized by Google

come metodo di dedurrre i concetti obbiettivati per trasformare il loro nesso logico in un nesso ontologico. Gli storici si accordano a vedere nei realisti scolastici una scuola di platonizzanti (1); ma per rendere conto dell'origine di questa filosofia, all'influenza diretta di Platone, per se stesso o per l'intermediario dei Platonici, bisogna aggiungere l'influenza indiretta, non meno grande, ch'egli esercitò per mezzo di Aristotile. Almeno a partire dal secolo XIII, il realismo si dà come un'interpretazione d'Aristotile altrettanto che il nominalismo. Duns-Scoto, per esempio, come tutti i filosofi della sua epoca, è un peripatetico: egli ammette la realtà degli universali perchè crede di trovarla in Aristotile, e distingue il suo proprio realismo da quello di Platone, attribuendo a questo, secondo l' interpretazione anche oggi più ricevuta, la dottrina della *trascendenza* delle Idee, cioè che esse sono fuori delle cose, ne sono una duplicazione, mentre gli universali dello stesso Duns-Scoto e, secondo lui, di Aristotile sono nelle cose stesse, ne sono l'elemento costante e generale. Non vi ha dubbio che Aristotile non si presti a una tale interpretazione, quantunque assai lontana, secondo noi, dal vero significato della sua dottrina: ciò è tanto vero che, non solo i suoi oppositori del rinascimento e dei primordi della filosofia moderna, ma ancora molti interpreti moderni (2), l'hanno

(1) V. Haureau. *Filosofia scolastica* (c. 3, 4, 5 e altrove). Weber *Storia della filosofia europea* (pag. 220, 222, 237, ecc.), Lange *Storia del materialismo* (trad. franc. t. 1 pag. 176-177 e altrove)., ecc.

(2) P. e. Brucker *(Hist. phil. doctr. de ideis* sez. I § IX), Degerando *(Stor. compar. dei sist. di filos.* 1ª ed. t. 1º p. 167), Stuart-Mill *(Log.* l. 1º c. 6 § 2 e *A. Comte e il posit.* trad. franc. p. 12 e 17), Lange *(Stor. del mater.* trad. franc. t. 1º p. 193 e altrove), ecc.

Digitized by Google

inteso d'una maniera simile, riguardando le sue *sostanze seconde*, cioè le *forme* o le *specie*, come realmente distinte dalla materia e sussistenti per se stesse. Aristotile certamente è un concettualista: una gran parte della sua Metafisica è una polemica contro i concetti realizzati, cioè le Idee platoniche, e la distinzione tra la forma o εἶδος e la materia non ha in lui un valore ontologico, come in Platone, ma semplicemente logico. Le Specie o Idee, secondo Platone, erano i concetti astratti e generali delle cose, obbiettivati, in altri termini gli attrituiti corrispondenti a questi concetti riguardati come sostanze, cioè come esistenti per se stessi, quantunque non fuori delle cose come ammette l' interpretazione tradizionale, ma nelle cose stesse: ogn' Idea era una in se stessa, ma era presente al tempo stesso in tutti gli oggetti che partecipavano all'attributo di cui l'Idea era la sostantificazione. Inoltre Platone, nell'ultimo periodo della sua speculazione, riduceva l'Idea di una cosa alla sola forma di questa cosa, astrazion facendo dalla materia, e riguardava la materia (senza forma) come un'entità pure esistente per se stessa ma assolutamente distinta dalle Idee; sicchè ciò che noi diciamo il reale, vale a dire l'oggetto concreto e particolare, risultava per lui dal concorso di questi due elementi, realmente distinti cioè esistente ciascuno per se stesso, l'Idea o specie e la materia. Aristotile conserva la distinzione platonica tra la *forma* o *specie* delle cose e la loro *materia:* la specie o forma d'una cosa era per lui il concetto astratto e generale che si riferisce alla classe a cui questa cosa appartiene, o piuttosto l'attributo o insieme di attributi corrispondende a questo concetto, ed era una e la stessa per tutte le cose di una stessa classe; ma essa, come una e la stessa per tutte le cose d' una classe, e come distinta, cioè a parte, dalla materia, non aveva che un' esistenza concettuale; non esi-

Digitized by Google

steva così nella realtà—in cui non vi hanno secondo Aristotile che oggetti concreti e particolari—ma solo nel pensiero, che si forma l'idea astratta della forma o specie e quella della materia, e se le rappresenta isolatamente l'una dall'altra. Ma questa distinzione della forma o specie e della mataria, fondamentale nella sua filosofia, è espressa spesso da Aristotile con formule in cui queste astrazioni sembrano trattate come vere entità, e che piuttosto che al concettualismo dell'autore sarebbero adattate al realismo platonico. La forma o specie è una *sostanza* così bene che la cosa concreta e particolare, che, per distinguerla da essa, è chiamata la sostanza composta o con la materia, mentre la forma è una sostanza scevra di materia (1), Vi hanno tre sostanze, la forma o specie, la materia, e la terza che risulta da amendue, cioè la cosa concreta e particolare (2)—nelle *Categorie* (3) le forme o specie sono chiamate *sostanze seconde*—. La cosa concreta e particolare è composta della forma o specie e della materia, ed è divisibile in queste due parti, e perciò è chiamata la sostanza composta, il *σύνολον*, il tutto, la specie insieme con la materia, la forma mescolata alla materia, ecc. (4). La forma

(1) V. Met. VII. XI, VIII. III, ecc. Non indichiamo i luoghi, che s'incontrano ad ogni passo, in cui la forma o specie è chiamata l'*οὐσία*, perchè in essi questa parola, piuttosto che *sostanza*, significa *essenza*, vale a dire ciò che nella cosa corrisponde al concetto o definizione di questa cosa. Ma questi due significati del termine *οὐσία* non sono in Aristotile distinti, e per conseguenza questo termine implica il primo di essi anche quando non denota direttamente che il secondo.

(2) V. Met. VII. III. VII, XIII. 1, VII. XV. 1, VIII. 1. 6, VIII. II. XII. III 3. ecc.

(3) Cap. 3.

(4) Met. III. I 10, III. IV. 6,8. VII. III 2,5. VII. VIII 3-5. VII. X. 12, VII. XI 1,8.11. VII. XIII 1, VII. XV 1. VIII. I 6. VIII.

Digitized by Google

e la materia nè si generano nè periscono, perchè ambedue devono preesistere all'oggetto generato—in altri termini le forme o specie dagli esseri (p. e. dell'uomo, del cavallo) sussistono sempre, così bene che la materia — : ciò che diviene o si fa è l'accoppiamento o il concorso di queste due cose; per esempio non è il rame nè la sfera che diviene, ma questa sfera di rame, la quale si fa dal rame (materia preesistente) e dalla sfera (specie o forma pure preesistente) (1). La specie o forma e la materia sono *principii, cause* ed *elementi* delle realtà concrete (2). La prima è superiore alla seconda (3); è più essere che questa e le è anteriore di natura (4). È dal concorso di queste due cause che sono prodotti gli esseri individuali; in questa produzione l'*εἶδος*, è come il padre e la materia come la madre; la materia desidera la forma, come la femmina il maschio (perchè la contiene in potenza, e tende perciò a riverstirsene in atto) (5). La forma è assimilata a un oggetto che ne contiene un altro o che sta sopra di esso; la materia a quello che vi è contenuto o vi sta sotto (6). L'*εἶδος* è uno e lo stesso nei diversi individui di una specie; il singolare è tale perchè all'*εἶδος* si unisce la materia, che è diversa nei diversi individui (7). Tavolta

II 7—9, VIII· III, X. IX 2—3, XI. II 10, XII. III 3—4, XII. V 3, Phys. II. I 12, De Coelo I. IX 2, ecc.

(1) Met. VII. VIII 1—4. VII. IX 7, VII. XV. 1, XII. III, ecc.

(2) Met. I. III 1, V. II, VIII. IV 4. XII. II 6, XII. III 5, XII. IV, XII. V, Phys. II. III, II. VII. ecc.

(3) De part. anim. 1. 1. 640.

(4) Met. VII. III (2).

(5) Phys. I. IX. 2-3.

(6) De Coelo II. XIII 3, IV. III 3, IV. IV 10.

(7) V, Met. VII. VIII 8, VII. XV 2, X. III. 3—5, XII. VIII. 12. De Coelo I. IX 2—5. È il germe della dottrina di S.

Digitized by Google

Aristotile indica la forma con le stesse espressioni di cui Platone si era servito per indicare l'Idea: altro è la forma *stessa per se stessa* e altro la forma mescolata con la materia; altro il cielo *stesso* (vale a dire la forma o la specie), e altro *questo* cielo, cioè il primo mescolato con la materia (1). Queste proposizioni e maniere di esprimersi di Aristotile tanto più facilmente potevano indurre in errore i suoi commentatori scolastici. perchè egli preferisce l' interpretazione *trascendentalista* delle Idee platoniche, cioè quella che le riguarda come poste fuori delle cose; ciò che dava qualche verisimiglianza all'opinione che la dottrina di Aristotile differiva da quella di Platone, non perchè in questa gli universali erano delle realtà, mentre in quella non erano che dei concetti, ma perchè nell'una erano fuori delle cose e nell'altra nelle cose stesse. quantunque reali egualmente nell'una e nell'altra.

Ciò che Aristotile conserva, in sostanza, della distinzione platonica tra l' εἶδος, ricondotto alla sola forma, e la materia, è quest' idea, corrispondente sino ad un certo punto ai dati dell' osservazione, che il reale può decomporsi in due elementi, concettuali, non reali essi

---

Tommaso che la materia è il principio d'individuazione. Il problema scolastico, quale sia il principio d'individuazione, è un semplice non senso al punto di vista del nominalismo, secondo cui nè esiste nè può concepirsi che esista un essere che non sia individuale; esso non ha senso che se si ammette che l'essere primitivo è una realtà universale, perchè allora nasce le necessità di spiegarsi perchè questa realtà si manifesta in una moltiplicità di particolari. Noi vedremo *(Supplem. C)* che la dottrina di S. Tommaso sul principio d' individuazione, il cui germe si trova, come abbiamo detto, in Aristotile, non è che la riproduzione di una dottrina platonica.

(1) De Coelo I. IX 2,5.

Digitized by Google

stessi come voleva Platone, che sono d' una suprema importanza per la concezione del mondo, perchè rappresentano l' uno e l' altro ciò che vi ha di stabile nelle cose, e al tempo stesso ciò che vi ha di logicamente primitivo, cioè che, servendo alla spiegazione del resto, è esso stesso senza spiegazione. L' uno la materia, che non si distrugge nè si crea, ed è il fondo immutabile in cui s'imprimono successivamente le forme cangianti; l'altro i tipi generali di queste forme, senza origine e senza fine e immutabili anch'essi come la materia stessa: tanto la materia, quanto questi tipi, considerati nei loro attributi essenziali, cioè che sono sufficienti a definirli, sono dei dati ultimi dell' esperienza, che noi dobbiamo ammettere senza dimostrazione—non vi ha, dice Aristotile, dimostrazione dell'essenza (e anche in ciò si trova in disaccordo con Platone)—, ma da cui dobbiamo sforzarvi di dedurre tutto il resto. Per quest'idea la filosofia di Platone e di Aristotile è in un' antitesi radicale con tutte le filosofie anteriori. Essa prende per punto di partenza l' eternità dell' ordine attuale del mondo (nel senso più largo dell' espressione, cioè l' eternità e stabilità delle specie, della terra, degli astri, ecc.), mentre le filosofie anteriori erano anzitutto delle cosmogonie. Di più essa ammette che ogni specie di esseri è governata da leggi proprie e speciali, che non derivano dalle forze generali che agiscono in tutta la materia, mentre le filosofie anteriori tendevano a spiegare tutti i fenomeni per i soli elementi materiali e le forze costanti da cui questi sono animati (1). Ma quest'idea, prima di tutto, non ha un'espressione perfettamente esatta nella divisione del singolo in due elementi, anche concettuali, forma e materia—perchè l' εἶδος di una classe di es-

(1) Cfr. l'Appendice.

Digitized by Google

seri, il suo tipo costante e generale, comprende anche la materia, e questa entra necessariamente nel suo λόγος e nella sua essenza, cioè nel suo concetto e nella sua definizione. — Inoltre, ciò che è il più importante, perchè Aristotile, in molte delle sue formule e delle sue proposizioni, tratta questa distinzione logica come una distinzione reale, e sembra elevare queste astrazioni al grado di esseri sussistenti per se stessi? L'una e l'altra circostanza, evidentemente, sono dei resti del realismo di Platone nel concettualismo del suo discepolo. Per comprendere l'apparente realismo di Aristotile bisogna tener sempre presenti sopratutto due fatti: ch' egli è stato lungamente un platonico, e che nei suoi scritti egli s'indirizza specialmente a dei platonici (1). Così, da una parte, quel concetto ch' egli ritiene in sostanza, come abbiamo detto sopra, della distinzione platonica tra l' εἶδος e la materia, resta associato alle formule in cui l' ha ricevuto nella scuola di Platone e a cui si è lungamente abituato; e da un'altra parte, come ogni novatore, egli cerca di presentare i suoi propri concetti sotto quell'aspetto che li faccia sembrare meno discosti dalle idee e dalle abitudini mentali del pubblico a cui egli si rivolge. Ecco come il realismo del medio evo deriva da Platone, in gran parte, per l' intermediario di Aristotile. Aristotile ne è, per dir così, il veicolo, che lo trasmette agli scolastici. Come quei semi, rimasti per

(1) Nella Metafisica, nella sua polemica contro la dottrina delle Idee, Aristotile parla come se tanto egli quanto i suoi lettori fossero dei platonici: « secondo i modi con cui *dimostriamo* che esistono le idee », « secondo l'opinione secondo cui *diciamo* esservi le Idee », « Idee delle cose di cui non *crediamo* che ve ne siano », ecc. *Noi* in questi luoghi significa *i platonici*. V. Met. libro 1°, cap. 9°.

Digitized by Google

secoli inattivi nelle piramidi egiziane, si svilupparono quando furono gettati in un terreno conveniente; così i residui del platonismo, rimasti nel corpo delle dottrine aristoteliche come dei materiali inerti e non assimilati, germogliarono e riprodussero l'antico platonismo da cui erano originati, quando, introdotti nella scolastica, trovarono le condizioni più favorevoli al loro sviluppo; cioè la mancanza del senso della realtà e del vero spirito filosofico, e in compenso lo spirito pedantesco che interpreta sacrificando la sostanza alla forma, inseparabile da un cieco dogmatismo, e l'amore del paradosso che è l'accompagnamento naturale d'una scienza vuota di fatti e arida d'idee, che consiste in vane controversie, in cui si dibattono eternamente le stesse quistioni. Il platonismo del medio evo era, non lo dimentichiamo, un platonismo incompleto, in cui manca ciò che dà un valore al sistema delle Idee, cioè la dialettica. Era il solo che potesse svilupparsi dalle formule aristoteliche: i residui della dialettica platonica in Aristotile — p. e. l'assimilazione del principio logico alla causa nella sua teoria della dimostrazione — non erano tali da prestarsi ad uno sviluppo analogo.

In conclusione, il realismo scolastico non potrebbe spiegarsi per i principiii generali per cui noi spieghiamo i concetti metafisici, per la semplice ragione che esso non è, a parlar propriamente, una metafisica — per ciò dovrebbe essere anzitutto una vera *filosofia*, dovrebbe dare una soluzione, o un sembiante di soluzione, al problema del perchè o a qualche altro dei problemi inevitabili, per quanto illegittimi, che l'intelligenza umana non può non proporsi, e che formano il dominio naturale che appartiene alla metafisica. — Esso non si spiega che per ragioni storiche, perchè non è l'opera della libera ragione, ma del tradizionalismo. Ma questa spiegazione ci riconduce infine all'origine prima dei con-

Digitized by Google

cetti ricevuti per tradizione. Qui la nostra spiegazione, quella che vede nell'obbiettivazione dei concetti un mezzo per applicare l'idea di causa efficiente, non ci abbandona, perchè tale è, come vedremo, il motivo e lo scopo della dottrina platonica. *Direttamente* la nostra spiegazione non si applica che ai sistemi in cui l'obbiettivazione dei concetti è unita al metodo dialettico, ma *indirettamente* essa spiega anche quelli in cui non vi è unita, perchè le sopravvivenze, nello sviluppo della cultura umana, non si comprendono che per le ragioni che ne hanno determinato la prima apparizione, quando non erano dei semplici organi rudimentari, ma avevano uno scopo e una funzione. E del resto, parlando generalmente, è dentro questi limiti solamente — cioè quando essi sembrano dare una soluzione ai problemi naturali dello spirito umano che costituiscono il dominio della metafisica — che noi crediamo che i concetti metafisici si possono spiegare per le tendenze naturali della nostra intelligenza (sofismi *a priori)*. Quando non sono che una modificazione o una mutilazione o combinazione arbitraria di concetti preesistenti, che il metafisico senza genio ha imprestati, sfigurandoli, da un *vero* metafisico, cioè da un pensatore geniale, per quanto chimerico, questa spiegazione ci abbandona: essa non può dare ragione dei concetti derivati che solamente in quanto la dà dei concetti primitivi.

Il seguito di questo capitolo avrà per oggetto i sistemi in cui l'obbiettivazione dei concetti è unita al *metodo dialettico* — nel senso largo sopra indicato che noi diamo a queste parole—: il tipo di metafisica in cui concorrono questi due caratteri, potendo esserci utile un termine che lo indichi brevemente, noi lo chiameremo *realismo dialettico.*

§ 3. Il rappresentante più illustre del *realismo dialettico,* nella filosofia moderna, è Hegel. Se la realtà de-

Digitized by Google

gli universali non è riguardata ordinariamente come una delle basi del sistema di Hegel, è perchè essa è inviluppata nella dottrina, che l'autore presenta come più fondamentale, dell'identità dell'essere e del pensiero, e data come una conseguenza di questa. Questo sistema ha due facce, l'*idealismo* e il *realismo* (che, nel senso in cui qui prendiamo questo termine, non è l' opposto di quello). Nel capitolo II l' abbiamo considerato sotto la prima di queste due facce; qui lo considereremo sotto la seconda.

Gli elementi del sistema hegeliano sono, come si sa, la dottrina delle idee e la dialettica. Ricordiamo brevemente in che consistano l'una e l'altra.

Il reale è, secondo Hegel, un seguito di idee, di cui ciascuna è identica al suo oggetto. Queste idee sono astratte e generali, sono, in una parola, dei concetti; per conseguenza ciò che esse rappresentano e con cui s'identificano, sono degli oggetti astratti e generali come esse. Così ciascuna idea, per esempio quella dell'essere, del divenire, del tempo, del movimento, è al tempo stesso il concetto astratto e generale dell'essere, del divenire, del tempo, del movimento, e l' essere, il divenire, il tempo, il movimento astratti e generali, considerati come esistenti per se stessi, perchè il pensiero e l'essere pensato sono una sola e stessa cosa, che si chiama pensiero in quanto è pensata, ed essere in quanto esiste nel mondo reale. Hegel ammette dunque, come Platone e i realisti scolastici, che un termine generale rappresenta una realtà generale, distinta dalle cose particolari a cui questo termine si applica, e che non è che l'attributo comune a queste cose a cui il termine si applica, sostantificato, cioè riguardato come sussistente per sè stesso. Ciascuna di queste realtà, come le Idee di Platone e gli Universali degli scolastici, è una in se stessa, ma presente al tempo stesso in tutti gli oggetti

Digitized by Google

concreti e particolari che partecipano all'attributo di cui è la sostantificazione. Hegel differisce da Platone e dai realisti scolastici, in quanto gli Universali non sono, per questi, che degli oggetti, mentre per lui sono al tempo stesso degli oggetti e dei pensieri, l'oggetto essendo inviluppato nell'idea che lo pensa, e facendo una cosa sola con quest'idea.

La dialettica di Hegel, cioè il suo metodo di dedurre le idee, va da un'idea all'idea contraria, e poi a una terza idea che comprende l'una e l'altra, p. e. dall'essere al non essere, e poi al divenire, che comprende nella sua unità tanto l'essere quanto il non essere (perchè il divenire è il passaggio dal non essere all'essere). Tesi, antitesi e sintesi, questo è, dice Hegel, il ritmo eterno dell'idea: tutte le idee formano una serie successiva, in cui si passa sempre dai termini antecedenti ai termini conseguenti secondo una legge costante, che fa seguire a un'idea l'idea antitetica e a queste un'altra idea più comprensiva che *concilia* le due idee opposte, cioè che contiene l'una e l'altra nella sua unità. La sintesi, cioè questa terza idea più comprensiva, porta essa stessa un'altra opposizione, la quale chiama alla sua volta un'altra sintesi, e così di seguito, sinchè si giunga al termine ultimo della serie, che è la sintesi suprema, racchiudendo in se stesso tutti i termini precedenti e conciliando tutte le opposizioni. Questo passaggio dalla tesi all'antitesi e da esse alla sintesi non lega solamente tutti i termini successivi della serie isolatamente considerati; ma lo stesso rapporto vi ha fra le parti, cioè le serie parziali, in cui si divide la serie intera, e fra le suddivisioni di ciascuna parte, e così di seguito, sicchè il sistema di Hegel è stato paragonato ad un tempio gotico, in cui il tipo dell'insieme si ritrova in ciascuna delle sue parti. Passando da un'idea all'idea opposta, e da esse alla terza idea che le comprende amendue, Hegel intende *dedurre* la seconda idea dalla

Digitized by Google

prima, e la terza da esse due; vale a dire egli pretende che data la prima idea, è data la seconda come sua conseguenza necessaria, e date queste due idee, è data anche la terza, come conseguenza necessaria dell'una e l'altra. Così, percorrendo la serie successiva delle idee, per questo movimento regolare che va continuamente dalla tesi all'antitesi e da esse alla sintesi, si va continuamente dai principii alle conseguenze, che divengono alla loro volta principii di altre conseguenze, e così di seguito, in modo che tutta la serie forma una catena logica continua, in cui i termini precedenti sono sempre i principii dei termini immediatamente susseguenti, e i termini susseguenti le conseguenze dei termini immediatamente precedenti. Queste idee, non dimentichiamolo, non sono dei semplici concetti, ma anche delle cose astratte e generali, che sono gli oggetti di questi concetti. Perciò passare da un'idea all'idea opposta e da queste all'idea sintetica che le contiene amendue, è ancora *dedurre* da una cosa astratta e generale un'altra cosa astratta e generale, e da queste una terza che contiene l'una e l'altra; ciò che vuol dire che data la prima entità, è data anche come sua conseguenza necessaria la seconda, e date la prima e la seconda, è data anche come loro conseguenza necessaria la terza, in modo che la catena logica continua delle idee è anche una catena ontologica continua di realtà, in cui i termini susseguenti derivano sempre dai termini immediatamente precedenti e i termini precedenti danno origine ai termini immediatamente susseguenti. La deduzione di Hegel somiglia ben poco alla vera deduzione, ma ha in comune con essa queste due condizioni: l'una che il passaggio dal principio alla conseguenza è fondato sull'identità, per cui la deduzione essendo da un'idea all'idea contraria, Hegel ammette che i contrarii sono identici. L'altra che la conseguenza è il principio

Digitized by Google

stesso a uno stato più concreto, più determinato (l'insieme delle conseguenze che possono dedursi da un principio, con la deduzione ordinaria, equivalendo al principio stesso, che esse esprimono sotto una forma più concreta o determinata). Ciò si verifica nel terzo momento del movimento dialettico, la terza idea, cioè la sintesi, essendo *più concreta* delle due idee opposte che essa sintetizza. perchè comprende queste due idee come delle note o determinazioni proprie. Dalla combinazione di questi due principii, cioè l'identità delle idee opposte e l'essere esse contenute nella terza idea, più concreta, che le sindetizza ed è pure identica con esse, ne segue che i diversi termini successivi della serie, cioè tutte le idee, non sono che degli stati differenti che attraversa successivamente uno stesso essere, dei *momenti* successivi dello *sviluppo* di un'idea unica. Questo *sviluppo* è un passaggio continuo da uno stato più astratto a uno stato più concreto, per cui l'idea si aggiunge progressivamente delle nuove determinazioni, di cui ciascuna deriva, logicamente e ontologicamente, da quelle che la precedono.

Ciò che vi ha di più difficile a spiegare nel sistema di Hegel è la forma particolare della sua deduzione, sovratutto questo enorme paradosso che un contrario può dedursi dal suo contrario, e l'altro, legato con esso, e che è effettivamente, come è stato detto, un rovesciamento completo delle leggi del pensiero, che i contrari sono identici, e che la contraddizione, per conseguenza, è una legge del pensiero e della realtà. Il motivo determinante di queste dottrine ha dovuto essere, senza dubbio, l'aver compreso nettamente questo fatto incontrastabile, che la vera deduzione, quella che è fondata sul semplice principio d'identità, non è un progresso reale del pensiero, ma semplicemente apparente — in termini logici, non è un'inferenza reale ma solo apparente — ; mentre ad Hegel era necessario un metodo che, pur es-

Digitized by Google

sendo una deduzione, fosse allo stesso tempo un progresso reale del pensiero, perchè doveva rappresentare un progresso reale nelle cose stesse, una deduzione che non deduce delle verità nuove, ma si aggira nell'idem per idem, come fa il sillogismo, se essa rappresentasse una sequenza reale nelle cose stesse, non potendo rappresentare che la sequenza dello stesso allo stesso, cioè l'immobilità, senza sviluppo alcuno, e quindi senz'alcuna derivazione reale. Ora la deduzione di Hegel doveva rappresentare una derivazione reale, perchè l'essenza del *realismo dialettico* è, come cerchiamo di mostrare, la trasfosmazione del nesso logico in un nesso ontologico, del rapporto tra principio e conseguenza in un rapporto tra causa ed effetto. Abbandonata la logica comune che prescrive di andare dallo *stesso* allo *stesso*, e cercando un metodo nuovo che andasse invece dal *differente* al *differente*, il rapporto di *contrarietà* era preferibile per Hegel a qualsiasi altro rapporto di *differenza*, perchè esso determina, data un'idea, quale sia l'altra idea che deve seguirla, com'è necessario in una deduzione, in cui la premessa deve rappresentare la causa, e la conseguenza l'effetto di questa causa. Dei fatti psicologici assai ovvii davano, inoltre, qualche speciosità a questo concetto, che vi ha un passaggio necessario da un'idea all'idea contraria. Non è solo che la contrarietà è, come la somiglianza, una forza di associazione fondata sul contenuto stesso delle rappresentazioni e indipendente dall'esperienza; ma è anche, come abbiamo osservato altrove (1), che le idee contrarie, purchè s'intenda per idee le nozioni generali. cioè di classi, si suppongono e si implicano reciprocamente, in modo che è impossibile di avere la nozione della retta (cioè della classe delle linee rette) senza avere pure la

(1) Saggio 1. c. 4 § 16.

Digitized by Google

nozione della non retta (cioè delle linee che restano fuori della classe delle rette), la nozione del caldo (cioè della classe degli oggetti caldi) senza quella del freddo (cioè degli oggetti freddi), del sano senza quella del malato, della luce senza quella dell'oscurità, ecc. Ciò è per la ragione evidente che noi non possiamo esserci formata l'idea di una classe senza distinguere ed opporre gli oggetti che vi abbiamo inclusi e quelli che ne abbiamo esclusi; ed anche attualmente non possiamo rappresentarci i primi come formanti una classe, senza distinguerli e opporli ai secondi, e per conseguenza senza rappresentarci, in un certo modo, anche i secondi. È ciò che vi ha di vero nella proposizione di Bain che ogni conoscenza è relativa, perchè la nozione di una cosa implica sempre la nozione di una cosa opposta (1). Da ciò che le idee contrarie si suppongono e si implicano mutuamente, Hegel ne conclude naturalmente che anche le cose contrarie, cioè le entità astratte e generali, l'essere e il non essere, l'unità e la moltiplicità, la luce e l'oscurità, ecc, si suppongono e si implicano mutuamente: è una consegnenza necessaria dell' identità dell' essere e del pensiero. Un altro fatto che ha potuto suggerire ad Hegel il suo principio che dato uno degli opposti è dato anche l'altro, è l'implicazione reciproca dei correlativi, p. e. alto e basso, grande e piccolo, agente e paziente, padrone e servo, ecc, non potendo darsi degli oggetti a cui si applichi l'uno dei due termini, senza darsi anche degli oggetti a cui si applichi l'altro (2). Ammesso una volta che un contrario può *dedursi* dall'altro — ciò che certamante è una cosa ben diversa dai fatti psicologici indicati, e non ha con essi che una vaga

(1) v. Saggio 1. c. 2. § 13 nota.
(2) Cfr. Saggio 1. c. VI § 16.

Digitized by Google

analogia —, Hegel ne conclude che i contrari sono identici, perchè la deduzione non può fondarsi che sul principio d'identità. Questo rapporto ambiguo fra i due termini, che è al tempo stesso d'*identità* e di *differenza* (cioè di contrarietà) concilia l'esigenza della deduzione, che il passaggio dal principio alla conseguenza sia giustificato dall'identità, con l'esigenza opposta del realismo, che questo passaggio sia un progresso reale del pensiero e dell'essere, e che perciò la conseguenza differisca dal principio, e non sia una ripetizione, totale o parziale, del principio stesso. L'altro concetto fondamentale della dialettica hegeliana, cioè che, dati i due contrari, è dato anche un terzo termine che comprenda l'uno e l'altro, è destinato a soddisfare a questa condizione della deduzione, che la conseguenza non sia che il principio stesso, divenuto più concreto o più determinato. Il passaggio al terzo termine ha l'aria di essere giustificato dall'identità dei due primi, la concezione dei due contrari come due lati di uno stesso essere, ciò che è supposto dalla loro identità, richiedendo l'idea di un essere unico di cui entrambi siano delle note o delle determinazioni, e quindi una terza idea in cui le due idee contrarie coesistano e siano, per dir così, fuse l'una con l'altra e unificate. Data questa legge del metodo dialettico, le due idee contrarie indicano la terza che deve seguirle, come la prima di esse indica la seconda: è a questa condizione, come abbiamo osservato, che la seconda può essere riguardata come un effetto della prima, e la terza come un effetto della prima e della seconda.

L'assimilazione del principio alla causa e della conseguenza all'effetto suppone, come abbiamo notato nel paragrafo precedente, che la conoscenza sia puramente a priori, e quindi che il principio primo sia stabilito anch'esso per una necessità logica. È ciò che ha luogo infatti nel sistema di Hegel. Le due idee primitive, cioè l'es-

Digitized by Google

sere e il non essere, sono dimostrate per la loro implicazione mutua Se dato l'essere è dato anche il non essere, e dato il non essere è dato anche l' essere — come segue dalla legge generale della dialettica che dato l'uno dei due contrari è dato anche l'altro — ciò prova che l'esistenza dell'essere e del non essere è logicamente necessaria, o ciò che vale lo stesso, la loro non esistenza logicamente impossibile. In effetto l'ipotesi della non esistenza dell'uno o dell'altro, dato il legame necessario che esiste tra i due, sarebbe un'ipotesi che si distruggerebbe essa stessa. Se non vi fosse l'essere, non vi sarebbe che il non essere; ciò che è impossibile perchè dato il non essere è dato anche l'essere. E viceversa, se non vi fosse il non essere, non vi sarebbe che l'essere; ciò che è pure impossibile, perchè dato l'essere è dato anche il non essere. Senza l'esistenza necessaria delle due idee primitive, i principii, in tutto il seguito delle deduzioni, non sarebbero logicamente anteriori alle conseguenze. In questo caso i principii non potrebbero assimilarsi alle cause e le conseguenze agli effetti, perchè si avrebbe altrettanta ragione di dire che l'esistenza delle entità conseguenze dipende da quella delle entità principii, che di dire che è l'esistenza delle entità principii che dipende da quella delle entità conseguenze.

Il sistema di Hegel ha, come abbiamo detto, una doppia faccia, idealismo e realismo. Come idealismo, esso spiega l'universo, considerandolo come prodotto dall'attività logica del pensiero: sotto quest'aspetto è una forma dell'antropomorfismo, come l'abbiamo riguardato nel capitolo 2°. Come *realismo*, e più propriamente come *realismo dialettico*, esso crede di scoprire ciò che A. Comte chiama il modo essenziale di produzione delle cose, identificando il nesso logico tra il principio e la consegueza al nesso ontologico tra la causa e l'effetto. Guardando il sistema dalla faccia dell'idealismo, il movimento dialettico delle idee è

Digitized by Google

il progresso del pensiero che deduce (come sarebbe in Enclide il seguito delle proposizioni che s'incatenano le une alle altre); guardando il sistema dalla faccia del realismo dialettico, il movimento dialettico delle idee è il progresso delle cose stesse che sono dedotte (come sarebbe in Enclide il seguito delle verità o dei fatti, significati dalle proposizioni successive che s'incatenano). Hegel non afferma esplicitamente, come fanno altri realisti dialettici, che il principio logico è identico alla causa e la conseguenza all'effetto. Il suo predecessore Schelling (che è anch'egli un realista dialettico) nega anche quest'identità. Come abbiamo visto in un capitolo precedente (1), la filosofia e le matematiche oltrepassano, secondo lui, il punto di vista dell'incatenamento causale; un fatto non viene spiegato (in filosofia) trovandone la causa in un altro fenomeno, ma trovando il principio donde derivano tutti i fenomeni. Hegel avrebbe aderito a questa proposizione di Schelling; nella Logica infatti (2) egli non intende per causalità che una forma particolare di successione tra fenomeni. E certamente, non si può dire che le entità che, nel realismo dialettico, procedono le une dalle altre, sono tra di loro delle cause e degli effetti, che usando le parole causa ed effetto in un senso differente dall'ordinario. La differenza più saliente è che tra le cause e gli effetti propriamente detti la successione è cronologica, mentre tra le cause e gli effetti del realismo dialettico non è che logica e metafisica (ciò che Platone e Spinoza chiamano *anteriorità e posteriorità di natura*). Un'altra differenza è che la causa e l'effetto propriamente detti sono due fenomeni distinti e separati, mentre la causa, nel senso del realismo dialettico, sussiste

(1) Cap. 2° § 20.
(2) V. *Logica* paragrafi 153-154.

Digitized by Google

nell'effetto — è, come dice Spinoza, una causa *immanente* — e l'effetto non è che la causa stessa a cui si è aggiunta una nuova determinazione; perchè in questo progresso reale delle cose che, secondo il realismo dialettico, corrisponde al progresso logico del pensiero, non vi ha, come abbiamo detto, che uno stesso e unico essere, che passa successivamente da uno stato sempre più astratto o più indeterminato a uno stato sempre più concreto o più determinato. È perciò che Schelling ed Hegel, per indicare la derivazione reale delle entità conseguenze dalle entità principii, al concetto di *causalità* preferiscono quello di *sviluppo*. Chiamandola sviluppo, essi intendono paragonarla alle fasi successive dell'esistenza di un essere (p. e. di un organismo), ma di cui le susseguenti siano condizionate unicamente dalle precedenti (e non anche da condizioni esterne, come nell'organismo), e vi sia fra queste e quelle un legame necessario, nel senso stretto della parola, cioè quello che i metafisici immaginano tra la causa efficiente (e non il semplice antecedente in una sequenza invariabile) e il suo effetto. Ma è evidente che un tale sviluppo, se esso fosse una successione cronologica, non sarebbe che una forma della causalità. Si avrebbe dunque lo stesso dritto, giacchè la mancanza della successione cronologica non fa ostacolo, a chiamare una tale derivazione reale una causazione che a chiamarla uno sviluppo. Se le entità derivate, nei sistemi di Schelling e di Hegel, possano chiamarsi effetti delle entità da cui derivano, e queste cause di quelle, non è, al postutto, che una quistione di parole. Dicendo che il realismo dialettico identifica il principio e la conseguenza alla causa (efficiente) e all'effetto, noi vogliamo dire semplicemente che esso spiega la produzione delle cose, assimilandola, come l'antropomorfismo e le altre forme della metafisica, quantunque d'una maniera più lontana, a quelle causazioni della nostra esperienza più familiare,

Digitized by Google

che sono il tipo dell'idea di causa efficiente. La quistione essenziale è se Schelling ed Hegel considerino le entità conseguenze come derivate *realmente* (cioè ontologicamente), e non soltanto dedotte, dalle entità principii. Ora non vi ha dubbio che essi non le considerino così. Schelling afferma, in propri termini, che l'assoluto *produce* le idee, e che le idee *producono* altre idee (cioè quelle che sono logicamente anteriori quelle altre che si deducono da esse) (1). Ed Hegel e gli hegeliani non parlano ripetutamente della *filiazione* delle idee (o anche delle cose corrispondenti) le une dalle altre? non dicono che un'idea viene o esce da un'altra, e che questa apporta o chiama necessariamente quella; che la Natura procede dalla Logica e lo Spirito dalla Logica e dalla Natura, come nella trinità cristiana il Figlio procede dal Padre e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio; che la dialettica (cioè la legge secondo cui le idee derivano le une dalle altre) è la forza per cui si realizza l'attività dell'idea; ecc.? Queste espressioni in verità possono anche significare il punto di vista dell'idealismo, cioè che i concetti, in cui si risolve la realtà, si seguono e s'incatenano in virtù del loro legame logico, come le proposizioni d'Euclide (e non le cose significate da queste proposizioni). Ma ciò che mostra che uno almeno dei loro significati è l'altro punto di vista del sistema, cioè il realismo dialettico, è che esse equivalgono per gli autori alle affermazioni che un'idea essendo data, è data per ciò stesso un'altra idea, che le idee si seguono e s'incatenano in un ordine necessario, ecc. Le proposizioni d'Euclide non seguono *necessariamente* alle proposizioni da cui si deducono; sono le verità o i fatti significati dalle prime

(1) V. *Filosofia e religione*, pag. 28-35.

Digitized by Google

che seguono *necessariamente* dalle verità o i fatti significati dalle seconde. Così queste affermazioni hegeliane non possono denotare il progresso del pensiero che deduce (punto di vista dell'idealismo), ma il progresso delle cose che vengono dedotte (punto di vista del realismo dialettico). Ciò che mostra pure che le espressioni hegeliane significanti una derivazione reale tra le idee designano la sequenza logica della cosa che si deduce dalla cosa da cui si deduce (e non semplicemente il legame psicologico tra i pensieri corrispondenti a questa sequenza logica) è che questa derivazione implica, secondo Hegel e i suoi, una sorta d'identità di ciò che deriva con ciò da cui deriva. Quando essi chiamano il seguito e l'incatenamento delle idee lo sviluppo, o il divenire, o il movimento dell'idea; quando dicono che un'idea passa, o si continua, o si trasforma in un'altra; quando i diversi gradi del progresso dialettico, a ciascuno dei quali *si produce*, com'essi dicono, una nuova idea e una nuova forma dell'esistenza, sono da essi riguardati come i *momenti* d'un'idea unica; quando affermano che l'essere o l'idea passa continuamente da uno stato più astratto a uno stato più concreto; essi considerano i diversi termini della serie, come abbiamo detto sopra, come degli stati successivi che attraversa uno stesso essere, di cui i precedenti condizionano e determinano necessariamente i susseguenti. Ma non sono le proposizioni o i pensieri costituenti una deduzione o un seguito di deduzioni, sono le verità o i fatti che si deducono gli uni dagli altri, che possono e devono considerarsi come una sola e stessa cosa (una sola e stessa verità, un solo e stesso fatto), che prima si concepisce in una forma più astratta e più indeterminata, e poi successivamente in forme sempre più concrete o più determinate. È questo passaggio graduale di uno stesso essere da uno stato più indeterminato a

Digitized by Google

uno stato più determinato, da uno stato più astratto a uno stato più concreto, che Hegel chiama uno sviluppo, una successione di momenti, ecc., e che noi possiamo riguardare come un incatenamento di cause e di effetti, in quanto i gradi o i *momenti* posteriori sono determinati e apportati necessariamente dai gradi o *momenti* anteriori Del resto che questo sviluppo, questa successione di momenti, questa filiazione delle idee, e, in una parola, questa derivazione reale di cui parlano gli hegeliani, non sia, almeno sovratutto, che la derivazione logica tra la cosa che si deduce e quella da cui si deduce — della quale si fa qualche cosa di obbiettivo, perchè delle cose che derivano logicamente le une dalle altre si sono fatte delle realtà obbiettive, e non delle semplici astrazioni mentali — è affermato nelle loro proposizioni che lo sviluppo logico è identico allo sviluppo ontologico, che il movimento del pensiero corrisponde al movimento della realtà, che l'incatenamento e l'ordine delle idee rappresentano l' incatenamento e l' ordine delle cose, ecc. Il Taine ha dunque, in sostanza, ben interpretato Hegel, affermando (some vedremo nel § 6°) che il suo sistema è fondato su una certa teoria della causalità, la quale consiste a riguardare come causa il principio logico e come effetto la conseguenza. Aderendo a questo concetto del Taine, noi non intendiamo altro affermare, in ultima analisi, se non che Hegel riguarda i termini o momenti successivi della serie dialettica come derivanti *realmente*, e non soltanto *logicamente*, gli uni dagli altri, e che questa derivazione *reale* è per lui la stessa derivazione *logica*, considerata obbiettivamente, cioè che essa consiste in questo che, data l'esistenza di un termine, è data perciò stesso per necessità l'esistenza di un altro termine, questa necessità essendo una necessità logica. Riguardando, come il Taine, que-

Digitized by Google

sta dottrina di Hegel per una teoria della causalità, noi vogliamo dire semplicemente che essa è un'applicazione del concetto di causalità efficiente. Essa applica questo concetto, perchè, secondo essa, l'esistenza di un termine dipende dall'esistenza di un altro termine, e questo è la condizione data la quale quello esiste e non può non esistere; ciò che, salvo l'assenza della sequenza nel tempo, è ciò che noi intendiamo per causalità. Di più perchè in questo legame tra il termine da cui un altro deriva e quest'altro che ne deriva, vi hanno i caratteri che distinguono una causazione efficiente da una semplice causazione empirica o sequenza invariabile, vale a dire: che l'effetto è spiegato dalla causa d'una maniera esauriente, cioè senza lasciare adito ancora alla domanda *perchè;* che il legame tra la causa e l'effetto, cioè la capacità che ha la prima di produrre il secondo, e il secondo di essere prodotto dalla prima, è evidente razionalmente, cioè per il semplice rapporto delle idee, e non per l'esperienza; e infine che questo legame è necessario, nel senso più stretto della parola necessità. Questi risultati sono ottenuti da Hegel, considerando i termini successivi della serie dialettica, non come semplici astrazioni mentali, ma come entità aventi un'esistenza propria e realmente distinte le une dalle altre.

La base del sistema di Hegel, come di tutti gli altri sistemi di *realismo dialettico,* è dunque questo principio: che la scienza è una deduzione progressiva, in cui si deducono sempre dei *reali* da altri *reali* (e non semplicemente dei concetti o delle proposizioni da altri concetti o altre proposizioni), affinchè il rapporto tra la premessa e la conseguenza venga assimilato a quello tra la causa e l'effetto. Se le premesse e le conseguenze non fossero dei *reali,* l'assimilazione sarebbe impossibile, perchè la causa e l'effetto sono due fatti reali, distinti e separati l' uno dall' altro. La conseguenza necessaria di questo

Digitized by Google

principio è la realizzazione delle astrazioni. Infatti questi *reali* che si deducono gli uni dagli altri non possono essere che dei concetti obbiettivati, o, parlando d' una maniera più generale, delle astrazioni realizzate. Ciò è per due ragioni: 1° Il realista dialettico non pretende di poter conoscere *a priori* e, perciò, dedurre, tutti i fatti particolari dell' esperienza, vale a dire tutti gli esseri individuali con le circostanze e gl' incidenti particolari della loro esistenza. Ciò a cui aspira la filosofia apriorista, di cui il realismo dialettico non è che una specie, è di riprodurre il contenuto stesso della scienza empirica, dandogli la forma dell' apriorità e della necessità. Ora la scienza non conosce che il generale: essa non determina i fenomeni particolari e le serie accidentali che essi compongono, ma le leggi di questi fenomeni, cioè le loro sequenze o coesistenze costanti; essa non descrive gli esseri individuali, ma le forme o i tipi costanti di questi esseri. Così il realista dialettico, e il filosofo apriorista in generale, anche quando ha l'audacia di un Hegel, non pretende di conoscere *a priori* e di dedurre che ciò che vi ha di costante nella natura, le leggi e le forme generali dell' esistenza: non sono tutti gli uomini individuali, con tutti i loro caratteri particolari e tutti gli avvenimenti, anche insignificanti, della loro vita, ch' egli può pretendere di dedurre e di conoscere *a priori*, ma l'uomo in generale, cioè i caratteri costanti del tipo umano; non tutte le cadute particolari di tutti i corpi che sono caduti nel passato o che cadranno nell' avvenire, ma la caduta dei gravi in generale, la legge o la determinazione generale del peso o della gravità. Ciò che deduce il realista dialettico sono dunque delle proposizioni astratte e generali, di cui ciascuna pone l'esistenza di una legge o forma o determinazione generale delle cose (p. e. dell' essere, del divenire, della gravità, dell'uomo, ecc). Ad ognuna di que-

Digitized by Google

ste proposizioni non corrisponde, per noi, nella realtà che una classe di oggetti o di fenomeni individuali, ciascuno coi suoi caratteri e le sue circostanze determinate: per noi, la realtà che corrisponde alla proposizione che esiste il peso, sono tutti i gravi che cadono, che sono caduti e che cadranno; la realtà che corrisponde alla proposizione che esiste l' uomo, sono tutti gli uomini che vivono, che sono vissuti e che vivranno; e così di seguito. Ma quando il realista dialettico deduce l' esistenza dell' uomo o quella del peso, egli non può intendere, per questa sua deduzione, di porre, cioè di affermare, il complesso dei singoli uomini e delle singole cadute coi caratteri particolari e le circostanze determinate con cui esistono, sono esistiti, ed esisteranno nella realtà. Ciò è perchè il reale ch'egli deduce, cioè di cui pone o afferma l' esistenza per la sua deduzione, deve essere l'*effetto* e la conseguenza necessaria dei principii da cui lo deduce. Ma l' esistenza dei singoli uomini e delle singole cadute reali, coi caratteri e le circostanze particolari della realtà, non è la conseguenza necessaria, e quindi nemmeno l' effetto, dei principii da cui deduce l'esistenza dell'uomo o quella del peso in generale. Egli ammette infatti che i singoli uomini e le singole cadute, con le circostanze determinate con cui si sono presentati e si presenteranno nell'esperienza, è impossibile di dedurli; ciò ch'egli ammette solamente che si possa dedurre è l'esistenza del tipo e della legge generale, dell' uomo e della gravità. Vi hanno dunque, secondo il realismo dialettico, due elementi nella realtà empirica, cioè nella *nostra* realtà: l' uno deducibile e perciò necessario — è l' elemento costante della natura, le leggi dei fenomeni e le forme generali degli esseri—; l'altro non deducibile e perciò contingente—è l'elemento variabile, le particolarità dei fenomeni e degli oggetti individuali, in cui queste leggi e queste forme si realiz-

Digitized by Google

zano—. L' uno di questi elementi disgiunto dall' altro non è per noi che un' astrazione, ma il realista dialettico deve considerarlo come una realtà, perchè ciò che egli deve dedurre è un reale, e questo non può essere il *nostro* reale, in cui l'elemento necessario e deducibile è mescolato con l'elemento non deducibile e contingente, e che perciò non può essere la conseguenza necessaria dei principii già stabiliti e non può, quindi, riguardarsene come l'effetto. Questo reale che egli deve dedurre non può essere dunque che l' elemento necessario e deducibile, per sè solo, astratto, cioè disgiunto, dall'altro elemento che l' accompagna nella realtà empirica, e considerato come esistente per sè in questo stato di astrattezza. È infatti questo elemento astratto che può solo riguardarsi come la conseguenza necessaria dei principii già posti, e quindi, se è una realtà e se anche essi sono delle realtà, come *effetto* di questi principii (1).

2° Come abbiamo detto nel paragrafo precedente, i reali che fanno da principii e quelli che fanno da conseguenze non possono essere che una sola e stessa realtà, che passa da uno stato più astratto o più indeterminato a uno stato più concreto o più determinato, perchè, nella deduzione, le conseguenze non fanno che porre, sotto una forma più concreta o più determinata, quello stesso che i principii avevano già posto sotto una forma più astratta o più indeterminata. Ciò implica che i principii, cioè tutti i reali che, ad un grado qualunque del processo deduttivo, fanno da premesse, non possono essere delle realtà concrete, ma astratte, cioè delle astrazioni realizzate. Risultano dunque da ciò che abbiamo detto due caratteri comuni a tutti i sistemi di realismo dialettico: l' uno che i reali che esso deduce progressiva-

(1) V. per più ampi sviluppi § 23° *Realizzazione delle astrazioni.*

Digitized by Google

mente gli uni dagli altri, non sono delle realtà concrete, ma delle astrazioni realizzate; e l'altro che queste astrazioni realizzate formano una scala di astrazione decrescente, non essendo che gli stati successivi o, come dice Hegel, i momenti, di uno stesso e unico essere, che passa gradatamente da uno stato più astratto o più indeterminato a uno stato più concreto o più determinato. Noi ritroveremo questo secondo carattere, così bene che il primo, in tutti gli altri sistemi di cui parleremo nel seguito del capitolo.

I caratteri del sistema di Hegel, come di qualsiasi altro sistema di realismo dialettico, possono dividersi in due gruppi: gli uni sono comuni a tutti i casi di questa forma di matafisica, gli altri particolari a ciascuno dei singoli casi. Questi ultimi, nel sistema hegeliano, sono le due differenze essenziali di questo sistema, cioè l'idealismo da cui in esso è accompagnato il realismo dia letteo, e la forma speciale della deduzione, che consiste a passare dalla tesi all'antitesi e poi alla sintesi, ovvero dipendono da queste due differenze essenziali. I primi sono dati dallo scopo stesso a cui mira il realismo dialettico, cioè l'identificazione del rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa efficiente e l'effetto. Noi abbiamo già parlato di alcuni di essi, quali sono, oltre alla realizzazione delle astrazioni e al passaggio graduale dal più astratto al più concreto, la necessità che la deduzione differiscaa dalla deduzione ordinaria (perchè deve essere un progresso reale del pensiero e delle cose), e che il primo principio sia stabilito a priori (affinchè i principii siano logicamente anteriori alle conseguenze, e possano quindi considerarsene come delle cause). Dobbiamo anche parlare di due altri caratteri del sistema hegeliano che sono pure comuni, come questi, ai diversi sistemi di realismo dialettico, e si spiegano anch'essi per lo scopo di questa forma di

Digitized by Google

metafisica. L'uno è l'unità di metodo, la legge costante che governa i passaggi dalle idee date ad altre idee, il ritmo immutabile del movimento dialettico, che si compie uniformemente, nel sistema di Hegel, nei tre momenti della tesi, dell' antitesi e della sintesi. Lo scopo è evidentemente una identificazione più completa del rapporto tra le premesse e le conseguenze a quello tra le cause e gli effetti. Perchè un reale possa considerarsi come la causa efficiente d'un altro reale, non basta che il primo sia seguito dal secondo per un legame necessario e intrinsicamente evidente che ha con esso, ma bisogna ancora che questa sequenza avvenga secondo una legge o una uniformità determinata, perchè anche la causazione efficiente è una causazione, e causazione vuol dire sequenza invariabile, cioè che avviene secondo una legge o una uniformità determinata. Questa condizione del metodo dialettico, perchè il nesso logico tra principio e conseguenza possa trasformarsi in un nesso ontologico fra causa ed effetto, importa naturalmente la varietà nel tempo stesso che l'unità, vale a dire la moltiplicità dei passaggi logici nel tempo stesso che una legge uniforme che governi questi passaggi. La moltiplicità dei passaggi logici si ottiene per la graduazione nella deduzione, per la esplicazione solamente graduale e progressiva delle conseguenze implicate nel primo principio. La legge costante a cui si conformano questi passaggi logici, è la legge di causazione del mondo delle astrazioni realizzate, la loro *sequenza invariabile*, per cui Hegel riguarda il metodo dialettico come la legge al tempo stesso del pensiero e delle cose. Questa moltiplicità dei passaggi logici e questa legge costante che li governa, le ritroveremo negli altri sistemi in cui all' obbiettivazione dei concetti è unito il metodo dialettico, nel senso generale che abbiamo spiegato, cioè il metodo di sco-

Digitized by Google

prire a priori, deducendoli gli uni dagli altri, questi concetti obbiettivati.

Una conseguenza diretta dell'unità di metodo, e quindi indiretta dell'identificazione del principio alla causa e della conseguenza all'effetto, è il monismo *logico* ed *ontologico,* che è anch'esso un carattere comune del realismo dialettico, La deduzione parte, in tutti i sistemi, da un primo principio unico (monismo logico); ne segue, poichè le conseguenze non sono che i principii stessi a uno stato più concreto, che tutte le astrazioni realizzate costituiscono gli stati successivi di un essere unico, che passa continuamente da uno stato più astratto a uno stato più concreto (monismo ontologico). Il monismo logico, di cui l'ontologico è una derivazione, risulta dall'uniformità di legge a cui è sottoposto il mondo delle astrazioni realizzate Essa importa che fra tutte le astrazioni realizzate vi ha un rapporto determinato che lega le une con le altre. Così una pluralità di principii egualmente primitivi e perciò senza legame l'uno con l'altro sarebbe in contraddizione con questa uniformità di legge. Queste entità di cui si facessero dei principii egualmente primitivi e senza legame l'uno con l'altro, dovrebbero essere anch'esse legate fra di loro dal rapporto costante che costituisce la legge universale. Supponiamo, p. e., che nel sistema di Hegel vi fossero più serie d'Idee indipendenti fra di loro, e per ciascuna serie un principio proprio senz'alcun legame coi principii delle altre. Tutti i termini di ciascuna serie, in quest'ipotesi, e tutte le parti, grandi e piccole, in cui ciascuna serie si divide, sarebbero fra di loro nel rapporto costante di tesi, antitesi e sintesi, ma non le diverse serie relativamente le une alle altre, nè i principii distinti che formano i punti di partenza delle serie distinte. Ciò sarebbe in contraddizione con la legge universale del mondo ideale, che tutte le idee e tutti i gruppi d'idee si dispongano

Digitized by Google

in un ordine determinato, secondo il rapporto costante di una opposizione seguita da una sintesi. Anche le diverse serie supposte e i principii supposti di queste serie dovrebbero essere uniti dallo stesso rapporto, ciò che importa una serie unica e un principio primo unico, e quindi il monismo, non solo logico, ma anche ontologico. Questo è, come abbiamo detto, un carattere comune del realismo dialettico, che ritroveremo in tutti i sistemi di cui parleremo in seguito.

Fra tutti i sistemi di realismo dialettico, quello di Hegel, quantunque ne sia l'esempio più illustre, almeno nella filosofia moderna, è il meno proprio ad indicarci chiaramente in che consista l'essenza di questo tipo di metafisica. Ciò è per diverse ragioni, che noi possiamo ridurre a tre: 1°. La realizzazione degli universali è inviluppata in questo sistema nella dottrina che le cose sono dei concetti, e presentata come una conseguenza dell'identità dell'essere e del pensiero; ciò che non solo dissimula il vero perchè di questa realizzazione, ma potrebbe anche far credere che l'identità dell'essere e del pensiero è essenziale nel realismo dialettico. 2°. La *deduzione* di Hegel è così difforme dalla vera deduzione, che si comprende appena come l'autore abbia potuto considerarla come tale. Ciò può avere per risultato di nasconderci che il carattere essenziale del metodo di questa metafisica è di essere o piuttosto di pretendere di essere una deduzione, vale a dire ciò che i logici chiamano con questo nome. Inoltre potrebbe farci credere che l'identità dei contrari e le altre particolarità della dialettica hegeliana siano dei caratteri essenziali di questo metodo, che noi dobbiamo attenderci di ritrovare in tutti gli altri sistemi analoghi. 3°. Hegel non afferma esplicitamente il principio fondamentale del suo sistema, cioè l'identità del rapporto logico fra il principio e la conseguenza col rapporto ontologico fra la causa e l'effetto.

Digitized by Google

Per queste ragioni saranno per noi più istruttivi gli altri sistemi: quello del Taine, a cui ora passeremo, sarà forse il più istruttivo di tutti. perchè la sua *deduzione* è la deduzione dei logici, e perchè egli espone della maniera più netta la teoria della causalità che è la base del realismo dialettico.

§ 4. Non vi ha dubbio che Taine consideri l'astratto e generale come una realtà sussistente per se stessa. Egli parla continuamente di *cose generali*, che corrispondono alle idee e nomi generali. (1) Un'idea astratta e generale è ciò che corrisponde, nel nostro pensiero, a una cosa astratta e generale nella realtà; è a questa che deve aggiustarsi, è essa che è il suo oggetto (2). O piuttosto, siccome tutte le nostre idee non sono che immagini di sensazioni, e noi non abbiamo, a parlar propriamente, idee astratte e generali, sono i nomi generali che corrispon-

(1) *Intellig.* 2ª parte l. 4° c. 1° in princ.: « Sin qui non abbiamo considerato che le cose particolari e la conoscenza che ne prendiamo; ci resta a considerare le cose generali e le idee che ne abbiamo. Perchè vi hanno delle cose generali, cioè delle cose comuni a molti casi o individui; sono dei caratteri o gruppi di caratteri . . . . . acqua designa un gruppo di caratteri che s'incontra sempre lo stesso in un'infinità di liquidi . . . . bere designa un gruppo di caratteri che s'incontra sempre lo stesso in un'infinità d'azioni... È così per le altre parole del dizionario; ciascuna designa un carattere o gruppo di caratteri che si presenta o può presentarsi in molti casi o individui naturali. Ecco un nuovo oggetto di conoscenza. Come vi hanno in noi dei pensieri che corrispondono ai casi e individui particolari, così vi hanno in noi dei pensieri che corrispondono ai caratteri generali; si chiamano idee generali. » V. pure la stessa opera. 2ª ed. t. 1° p. 5, 29, 67. t. 2° p. 257, 261, 400, 401, ecc. (Nella più parte di questi luoghi, come nel luogo citato, le *cose generali* sono opposte agli oggetti individuali).

(2) *Intellig.* 2ª ed t. 2° p. 240, 244 - 245, 249, 261, 262, 302, 307, 333, 417, ecc.

Digitized by Google

dono alle cose astratte e generali, e le rappresentano, o, come dice il nostro autore, le sostituiscono, nel nostro pensiero (1). Sono questi nomi, non le pretese idee astratte, che ci rendono presenti le cose generali (2): un nome generale (p. e. albero o poligono) e la cosa astratta e generale corrispondente formano una *coppia*, tale che il primo termine tiri dietro di sè, faccia apparire, il secondo termine (3). Se un nome si applica a tutti gl'individui d'una classe, è perchè designa il carattere astratto presente in tutti questi individui, ed è legato con lui: esso equivale alla vista, che non possiamo avere, di questo carattere astratto (4). Alla presenza dinnanzi a noi di una qualità generale nasce in noi una tendenza a nominare ed un nome (5); tutte le volte che la cosa astratta e generale è presente negli oggetti, il nome è

(1) *Intellig.* t. 1° 21-22, 25-26, 28, 36-37, 50, 56. 66, 71. t. 2° 232, 243. 244-245, 266, ecc.

(2) *Intellig.* t. 1° l. 1° c. 3° n. IV.

(3) *Intellig.* l. 1° c. 1° n· IV, c. 2° n. 1. ecc.

(4) *Intellig.* 2ª parte l. 4° c. 1° § 1° n. 11: « Pertanto se esse (le percezioni e rappresentazioni sensibili degl'individui d'una classe) lo evocano (il nome), è grazie a ciò che tutte hanno in comune, e non grazie a ciò che ciascuna d'esse ha di proprio; pertanto ancora se esso le evoca, è grazie a ciò che tutte hanno di comune e non grazie a ciò che ciascuna di esse ha di proprio; per conseguenza in fine esso è attaccato a ciò che tutte hanno di comune e a ciò solamente. Ora questo qualche cosa è appunto il carattere astratto, lo stesso in tutti gl'individui della classe. È dunque a questo carattere, e a questo carattere solo, che il nome, mentalmente inteso o pronunziato, corrisponde; ciò che si esprime dicendo che il nome designa e significa il carattere. Di questa maniera il nome equivale alla vista, esperienza o rappresentazione sensibile, che non abbiamo e non possiamo avere, del carattere astratto presente in tutti gli individui simili. Esso la rimpiazza e fa lo stesso ufficio ».

(5) *Intellig.* t. 1° p. 34, p. 56.

Digitized by Google

presente nel nostro spirito, tutte le volte che essa è assente, esso è assente; così sostituisce la sua esperienza o la sua rappresentazione che ci sono impossibili (1). Noi

(1) *Intellig.* l. 1° c. 2° IV: « Esso (il nome) corrisponde alla qualità comune e distintiva che costituisce la classe e che la separa dalle altre, e corrisponde solamente a questa qualità; tutte le volte che essa è presente, esso è presente, tutte le volte che essa è assente, esso è assente; esso è destato da essa, e non è destato che da essa. Di questa maniera è il suo rappresentante mentale, e si trova il sostituto d'una esperienza che ci è interdetta. Esso tiene luogo di quest'esperienza, fa il suo ufficio, le equivale—Artificio ammirabile e spontaneo della nostra natura: noi non possiamo percepire nè mantenere isolate nel nostro spirito le qualità generali, sorta di filoni preziosi che costituiscono l'essenza e fanno la classificazione delle cose; e tuttavia per uscire dalla grossa esperienza bruta, per apprendere l'ordine e la *struttura interiore* del mondo, (la strutttura interiore del mondo, perchè esso si compone, come di vari strati, di astrazioni realizzate più o meno astratte), bisogna che noi le ritiriamo dalla loro ganga, e le concepiamo a parte. Noi ricorriamo a un sotterfugio, associamo a ciascuna qualità astratta e generale un piccolo avvenimento particolare e complesso, un suono, una figura facile a immaginare e a riprodurre; e rendiamo l'associazione si esatta e si stretta che ormai la qualità non possa apparire o mancare nelle cose, senza che il nome apparisca o manchi nel nostro spirito, e reciprocamente. La coppia così formata rassomiglia a questi strumenti di fisica e di chimica che, per un debole effetto sensibile, uno spostamento d'aghi, una variazione di tinta, mettono alla portata dei nostri sensi delle decomposizioni di sostanze o delle variazioni di correnti poste fuori della portata dei nostri sensi..... Similmente, quaado si tratta d'una qualità generale, di cui non possiamo avere nè esperienza nè rappresentazione sensibile, noi sostituiamo un nome alla rappresentazione impossibile..... Per questa equivalenza (tra il nome e la rappresentazione) i caratteri generali delle cose arrivano alla portata della nostra esperienza.....»

Digitized by Google

non abbiamo esperienza o percezione delle cose astratte e generali considerate ciascuna isolatamente (1); ma esse non esistono al di là di questo mondo come le Idee di Platone secondo la più parte degl' interpreti (2). Sono quali forme viventi mescolate alle cose (3); costituiscono la porzione uniforme e fissa dell'esistenza dispersa e successiva (4), i soli elementi che siano da per tutto gli stessi e rinascano sempre gli stessi (5); come gl'individui e gli avvenimenti, in cui esse esistono, sono delle forme dell'esistenza, e non differiscono dagl'individui e dagli avvenimenti che perchè sono delle forme più stabili e più diffuse (6). Per indicare l'esistenza per sè delle cose astratte e generali e al tempo stesso la loro inerenza nelle cose concrete e partirolari, Taine dice, come Platone, che quelle sono *presenti* in queste o altre

(1) V. oltre i l. cit. nelle note 4 p. 77 e 1 p. 78, *Intellig.* l. 1° c. 2° n. 1 in fine, n. II in princ., n. IV in princ., e c. 3 n. IV in principio e in fine.

(2) V. *Intellig.* 2° 300-302, luogo che riporteremo in una nota seguente.

(3) *Saggi di critica e di Storia, Prefazione:* Le qualità e situazioni generali che fanno e disfanno le civiltà, e di cui la nostra vita effimera non è che un fiotto nella loro corrente, ci appariscono « non come formule astratte, ma come forze viventi mescolate alle cose, da pertutto presenti, sempre agenti, vere divinità del mondo umano, che danno la mano al di sotto di esse ad altre potenze padrone della materia come esse lo sono dello spirito, per formare tutte insieme il coro invisibile di cui parlano i vecchi poeti, che circola a traverso le cose, e per cui vive e palpita l'universo eterno ». Qui le cose astratte e generali non sono solamente sostantificate, ma quasi personificate.

(4) V. *Intell.* 2° p. 236, luogo che riporteremo in una nota seguente.

(5) V. *Intellig.* 2° p. 301, il luogo che riporteremo nella nota.....

(6) V. lo stesso luogo indicato nella nota precedente.

Digitized by Google

espressioni equivalenti (1); che vi sono *incluse* o *contenute* (2); che ne sono delle *porzioni* o dei *frammen-*

(1) V. *Intellig.* t. 1° p. 36 e 37, t. 2° p. 232, 236, 237, 238, 239, 240, 245, 249, 257, 295. 297, 301, 309, 311, 312, 319, 348. 486, 487, 489, 490, *Filos. class.* p. 367, *Posit. ingl.* p. 144, 145, ecc. Notiamo le espresioni: « i caratteri generali sono gli abitanti più diffusi della natura » e « hanno il più largo posto nella scena dell'essere (v. *Intellig.* 2° p. 237, 1° riportato in una nota seg.); i caratteri comuni « sono molto più diffusi nello spazio » che i caratteri che persistono in un essere particolare (*Intellig.* t. 2° p. 238); questi *estratti* (noi diremo *astratti*) « presenti in molti punti del tempo e dello spazio » (t. 2° p. 240); più un carattere è generale e astratto, « più occupa posto, e lega individui nella natura » (p.249); dei caratteri più generali « che universalmente diffusi sotto svisamenti diversi » (p.257); nella natura un carattere, « è sempre annegato in una folla d'altri » (p. 319); « dei dati generali, cioè diffusi in territori esteriori molto vasti » (*Posit. ingl.* p. 144); « dei dati universali, cioè diffusi su tutto il territorio del tempo e dello spazio » *(ibid.)*. Notiamo pure sotto un'altro punto di vista: *Intelligenza* t. 2° p. 393; gli assiomi affermano che « se il primo dato s'incontra in qualche parte e *notevolmente nella natura*, il secondo dato non può mancare d'incontrarvisi » (perchè infatti un'astrazione realizzata, essendo sussistente per se stessa, non potrebbe incontrarsi anche fuori della natura ?)—In alcuni dei luoghi indicati le cose astratte e generali non si dicono presenti (o assenti) nelle cose concrete e particorari, ma in altre cose pure astratte e generali, ma meno delle prime. E in effetto la relazione tra il più astratto e il meno astratto in cui il primo inerisce, non potrebbe essere diversa che quella tra l'astratto ed il concreto.

(2) V. *Intellig.* t. 2° p. 269, 309, 392, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 412, 415, 417, 418, 425, 466, 483, 487, *Posit. ingl.* p. 116, 125, 132, 140, 144, 145, *Filos. clas.* p. IX, ecc. Ripetiamo la stessa osservazione della nota precedente, cioè che nei luoghi indicati l'autore dice le cose astratte e generali *incluse o contenute* (o altre espressioni equivalenti) tanto negli oggetti concreti o particolari quanto in altre cose pure astratte e

Digitized by Google

ti (1); che sono gli *elementi* (2), i *semplici* (3), i *componenti* (4), e le cose i *composti* che ne risultano (5); ecc.

---

generali (ma meno della prima). Nelle note seguenti ci dispenseremo di ripetere l'osservazione analoga; basterà di dire ora in generale che l'autore si serve, com'è naturale, delle stesse espressioni per indicare sia la relazione dell'astratto al concreto sia quella dal più astratto al meno astratto di cui il primo si dice che è una nota (quando si riguardano come semplici concetti).

(1) V. *I filos. class.* c. X p. 250, 3ª ed.: « Il tutto è soggetto o sostanza, le parti sono attributi o qualità.... sempre e da per tutto ove si trova, l'attributo è una qualità, un astratto, una porzione del soggetto. Questa pietra è pesante, la materia è estesa, questa pianta vegeta, il sole è brillante; in tutte queste frasi l'attributo è un membro separato dal soggetto. L'estensione è una porzione del tutto che si chiama materia; il peso è una porzione del tutto che si chiama pietra; la vegetazione è una porzione del tutto che si chiama pianta; lo splendore è una porzione del tutto che si chiama sole ». *L'Intellig.* t. 1º p. 22 ed. 2ª: « La cifra aritmetica non sostituisce la cosa intera con tutte le sue qualità e caratteri, ma solamente la sua quantità e il suo numero »; sostituisce solamente « qualche cosa dell' oggetto immaginato, cioè a dire un frammento, un estratto ». P. 25-26: Il nome generale « è astratto perchè designa un estratto, cioè una porzione d'individuo, la quale si ritrova in tutti gl'individui del gruppo..... esso è generale perchè è astratto; conviene a tutta la classe, perchè l'oggetto designato non essendo che un pezzo, può ritrovarsi in tutti gl'individui della classe.... Ecco una coppia d'una specie nuova (la coppia fra il nome e l'astratto designato), poichè il suo secondo termine non è un oggetto di cui possiamo avere percezione ed esperienza, cioè a dire un fatto intero e determinato, ma una porzione di fatto, un frammento ritirato per forza e per arte daltutto naturale a cui appartiene e senza di cui non potrebbe sussistere » *(senza di cui non potrebbe sussistere*, perchè le astrazioni realizzate non esistono che nella natura, per conseguenza, nelle cose concrete). Possiamo noi avere l'esperienza, percezione

Digitized by Google

Questi *elementi* non ricevono un' esistenza fittizia dall'astrazione; essi esistono per sè stessi, ma nelle cose;

---

o rappresentazione sensibile di questo frammento staccato e isolato?... » T. 2° p. 483: « Per ragione esplicativa s'intende uno o più caratteri del soggetto, inclusi in esso come un frammento iu un tutto, più astratti e più generali di esso, e che essendo legati essi stessi all'attributo, legano l'attributo al soggetto. Ciò torna a dire che l'attributo non è legato al soggetto stesso tutto intero, ma ad uno o più caratteri astratti e generali del soggetto ». P. 487: Un attributo che un soggetto ha comune con un altro soggetto « appartiene a questa porzione del nostro soggetto che si compone di caratteri presenti in esso e nel secondo soggetto, cioè a dire comuni all'uno e all'altro, cioè a dire infine generali. Donde segue pure che appartiene solamente a una porzione del nostro soggetto, in altri termini a un frammento, a un estratto, a un astratto incluso nel nostro soggetto ». V. a. *Intellig.* t. 1° p. 21, t. 2° p. 239, 309, 402, 404, 489, *Posit. ingl.* p. 116. 117, 128, 130, 131. ecc.

(2) *Intell.* p. 2ª l. 4. c. 2. § 1, 11 (2ª ed. t. 2. pag. 402-404): « Del gruppo di caratteri che costituiscono un corpo terrestre, Newton non ne avea conservato che uno, la proprietà di essere una massa in rapporto con un'altra massa; egli aveva eliminato il resto. Del gruppo di caratteri che costituiscono un pianeta egli non ne avea conservato che uno, la proprietà di essere una massa in rapporto con un'altra massa; egli aveva pure eliminato il resto. Egli aveva dunque liberato *(dégagé)* dai due gruppi una proprietà astratta e generale, più astratta e più generale che ciascuno di essi, contenuta in ciascuno di essi come una parte in un tutto, come un frammento in un insieme, come un elemento in una somma. Invece di legare come i suoi predecessori il peso al primo gruppo totale, e la tendenza centripeta al secondo gruppo totale, egli legava il peso e la tendenza centripeta a un elemento che si trovava lo stesso nei due. Per quest'esempio evidente vediamo in che consiste il dato intermediario che ci fornisce la ragione d'una legge. Essendo dato l'oggetto sottomesso alla legge, è uno dei suoi caratteri, un carattere compreso nel gruppo

Digitized by Google

ciò vuol dire che ciascun elemento non esiste solo ma in unione ad altri elementi, insieme ai quali costituisce

---

dei caratteri che lo costituiscono, un carattere incluso in esso, più astratto e più generale che esso, in breve un estratto da estrarre ». Se si spiegasse la legge di gravità, « si libererebbe *(on dégagerait)* nel corpo che gravita un carattere più astratto e più generale ancora che la gravitazione.... quest'ultimo carattere esplicativo avrebbe gli stessi tratti e la stessa situazione che gli altri. Sarebbe dunque come gli altri una porzione, un elemento, un estratto del precedente, (cioè della proprietà generale dei corpi a cui Newton ha legato la gravitazione), e si troverebbe come gli altri nel precedente in cui è incluso ». *Posit. ingl.* § 11, III: Con la definizione della sfera (o di un altro oggetto qualunque) « si riduce un dato infinitamente complesso a due elementi. (I due attributi che entrano nella definizione sono dunque gli *elementi* dell'oggetto definito). Si trasforma il dato sensibile in dati astratti.... Vi ha in fuori della definizione molte maniere di fare riconoscere l'oggetto... Solamente queste designazioni non sono delle definizioni.... esse non riducono la cosa ai suoi fattori, non la ricreano sotto i nostri occhi, non mostrano la sua natura intima e i suoi elementi irriduttibili,.. Vi ha una definizione in ciascuna scienza; ve ne ha una per ciascun oggetto. Noi non la possediamo da per tutto, ma la cerchiamo da per tutto. Noi siamo pervenuti a definire il movimento dei pianeti per la forza tangenziale e l'attrazione che lo compongono... Noi lavoriamo a trasformare ciascun gruppo di fenomeni in alcune leggi, forze o nozioni astratte. Noi ci sforziamo di attingere in ciascun oggetto gli elementi generatori, come li attingiamo nella sfera... e in tutti i composti matematici » — V. pure *Pos. ingl.* § 11 II pagina 115, § 11, VI p. 131, § 11, VII p. 134-136 (luoghi citati in note seguenti), § 11, V pag. 127, *Intellig.* 2ª ed. t. 2. p. 392, 405, 407, ecc. — Come gli astratti in generale sono gli *elementi* delle cose concrete, così tra gli astratti stessi i più astratti (i meno comprensivi) sono gli elementi dei meno astratti (i più comprensivi), in modo che, decomponendo gli elementi stessi nei loro elementi, si giunge infine ad elementi primi, indecomponibili. *Posit.*

Digitized by Google

questi *composti* che si chiamano cose. L' astrazione non fa che considerare ciascun elemento a parte, cioè

---

ingl. § *II VII-VIII p. 137-147:* Trovate queste coppie d'astratti che si chiamiano leggi della natura, « noi pratichiamo su loro la stessa operazione che sui fatti (cioè di ridurle ai loro elementi)... Quantunque più astratte, esse sono ancora complesse Esse possono essere decomposte e spiegate... Vi ha luogo per loro come per i fatti, di cercare gli elementi generatori in cui possono risolversi.... e l'operazione deve continuare sinchè si sia giunti ad elementi assolutamente semplici, cioè tali che la loro decomposizione sia contradittoria... Vi hanno dunque degli elementi indecomponibili.... Possiamo noi conoscere questi elementi primi? Per mio conto, io lo penso, e la ragione ne è che essendo degli astratti, essi non sono situati al di fuori dei fatti, ma compresi in essi, in modo che non si ha che a ritirarneli. Ben più, essendo i più astratti, cioè i più generali di tutti, non vi hanno fatti che non li comprendano e da cui non si possa estrarli. Sì limitata che sia la nostra esperienza, noi possiamo dunque attingerli, ed è secondo quest'osservazione che i moderni metafisici d'Alemagna hanno tentato le loro grandi costruzioni. Essi hanno compreso che vi hanno delle nozioni semplici, cioè degli astratti indecomponibili, che le loro combinazioni generano il resto, e che le regole delle loro unioni o delle loro contrarietà mutue sono le leggi prime dell'universo.... Se qualcuno raccogliesse le tre o quattro grandi idee a cui mettono capo le nostre scienze, e i tre o quattro generi d'esistenza che riassumono il nostro universo.... se in seguito, isolando gli elementi di questi dati, mostrasse che essi devono combinarsi come sono combinati e non altrimenti; se provasse infine che non vi hanno altri elementi e che non ve ne possono essere altri, egli avrebbe abbozzato una metafisica senza usurpare *(empiéter)* sulle scienze positive...» V. pure *I filos. class.* Prefaz. p. IX-X 3ª ediz., in cui è ripetuto lo stesso concetto che nell'ultimo tratto citato, aggiungendo che « tale è l'idea dello natura esposta da Hegel ».

(3) V. *Posit. ingl.* § 11, II (luogo citato nella nota seguente).

Digitized by Google

solo; sceverandolo dagli altri elementi con cui è unito; essa e l'induzione, che non è che una specie di astrazione

---

e § 11, VII (luoghi citati in una nota seg. di questo paragrafo e nel paragr. 6°, testo).

(4) *Posit. ingl.* § 11 II (p. 115-116): « Ogni conoscenza consiste dapprima a legare o addizionare dei fatti. Ma ciò terminato, una nuova operazione comincia, la più feconda di tutte e che consiste a decomporre questi dati complessi in dati semplici. Una facoltà magnifica apparisce... io voglio dire l'*astrazione*, che è il potere d'isolare gli elementi dei fatti e di considerarli a parte. I miei occhi seguono il contorno d'un quadrato, e l'astrazione ne isola le due proprietà costitutive, l'eguaglianza dei lati e degli angoli. Le mie dita toccano la superficie d'un cilindro e l'astrazione ne isola i due elementi generatori, la nozione di rettangolo e la rivoluzione di questo rettangolo intorno ad uno dei suoi lati preso come asse..... Da per tutto altrove è lo stesso. Sempre un fatto o una serie di fatti può essere risoluto nei suoi componenti. È questa decomposizione che si reclama allorchè si domanda quale è la natura d'un oggetto. Sono questi componenti che si cercano allorchè si vuol penetrare nell'interiore d'un essere. Sono essi che si designano sotto i nomi di forze, cause (*causes* nel senso del realismo dialettico), leggi, essenze, proprietà primitive. Essi non sono un nuovo fatto aggiunto ai primi; ne sono una porzione, un estratto; sono contenuti in essi, non sono altra cosa che i fatti stessi. Non si passa, scoprendoli, da un dato a un dato differente, ma dallo stesso allo stesso, dal tutto alla parte, dal composto ai componenti. Non si fa che vedere la stessa cosa sotto due forme, prima intera, poi divisa; non si fa che tradurre la stessa idea da un linguaggio in un altro, dal linguaggio sensibile in linguaggio astratto ».

(5) V. *Posit ingl.* § 11, II (il luogo citato nella nota precedente), § 11. III (il luogo citato nella nota 2 p. 82), § 11, VII, (il luogo che citeremo nel parag. 6° testo), *Intellig.* 2ª ed. t. 2° p. 292-293, p. 474, ecc. I fenomeni o oggetti particolari, essendo composti di elementi astratti, sono delle cose *complesse*:

Digitized by Google

consistono ad *estrarre*, a *ritirare*, a *staccare*, a *separare*, dalle cose questi elementi e le loro coppie che chiamiamo leggi (perchè una legge non è, come vedremo, che una coppia di astratti), ad *isolarli*, a *metterli a parte*, a *metterli a nudo*, ecc. per la *eliminazione* o *espulsione* o *separazione*, ecc. degli altri elementi con cui coesistono. (6)

---

v. *Posit. ingl.* § 11, II (il luogo citato nella nota precedente), § 11, III (il luogo citato nella nota 2 p. 82), § 11, VI (il luogo che citeremo nella nota seguente), § 11, VII (che citeremo in una delle note seg.). *Intellig* t. 2° p. 240, ecc. Gli astratti stessi decomponendosi in elementi più astratti, sono pure *complessi* — v. *Posit. ingl.* § 11 VII (il luogo citato nella nota 2 p. 82)—o *composti*—v. *Posit. ingl.*, *ibid*, il luogo che citeremo nel paragr. 6°—: i meno astratti o meno generali sono *più complessi* che i più astratti o più generali — v. *Intellig.* t. 2° p. 237 e 418.—Per conseguenza le cose che noi chiamiamo reali (e le astrazioni in cui esse si risolvono meno le più astratte di tutte) sono dei *gruppi* o delle *riunioni* di astratti—v. *Intellig.* p. 2ª l. 4° c. 2° § 1, II (il luogo citato nella nota 2 p. 82), *Posit. ingl.* § 11, VI (luogo che citeremo nella nota seguente), *Intellig.* p. 2ª l. 4° c. 3° § 111, III (un soggetto distinto, p. e. questo parallelogrammo, o anche il parallelogrammo in sè, è « una somma o riunione di caratteri »), *Intellig.* p. 2ª l. 4° c. 2° III (un carattere astratto non si trova che in un caso o individuo particolare « cioè in una compagnia di altri caratteri »), ecc.—Un fatto è un *gruppo fittizio* e *un ammasso arbitrario* (perchè gli elementi, cioè gli astratti, che lo compongono non sono uniti che accidentalmente) *Posit. ingl.* § 11. VII. Un fatto è ancora *(Posit. ingl. ibid.)* « una sovrapposizione di leggi » (perchè una legge è una coppia di astratti, cioè di entità reali, e un fatto è dovuto al concorso di più leggi).

(6) *Intellig.* t. 2. p. 256 «... separare *(démiler)* il tipo reale e costante che fa ciascun specie, ciascun genere, ciascuna famiglia, ciascun ordine, ciascuna classe» (il *tipo* si distingue dalla specie, dal genere, ecc., e li *fa* per la sua presenza in tutti gli individui della specie, del genere, ecc.) *Intellig.* 263 : L'unità di

Digitized by Google

Per indicare questa operazione, al termine *astrazione* il Taine ne preferisce uno nuovo, *estrazione* (7), perchè il

---

ciascun mucchio di pietre « non è che un carattere generale dell'oggetto, e questo carattere può essere liberato *(dégagé)*, ritirato, messo a parte per i processi ordinari, cioè a dire per mezzo di un nome, e in generale per mezzo di un segno. Ben più, non ve ne è più facile a mettere a parte, perchè tutti gli oggetti lo presentano ». *Intellig.* t. 2. 271-273 : « Ciascuno di questi limiti, superficie, linea o punto, è un carattere del corpo, carattere isolato per astrazione, considerato a parte, e di più generale, cioè comune a molti corpi, o a dir meglio universale, cioè comune a tutti i corpi. Noi lo stacchiamo e lo notiamo per mezzo di simboli . . . . . A questi elementi così rappresentati aggiungetene un altro, il movimento; esso s' incontra pure nella più parte dei corpi che percepiamo; si può dunque staccarnelo ». *Intellig.* t. 2 p. 294 : « Ecco delle leggi; ciascuna di esse consiste in una coppia di caratteri generali e astratti che sono legati. Da un lato questa proprietà d'essere del ferro e d'essere esposto all'umidità, dall'altro la nascita di questo composto chimico che si chiama ruggine; da un lato la suprema durezza e dall'altro la proprietà di essere un cristallo di carbonio puro... è visibile che tutti questi dati sono dei caratteri generali, cioè a dire comuni a un numero indefinito d'individui o di casi; che tutti questi dati sono dei caratteri astratti, cioè degli estratti, considerati a parte..... » P. 417: « l'intermediario esplicativo (cioè la ragione d'una legge) si è sempre mostrato a noi come un carattere o una somma di caratteri *inclusi* nel primo dato della coppia (cioè della legge), *più generali* di esso se si considerano a parte, *accessibili* alle nostre prese poichè sono compresi in esso, e separabili da esso per i nostri processi ordinari di isolamento e di estrazione — Una volta che, l'intermediario è separato *(démelé)* e rappresentato nello spirito da un'idea corrispondente, si fa in noi un lavoro intensivo che si chiama dimostrazione...» *I filos. class.* Prefaz. 3ª ed. p. IX : « Ma allo stesso tempo se ne può concludere contro i positivisti che le cause non sono un mondo misterioso e inaccessibile, che esse si riduconó a delle leggi, tipi o qualità dominanti,

Digitized by Google

primo, per l'uno che ne fa il concettualismo, ha perduto il significato suggerito dalla sua etimologia, cioè di trar

---

che possono essere osservate direttamente e in se stesse, che sono racchiuse negli oggetti, che pertanto si può estrarnele, che le prime avendo la stessa natura delle ultime possono essere come le ultime separate *(dégagées)* per astrazione dai fatti che le contengono, che l'assioma primitivo (cioè la coppia di astratti più generale) è compreso in ciascun avvenimento che esso causa, come la legge del peso è compresa in ciascun avvenimento che essa produce » (le cause sono per Taine, come spiegheremo in seguito, gli astratti e le loro coppie). *I filos. class.* 3ª ed. p. 163-164: « Io ho tracciato un triangolo *particolare, determinato, contingente, peribile,* A B C, (le astrazioni realizzate sono generali, indeterminate, necessarie, eterne) per fermare la mia immaginazione e precisare le mie idee. Io ho estratto da esso il triangolo in generale; perciò non ho considerato in esso che delle proprietà comuni a tutti i triangoli e non ho fatto su di esso che delle costruzioni che potrebbero convenire a tutti i triangoli. Analizzando queste proprietà generali e queste costruzioni generali, io ne ho estratto una verità o rapporto universale e necessario (l'eguaglianza degli angoli a due retti). Io ho ritirato il triangolo generale compreso nel triangolo particolare; ciò che è un'astrazione. Io ho ritirato un rapporto universale e necessario contenuto nelle proprietà generali della costruzione generale; ciò che è ancora un'astrazione... » *Posit. ingl.* § II, II 117: « in questa operazione (l'astrazione), che è evidentemente fruttuosa, invece di andare da un fatto ad un altro, si va dallo stesso allo stesso; invece di aggiungere un'esperienza a un'esperienza, si mette a parte qualche porzione della prima » *Posit. ingl.* § 11 VI (pagine 131-133): « Resta l'induzione, che sembra il trionfo della pura esperienza. Ed è appunto l'induzione che è il trionfo dell'astrazione. Quando io scopro per induzione che il freddo causa la rugiada, o che il passaggio dallo stato liquido allo stato solido produce la cristallizzazione, io stabilisco un rapporto tra due astratti. Nè il freddo, nè la rugiada, nè il passaggio dallo stato liquido allo stato solido, nè la cristalizzazione non esistono

Digitized by Google

fuori dagli oggetti qualche cosa che già esisteva in essi. Così egli chiama le cose generali degli *estratti* (8),

---

in sè (vale a dire isolatamente). Sono delle porzioni di fenomeni, degli estratti di casi complessi, degli elementi semplici racchiusi in insiemi più composti. Io ne li ritiro e li isolo; isolo la rugiada presa in generale da tutte le rugiade locali, temporanee, particolari, che io posso osservare; isolo il freddo preso in generale da tutti i freddi speciali, variati, distinti, che possono prodursi fra tutte le differenze di tessitura, tutte le diversità di sostanza, tutte le ineguaglianze di temperatura, tutte le complicazioni di circostanze. Io congiungo un antecedente astratto con un conseguente astratto, e li congiungo, come mostra lo stesso Mill, per mezzo di separazioni, di soppressioni, di eliminazioni. Io espello dai due gruppi che li contengono tutte le circostanze adiacenti; distinguo *(démêle)* la coppia nell' accerchiamento che l' offusca; stacco, per una serie di comparazioni e di esperienze, tutti gli accidenti parassiti che si sono incollati con essa, e finisco così per metterla a nudo. Io ho l'aria di considerare venti casi differenti, e nel fondo non ne considero che uno solo; ho l'aria di procedere per addizione, e insomma non opero che per sottrazione. Tutti i processi dell'induzione sono dunque dei mezzi di astrarre, e tutte le opere dell'induzione sono dunque dei legami di astratti ». *Intellig.* t. 2º p. 319 : « Tutti questi metodi (i metodi induttivi di Mill) hanno ricorso allo stesso artifizio, che è l'eliminazione o l'esclusione dei caratteri che non sono il carattere cercato. Sia un carattere conosciuto; esso è accompagnato, seguito e proceduto da dieci altri. Quale o quali di questi dieci sono legati alla sua presenza, in modo che la sua presenza basti perchè essi siano dati come compagni, antecedenti e conseguenti? Tutta la difficoltà e tutta la scoverta sono lì. Per risolvere la difficoltà e per operare la scoverta, bisogna eliminare, cioè escludere, fra i dieci quelli che non sono legati di questa maniera alla sua presenza. Ma siccome effettivamente non si può escluderli, e nella natura il carattere cercato è sempre annegato in una folla d'altri, si riuniscono dei casi che, per la loro

Digitized by Google

dando a questo termine un significato pressochè identico a quelli di *porzione* o di *frammento: estratto* equivale al fondo ad *astratto*, ma indica che quest' astratto esiste già nelle cose, e l'astrazione non fa che considerarlo isolatamente. Quando il Taine parla di astrazione, egli non dà a questo termine o ai termini analoghi il significato ordinario, perchè egli non ammette delle idee astratte

---

diversità, autorizzano lo spirito a espellere questa folla. Si cercano degl'indizi che ci permettano di distinguere il carattere cercato e i caratteri parassiti..... L'espulsione fatta, non resta d'innanzi a noi che il carattere cercato » —V. a. *Intellig.* t. 1º p. 25-26 (luogo citato nella nota 1 p. 81), *Intellig.* p. 2ª l. 4º c. 2º § 1. II, e *Posit. ingl.* § 11. VIII (luoghi citati nella nota 2 p. 82). *Posit. ingl.* § 11. II (luogo citato nella nota 4 p. 85), *Posit. ingl.* § 11, IV pag. 125, *Filos. class*, ed. 3ª p. 363, 364, 365, 367, 368. *Intellig.* ed. 5ª p. 9-10, *Intellig.* ed. 2ª t. 1º p. 29, p. 57, t. 2. p. 249, 292, 300, 302, 311, 312, 392, 401, 405, 412, 474, 490. ecc.

(7) V. *Posit. ingl.* § II, VIII e *Intellig.* t. 2. p. 403 (citati in nota 2 p. 82), *Int* 2º p. 417, e *Filos. class.* IX e 163 (citati nella nota prec.), *Int.* t. 1. 57, t. 2. p. 263, 271, 273, 292, 300, 302, 333, 392, 401, 405, 474, ecc.

(8) *Intellig.* t. 2. pag. 240 « Se in questo fascio (di caratteri, la cui persistenza fa l'individuo) si omettono tutti i tratti personali, il residuo è la razza, vale a dire un carattere presente in quest'individuo e in molti altri. Un estratto di questo residuo è la specie, vale a dire un carattere presente in molte razze, Un estratto di quetto estratto è il genere, vale a dire un carattere presente in molte specie; e così di seguito . . . . . A questi estratti o residui, presenti in molti punti del tempo e dello spazio, corrispondono in noi dei pensieri d'una specie distinta e che noi chiamiamo idee generali e astratte ». V. a. *Intellig.* 1º 22 e 1º 25 e 2º 487, citati in n. 1 p. 81, *Intellig.* p. 2ª l. 4 c. 2. § 1, II, citato in n. 2 p. 82, *Posit. ingl.* § 11, II, citato in n. 4 p. 85, *Posit. ingl.* § 11, VI e *Intell.* 2º 294, citati nella n. penult. e *Intell.* t. 1º p. 28, t. 2º p. 302, p. 418, ecc.

Digitized by Google

nè quindi una facoltà di astrarre, ma semplicemente, come abbiamo visto, dei nomi generali e un'associazione di questi nomi con le cose generali. Questa è un'altra prova che dimostra che tutte le espressioni con cui egli attribuisce agli astratti un'esistenza isolata, cioè per sè, devono prendersi nel senso più rigoroso, perchè questa esistenza isolata non avendola, secondo lui, nel nostro pensiero, non potrebbero averla altrove che nella realtà. Per denotare le sue astrazioni realizzate il Taine aggiunge, come Platone, al nome della classe corrispondente delle parole indicanti che il carattere o gruppo di caratteri, che, secondo lui, è il vero oggetto designato da un nome di classe, deve considerarsi come esistente per se stesso separatamente dagli altri caratteri con cui è unito nei diversi individui della classe: egli dice, p. e. il poligono puro, l'albero in generale (1), il miriagono intelligibile (opposto al miriagono sensibile) (2), l'unità pura o astratta (opposta al dito o al sasso visibile) (3), il triangolo astratto, il ferro in sè (4), il parallelogrammo in sè (5), il triangolo generale (6), ecc. si noti l'analogia con le espressioni platoniche—; il poligono puro, l'albero in generale, ecc. significa: il gruppo dei caratteri comuni a tutti i poligoni,

---

(1) *Intellig.* 1° 26-27.

(2) *Intellig.* 1° 67: « Noi poniamo da un lato il miriagono intelligibile e l'idea precisa che gli corrisponde, dall'altro il miriagono sensibile e l'immagine confusa che gli corrisponde ».

(3) *Intellig.* 2° 265-266.

(4) *Intellig.* 2° 301-302.

(5) *Intellig.* 2° 485: « La stessa analisi, se invece di un soggetto individuale, come questa goccia di pioggia o questo parallelogrammo, si considera un soggetto più o meno generale, come il parallelogrammo in sè o l'acqua in generale ».

(6) *Filos. class.* 3ª ed. p. 164.—v. nota 6 p. 86.

Digitized by Google

a tutti gli alberi, ecc, esistente per se stesso, senza i caratteri particolari a questo o a quel poligono, a questo o quell'albero, ecc. (1). Il poligono puro, l'albero in generale, ecc. è uno in se stesso, presente allo stesso tempo, senza moltiplicarsi e senza dividersi, in tutti i poligoni particolari, in tutti gli alberi, ecc. (2). Noi abbiamo visto infatti che a un'idea o a un nome generale corrisponde, secondo Taine, una *cosa generale* — ricordiamo ch'egli suole contrapporre le cose generali e gl'individui (3) — e una cosa astratta è allo stesso tempo per lui una cosa generale, p. e. il triangolo astratto, il freddo e la rugiada isolati, il poligono *puro* (cioè astratto o isolato), il parallelogrammo *in sè* (cioè ancora astratto o isolato) equivalgono al triangolo *gene-*

(1) *Int.* 1. 26-27 (p. 1ª l. 1. c. 2. 11): « Il poligono puro è una figura a molti lati senza che questi lati facciano un numero (cioè quattro, cinque, sei, ecc.); ciò che esclude ogni esperienza e rappresentazione sensibile . . . . . l'albero in generale ha un'altezza, un fusto, delle foglie, senza avere tale altezza, tal fusto, tali foglie ».

(2) V. *Saggi di crit.* e *di stor. Prefaz.* (luogo citato nella nota 3 p. 79). *Intellig.* t. 1. p. 25-26) (citato nella n. 1 p. 81), t. 2. p. 232 (citato nella nota 1 p. 76), p. 240. (citato nella nota 8 p. 90), p. 244-245 (citato nella nota 4 p. 77), p. 236-237, 301, 309, 401, ecc.

(1) P. e., indipendentemente dai luoghi citati nella n. 1 p. 76, nell'*Intellig. t. 1. p. 28.* « Un miriagono è un poligono di dieci mila lati. Impossibile d' immaginarlo, anche colorato e particolare, a più forte ragione generale e astratto » (per provare che il vero oggetto designato da un nome generale è irrapresentabile); e nel t. *2. p. 272-273*: La tabella e il punto e la linea segnati in essa con la matita « sono delle cose sensibili e particolari, ma che sostituiscono dei limiti assolutamente astratti e generali » (cioè la superficie *in sè*, la linea *in sè* e il punto *in sè*). V. a. *Filos. class.* pag. 163-164 (il luogo citato nella n. 6 p. 86) e *Intellig.* t. 2. p' 485 (citato nella nota 5 p. 91).

Digitized by Google

rale (1), al freddo e alla rugiada *presi in generale* (2), al poligono *in generale* (3), al parallelogrammo *soggetto generale* (4); ciò implica che vi è una sola entità astratta per tutti gl'individui del genere, e non altrettante quanti vi sono individui. Che più soggetti hanno lo stesso attributo, significa che la stessa entità astratta, *eadem numero*, è presente allo stesso tempo, pur restando una e *la stessa*, in molti soggetti distinti (5); le entità astratte

(1) V. *Filos. class.* p. 163-164, cit. nella nota 6 p. 86.

(2) V. *Posit. ingl.* § 11, VI, nella nota 6 p. 86.

(3) V. *Intellig.* 1. 26-27, cit. nella nota 1 p. 92.

(4) V. *Intellig.* 2. 485, nella nota 5 p. 91.

(5) *Intellig.* t. 2. p. 264: « Osserviamo dunque una serie di oggetti o d'avvenimenti, avendo cura di non considerare in ciascuno di essi che la sua capacità d'entrare come componente in una collezione. Perciò omettiamo di partito preso tutti i suoi altri caratteri; dopo questa separazione, una fila di pioppi, un seguito di suoni, ogni altra fila o seguito cessa di essere una fila di pioppi, un seguito di suoni, un seguito o fila di oggetti o di avvenimenti determinati; essa non è più che un seguito, fila o serie di uni o di unità. Ora, a questo punto di vista, *tutti gli uni sono lo stesso uno e tutte le serie di uni sono la stessa serie;* perchè i caratteri che distinguono gli individui gli uni dagli altri e le serie le une dalle altre essendo stati esclusi, gl'individui non possono essere più distinti gli uni dagli altri, e le serie non possono essere più distinte le une dalle altre ». — Ecco come dimostra gli assiomi che se a due grandezze eguali si aggiungono due grandezze eguali le somme sono eguali, e se da due grandezze eguali si tolgono due grandezze eguali i resti sono eguali: *Intellig.* p. 2ª l. 4. § 11. IV. « Sia una collezione d'individui simili, tal gregge di montoni, o una collezione d'unità astratte, tal gruppo mentale d'unità pure, figurate agli occhi per mezzo d'uno stesso segno tracciato più volte.... compariamo una di queste collezioni con un'altra collezione analoga, e facciamo corrispondere, col pensiero o altrimenti, un primo oggetto della pri-

Digitized by Google

« queste creatrici immortali » sono « sole stabiliti a traverso l'infinità del tempo che spiega e distrugge le loro

---

ma con un primo oggetto della seconda, un secondo con un secondo, e così di seguito, sinchè una delle due sia esaurita. Due casi si presentano—Ovvero le due collezioni sono esaurite insieme; allora il numero dei montoni è lo *stesso* nel primo e nel secondo gregge, il numero delle unità è lo *stesso* nel primo e nel secondo gruppo, nel qual caso si dice che le due grandezze sono *eguali*. *Eguaglianza significa dunque presenza dello stesso numero*. — Ovvero l'una delle due collezioni è esaurita avanti l'altra; allora il numero dei montoni è differente nel primo e nel secondo gregge; il numero delle unità è differente nel primo e nel secondo gruppo; in questo caso si dice che le due grandezze sono ineguali *Ineguaglianza significa dunque presenza di due numeri differenti* (Questa frase e quella corrispondente sull'eguaglianza sono state scritte in corsivo da me; le altre parole, sia nel tratto precedente che in quello che segue, dallo stesso autore. La parola *stesso* è scritta in corsivo per indicare che deve intendersi nel senso più rigoroso possibile). — Ora per questa sorta di grandezze noi possiamo provare l'assioma (il primo). Siano due grandezze eguali a cui si aggiungono delle grandezze eguali. Secondo l'analisi precedente, ciò significa che la prima collezione contiene un certo numero d'individui o d'unità, che le se ne aggiunge un certo numero, che la seconda contiene lo *stesso* numero d'individui o d'unità che la prima, che le se ne aggiunge lo *stesso* numero che alla prima, che nei due casi lo stesso numero è aggiunto allo stesso numero, e che pertanto le due collezioni finali contengono lo stesso numero aggiunto allo stesso numero, vale a dire *lo stesso numero totale* d'individui o d'unità, donde segue, secondo la definizione (*eguaglianza significa* ecc.) che le due somme o grandezze finali sono delle grandezze eguali. (Come ho osservato nel *Saggio 1*, questa dimostrazione suppone che per *lo stesso numero* s'intenda un numero astratto, un'entità, che, una in se stessa, sia presente allo stesso tempo in tutte le collezioni che perciò ci appariscono numericamente eguali. Se la parola *stesso* non dovesse intendersi in questo senso stretto, essa si-

Digitized by Google

opere, sole *indivisibili* a traverso l'infinità dell'estensione, che disperde e moltiplica i loro effetti » (6); quando sco-

---

gnificherebbe *eguale*, e allora la pretesa dimostrazione non sarebbe che la più aperta petizione di principio. La stessa osservazione vale per la dimostrazione seguente dell'altro assioma).—Similmente, siano due grandezze eguali, da cui si tolgono due grandezze eguali: secondo la stessa analisi, ciò significa che la prima collezione contiene un certo numero d'individui o d'unità, che le se ne toglie un certo numero, che la seconda contiene lo *stesso* numero d'individui o d'unità che la prima, che le se ne toglie lo *stesso* numero che alla prima, in modo che nei due casi lo stesso numero è diminuito dello stesso numero, e che, pertanto, le due collezioni finali contengono lo stesso numero diminuito dello stesso numero, vale a dire *lo stesso numero restante* d'individui o d'unità; donde segue ancora secondo la definizione, che i due resti o grandezze finali sono delle grandezze eguali. Dalle grandezze artificiali passiamo alle grandezze naturali. (Qui l'autore passa a dimostrare gli assiomi per le grandezze geometriche, come sopra ha fatto per le aritmetiche: omettiamo questo tratto, perperchè non è una prova diretta di ciò che abbiamo asserito nel testo).. .. Che il lettore prenda la pena d'esaminare l'artificio di questa prova (di tutta la dimostrazione). Per il pensiero, e con la confermazione ausiliaria dei fatti sensibili, noi facciamo corrispondere, membro a membro, due grandezze artificiali (cioè due collezioni di unità), o facciamo coincidere, elemento ad elemento, due grandezze naturali (due grandezze geometriche — ciò si riferisce alla parte omessa—); se questa corrispondenza o questa coincidenza sono assolute, l'idea d'eguaglianza nasce in noi. Noi veniamo di assistere alla sua nascita, e scorgiamo il suo fondo; essa racchiude un elemento più semplice, e si riduce all'idea dello *stesso*; in effetto, a un certo punto di vista, omissione fatta di ciò che bisogna omettere (cioè astraendo dagli altri *elementi* differenti dalla quantità) le due grandezze divengono *la stessa*. Per conseguenza, al punto di vista inverso, addizione fatta di ciò che bisogna aggiungere (cioè unendo alla quantità altri *elementi*

Digitized by Google

priamo una legge per mezzo d'un'induzione, abbiamo l'aria di considerare venti casi differenti, ma in realtà non ne

---

differenti da essa) la stessa grandezza si trasforma in due grandezze *eguali*. Togliete alle due grandezze i loro tratti distintivi, alle due grandezze artificiali eguali la proprietà d'appartenere a due collezioni distinte, alle due grandezze naturali eguali la proprietà di avere delle posizioni distinte; esse divengono *la stessa grandezza*. Reciprocamente, prendete due volte la stessa grandezza, e attaccatela volta per volta a due collezioni distinte o a due posizioni distinte; essa si trasformermerà in *due grandezze eguali*».

Ecco ora la dimostrazione dell'*assioma* che ogni fatto o legge ha una *ragione esplicativa*. Dopo il tratto citato nella nota 1 p, 81 *Intellig. t. 2. p. 483*, (che io prego il lettore di rileggere) l'autore continua: « Per dimostrare questa proposizione (cioè che un attributo più generale del soggetto non è legato al soggetto tutto intero, ma ad uno o più caratteri astratti e generali del soggetto), analizziamo a vicenda l'attributo e il soggetto. Noi abbiamo detto che l'attributo (essendo più generale del soggetto) è comune al soggetto e ad altri. Ciò significa che esso è lo *stesso* nel soggetto e in altri (La parola *stesso* scritta in corsivo qui e nel seguito è scritta così nel libro stesso del Taine). Così la caduta, la struttura chimica, il peso sono gli stessi nella nostra goccia di pioggia e nelle sue vicine. Così l'eguaglianza dei lati opposti è la stessa in questo parallelogrammo e in tutti i parallelogrammi, nel parallelogrammo ad angoli retti e nel parallelogrammo i cui angoli non sono retti. Pertanto dire che il soggetto possiede un attributo comune ad esso e ad altri, è dire che altri soggetti, reali o possibili, possiedono lo *stesso* attributo che esso. L'eguaglianza dei lati opposti è la stessa nel mio parallelogrammo e in quest'altro; la struttura chimica è la stessa nella mia goccia di pioggia e in quest'altra. In altri termini presa in sè, omissione e soppressione fatta dei soggetti distinti in cui risiede, l'eguaglianza dei lati opposti del mio parallelogrammo si confonde con l'eguaglianza dei lati opposti dell'altro, e la struttura chimica della mia goccia di pioggia si confonde con la struttura chimica dell'altra, come tal triangolo, staccato dal

Digitized by Google

consideriamo che un solo (perchè è *la stessa* legge, cioè *la stessa* coppia di entità astratte, che si manifesta in tutti

---

posto che occupa, e trasportato per sovrapposizione su tale altro, coincide e si confonde assolutamente con esso (In una parola, ciascuna di queste due entità astratte, *eguaglianza dei lati opposti* e *struttura chimica d'una goccia di pioggia*, è una sola e stessa cosa, presente l'una in tutti i parallelogrammi e l'altra in tutte le gocce di pioggia).—Ora consideriamo il soggetto. Ciò che noi chiamiamo un soggetto, un soggetto distinto, è una somma o riunione di caratteri che non si ritrovano tutti e rigorosamente gli *stessi* in alcun altro, per quanto simile s'immagini. Questa goccia di pioggia, anche se le si suppone una forma, un volume, una temperatura, una struttura interna esattamente le stesse che alla sua vicina o alla seguente, possiede inoltre dei caratteri che non possiede nè la sua vicina nè la seguente, cioè la sua situazione nel tempo rapporto ai suoi precedenti e nello spazio rapporto ai suoi dintorni.... La stessa analisi se invece di un soggetto individuale, come questa goccia di pioggia o questo parallelogrammo, si considera un soggetto più o meno generale, come il parallelogrammo in sè o l'acqua in generale..... l'acqua comparata al mercurio, come il parallelogrammo comparato all'esagono regolare, è un soggetto distinto, che, essendo distinto, possiede forzatamente, come questa goccia di pioggia, uno o più caratteri per cui si distingue da ogni altro soggetto più o meno simile a cui è comparato—Eccoci giunti a questa conclusione che il nostro soggetto essendo distinto da un altro soggetto *non è lo stesso* e possiede nondimeno lo *stesso* attributo. Rimpiazziamo i termini per la loro definizione. Soggetto distinto significa somma o riunione di caratteri di cui uno o alcuni sono assenti nell'altro soggetto; è a questa somma o riunione che direttamente o indirettamente l'attributo appartiene. Di là tre ipotesi, e tre ipotesi solamente. Ovvero l'attributo appartiene direttamente alla somma dei caratteri riuniti; ovvero le appartiene indirettamente, sia appartenendo a questa porzione della somma che si compone dei

Digitized by Google

questi casi) (7). Ogni carattere o gruppo di caratteri, comune ad una classe, è *uno* come un individuo o un av-

---

caratteri assenti nell'altro soggetto, sia appartenendo all'altra porzione. Ora le due prime ipotesi sono contraddittorie. In effetto, da una parte, l'attributo non può appartenere alla porzione della somma che si compone dei caratteri assenti nel secondo soggetto; perchè allora non apparterrebbe al secondo soggetto, poichè questi caratteri vi mancano; ora, per definizione, gli appartiene. D'altra parte, l'attributo non può appartenere alla somma dei caratteri riuniti; perchè allora non apparterrebbe al secondo soggetto, poichè questa riunione vi manca; ora, per definizione, gli appartiene. Queste due supposizioni essendo escluse, non resta che la terza. Donde segue che l'attributo appartiene a questa porzione del nostro soggetto che si compone di caratteri presenti in esso e nel secondo soggetto, cioè comuni all'uno e all'altro, cioè infine generali. Donde segue pure che appartiene solamente a una porzione del nostro soggetto, in altri termini a un frammento, a un estratto, a un astratto incluso nel nostro soggetto; ciò che si doveva dimostrare. » (Ripeterò l'osservazione fatta nel *Saggio 1*. Questa dimostrazione suppone che un attributo generale, cioè comune a molti soggetti distinti, sia un'entità unica, presente allo stesso tempo in tutti questi soggetti distinti. Perchè infatti le due prime ipotesi (cioè che l'attributo appartiene alla somma dei caratteri riuniti di uno dei due soggetti, o che appartiene alla porzione di questa somma che si compone dei caratteri assenti nell'altro soggetto) sono, secondo l'autore, contraddittorie? Perchè lo stesso attributo non potrebbe appartenere una volta alla somma dei caratteri riuniti del primo soggetto, e un'altra volta alla somma dei caratteri riuniti del secondo soggetto? ovvero in un caso ai caratteri differenziali del primo soggetto, e nell'altro caso ai caratteri differenziali del secondo soggetto? Perchè si suppone che quest'attributo è un'entità unica, *eadem numero*, e che per conseguenza sarebbe impossibile che appartenesse simultaneamente a più cose, o meglio a più entità, distinte, come per servirmi di una comparazione

Digitized by Google

venimento particolare; non differisce da essi che per la sua stabilità e la sua diffusione in molti soggetti distinti. È perciò che non vi ha niente di sorprendente se si trovano a un carattere generale dei compagni, dei precursori e dei successori, come se ne trovano a un individuo particolare o a un avvenimento momentaneo. Ciascuno dei caratteri generali essendo *uno* come ciascuno degl'individui e degli avvenimenti particolari, noi dob-

---

volgare, sarebbe impossibile che la *stessa* moneta, *eadem numero*, si trovasse simultaneamente nella mia tasca e nella vostra).

Per mezzo dell'assioma dimostrato della *ragione esplicativa* l'autore dimostra il principio dell'induzione (cioè che un carattere generale indica sempre la presenza d'un altro carattere generale a cui è legato). Riportiamo anche questa dimostrazione: « Un carattere generale è un attributo, *lo stesso* in molti sog« getti distinti. Ora, secondo l'assioma (della *ragione esplicativa)*, esso appartiene, non direttamente a tale o tal soggetto distinto, ma indirettamente a tutti *per l'intermediario di una porzione che loro è comune*, e che, a questo titolo, è un carattere generale; dimodochè esso suppone la presenza d'un altro carattere generale a cui appartiene; così la sua presenza basta per garentirci la presenza di quest'altro. Di più, quest'altro a cui esso appartiene è generale; in altri termini ecso gli appartiene *in non imposta qual soggetto, qual ambiente, qual luogo, qual momento;* in altri termini ancora la presenza di quest'altro basta per trascinare e pertanto per garentirci la sua presenza. Così, in generale la presenza dell'uno, quello che ci è già conosciuto, basta per garentirci la presenza dell'altro, quello che ci è ancora sconosciuto e che cerchiamo di riconoscere *(demêler)* » *Intellig. t. 2. pagina 489.*

Io devo avvertire il lettore che l'ultimo tratto citato e quello precedente *(cioè* la dimostrazione dell'assioma della *ragione esplicativa)* sono stati soppressi e sostituiti da altri nella 4. edizione.

(6) *Filos. class.* 3ª ediz. pag. 368.

(7) *Posit. ingl.* § 11, VI, citato nella nota 6 a pag. 86.

Digitized by Google

biamo attenderci a trovare a quelli, come a questi, dei contemporanei, dei precedenti, dei seguiti, delle particolarità, delle proprietà personali (1). Se la narura è sottoposta a leggi generali, se vi hanno delle sequenze e delle coesistenze costanti tra i fenomeni (fatto che dovrebbe sorprenderci, perchè noi possiamo immaginare benissimo un mondo assolutamente caotico, senza alcun ordine, senza alcuna legge), ciò è perchè vi hanno delle *coppie* di entità astratte, vale a dire certe entità astratte sono in un rapporto di sequenza o di coesistenza con certe altre: ogni entità astratta essendo *una* in se stessa ed essendo presente in tutta una classe di cose o di fenomeni, se essa è accoppiata con un'altra entità astratta pure *una* in sè stessa e suscettibile di essere presente in tutta una classe di cose o di fenomeni, ne seguirà che dapertutto ove si troverà la prima si troverà necessariamente anche la seconda con cui essa è acccoppiata, e la coppia di entità astratte, presente in un'infinità di coppie di esistenze fenomenali, ci apparirà come una sequenza o coesistenza uniforme, una legge, di fenomeni. Se ogni uomo è mortale, se questa legge non soffre alcuna eccezione, è perchè l'uomo *astratto* è unito alla mortalità *astratta*, e per conseguenza da per tutto dove si troverà il primo, porterà con sé la seconda; se riscaldando i metalli essi costantemente si dilatano, è perche il riscaldamento del metallo *in sè stesso* (cioè astratto) è unito alla dilatazione del metallo *in sè stessa* (cioè astratta), e per conseguenza dapertutto dove sarà presente il primo trascinerà con sè la seconda; una legge della natura è dunque una coppia di astratti, o piuttosto il suo *fenomeno;* l'unità

(1) *Intellig.* t. 2. p. 301-302 (luogo che riporteremo nella nota seguente).

Digitized by Google

della coppia apparisce come uniformità di rapporti tra fenomeni, come l'unità di ciascun astratto, isolatamente considerato, apparisce come uniformità di fenomeni, isolatamente considerati, cioè come identitá specifica, generica, ecc. (1). Come gli altri realisti dialettici, il Taine

---

(1) *Intellig.* 2ª ed. t. 2. p. 236-237 «... vi hanno dei caratteri comuni la cui presenza moltiplicata e ripetuta lega tra loro i diversi individui della classe. Questi caratteri sono la porzione uniforme e fissa dell'esistenza dispersa e successiva, e ciò solo basterebbe a far comprendere l'interesse che abbiamo a separarli *(les dégager)* ed apprenderli. Ma la loro importanza si fa notare ancora meglio per un altro tratto. Non siamo noi che li creiamo per la comodità del nostro pensiero; non sono dei semplici mezzi di classare, degli strumenti di mnemotecnia. Non solo essi esistono in fatto, fuori di noi, e spesso ben al di là della corta portata dei nostri sensi e delle nostre congetture; ma ancora essi sono efficaci. Ciascuno di loro, per sè stesso e per sè solo, ne trascina con sè un altro che è il suo compagno, il suo antecedente o il suo conseguente, e fa con esso una coppia che si chiama una legge.... i caratteri generali sono, non solo gli abitanti più diffusi, ma anche gli attori più importanti della natura: oltre il più largo posto, essi hanno sulla scena dell'essere la prima parte e la più decisiva azione». *Intellig.* t. 2. pagina 257 : Per certe classi «l'idea generale acquisita corrisponde a una cosa effettivamente generale, cioè a un gruppo di caratteri che si trascinano o tendono a trascinarsi l'un l'altro, quali si siano gl'individui e le circostanze in cui l'uno di essi è dato.» P. 293 : «Nella natura i caratteri generali non sono staccati gli uni dagli altri; qualunque sia quello che noi abbiamo notato, non manchiamo mai di trovarlo legato a qualche altro. Difatti l'uno trascina l'altro o almeno tende a trascinarlo. Ora è il primo che trascina il secondo, ora è il secondo che trascina il primo, ora è ciascuno di essi che trascina l'altro. In tutti questi casi i due caratteri formano una *coppia*, e questa coppia si chiama una legge» P. 308 : «... un carattere, preso a parte, ha un'influenza; per sè

Digitized by Google

riguarda le astrazioni realizzate come le cause delle cose e al tempo stesso come la sola realtà. Le cause dei

---

stesso e per sè solo, ne trascina qualche altro contemporaneo, antecedente o conseguente; basta che esso sia dato, perchè uno o più altri siano dati. » P. 312 : Nel metodo induttivo che Mill chiama *di differenza*, si prendono due casi, il primo in cui il carattere conosciuto (il primo termine della coppia) è dato, il secondo in cui non è dato. « Poichè per la sua sola presenza, esso (il carattere conosciuto) ne introduce un altro sconosciuto, quando sarà assente non l'introdurrà; quest'altro che avrebbe introdotto mancherà, e, per tanto, non si troverà nel secondo caso » Pagina 300-302 : « .... qualunque siano i due caratteri, simultanei o successivi, momentanei o permanenti, il legame per cui il primo trascina, provoca o suppone il secondo come contemporaneo, conseguente o antecedente, non è che una particolarità del primo considerato solo e a parte. S'intende per ciò ch'esso ha. per se stesso, la proprietà d'essere accompagnato, seguito o preceduto dall'altro; ecco tutto. In altri termini, basta che esso esista perchè l'altro sia il suo compagno, il suo precursore o il suo successore. Dacchè esso è dato, alcun'altra condizione non è richiesta; le circostanze possono essere qualunque, ciò non importa. Che esso sia dato in tale o tale individuo, con tale o tal gruppo di altri caratteri, in tale o tal luogo o momento, ciò è indifferente; la proprietà che esso ha non dipende nè dalle circostanze. nè dall'individuo, nè dal gruppo circostante degli altri caratteri, nè dal luogo nè dal momento; preso a parte e in se stesso, isolato per l'astrazione, estratto dai diversi ambienti in cui si trova, esso possiede questa proprietà. È perciò che in qualunque ambiente venga trasportato, esso la conserva con sè. Se la ha sempre e da per tutto, è perchè la ha da sè stesso e per sè solo; se la ha senza eccezione, è perchè la ha senza condizione. Se tutti i triangoli racchiudono una somma di angoli uguale a due retti, è perchè il triangolo astratto ha la proprietà di racchiudere una somma di angoli uguale a due retti. Se tutti i pezzi di ferro sottoposti all'umidità si arruginiscono, è perchè il ferro preso a

Digitized by Google

fatti particolari sono i fatti generali, cioè le leggi, da cui si deducono (2), o in altri termini, i dati complessi

---

parte, in se stesso (cioè il ferro in sè, il ferro astratto), e sottoposto all'umidità presa a parte, in se stessa (all' umidità astratta), possiede la proprietà dl arruginirsi. Se la legge è universale, è perchè essa è astratta. Niente di sorprendente in questa costituzione delle cose. Non è più strano di trovare dei compagni, dei precursori e dei successori a un carattere generale che di trovarne a un individuo particolare o a un avvenimento momentaneo. Senza dubbio, nello sparpagliamento infinito e il flusso irrimediabile dell'essere, questa sorta di caratteri sono i soli elementi che siano da per tutto *gli stessi* e rinascano sempre *gli stessi;* ma essi non esistono in fuori degl'individui e degli avvenimenti come voleva Platone (interpretato alla maniera ordinaria), nè in un mondo altro che il nostro; perchè essi sono i caratteri degli avvenimenti e degl'individui che compongono il nostro mondo. Come gl' individui e gli avvenimenti, essi sono delle forme dell'esistenza, e non differiscono dagl'individui e dagli avvenimenti che perchè sono delle forme più stabili e più diffuse. A questo titolo, noi dobbiamo attenderci a trovare anche ad essi dei contemporanei, dei precedenti, dei seguiti, delle particolarità, delle proprietà personali, e per riuscirvi, non si ha che ad osservarli per se stessi e a parte.—È appunto in ciò che consiste la difficoltà. Perchè come osservare a parte un carattere che, essendo un estratto, non s'incontra e non può incontrarsi che in un caso o individuo particolare, vale a dire in una compagnia di altri caratteri? Come fare per istudiare nella natura il *ferro in sè* esposto all'*umidità in generale*, e per costatare che, in questo stato di astrazione, esso ha per conseguenza la *ruggine in generale?* Come fare per separare *(demêler)* il *triangolo astratto* che non è nè scaleno nè isoscele nè rettangolo, per misurare i suoi *angoli astratti* che non sono nè eguali nè ineguali, e per costatare che, in questo stato strano, la loro somma è uguale a due retti? » (L'autore mostra che gli artifici del metodo induttivo e del deduttivo sono destinati a risolvere

Digitized by Google

dell' esperienza hanno per cause gli elementi semplici, cioè gli astratti, in cui si risolvono (3); l' astrazione è

---

questa difficoltà). P. 399-401: « Quando tra due dati possibili o reali abbiamo costatato un legame, accade spesso che questo legame si spieghi, e possiamo allora, non solo affermare che i due dati sono legati, ma anche dire perchè sono legati. Tra i due dati che fanno coppia, se ne trova un altro intermediario che, essendo legato da una parte al primo e da un'altra parte al secondo, provoca per la sua presenza il legame del secondo e del primo... Niente di più importante che questo dato intermediario, poichè è esso che, per la sua inserzione fra i due dati, *li salda in una coppia* Bisogna cercare in che esso consiste.... Vi ha già un caso in cui sappiamo tutto ciò, quello degli oggetti individuali sottoposti a a leggi conoscinte. Per esempio, Pietro è mortale, queste due rette tracciate su questa tabella e perpendicolari a una terza sono parallele: ecco delle coppie di dati in cui il primo membro è un oggetto individuale, particolare, determinato, non generale. Di più questi oggetti sono sottoposti a leggi conosciute; noi sappiamo che tutti gli uomini, nel numero dei quali è Pietro, sono mortali, che tutte le rette perpendicolari a una terza, nel numero delle quali sono le nostre due rette, sono parallele. Ora, in questo caso, l'intermediario esplicativo che lega all'oggetto individuale la proprietà enunciata è il primo termine d'una legge generale: se Pietro è mortale, è perchè è uomo, e ogni uomo è mortale; se le nostre due rette sono parallele, è perchè sono perpendicolari a una terza, e tutte le rette perpendicolari a una terza sono parallele. Ma *uomo* è un carattere incluso in Pietro, estratto da lui, più generale che lui; similmente *perpendicolari a una terza* è un carattere incluso nelle nostre due linee, estratto da esse, più generale che esse. Donde si vede che, nel caso degli oggetti individuali sottoposti a leggi conosciute, l'intermediario che lega a ciascun oggetto la proprietà enunciata è un carattere incluso in esso, più astratto e più generale di esso, comune ad esso e ad altri analoghi, e che, *trascinando per la sua presenza la proprietà enunciata, la porta con sè in ciascuno*

Digitized by Google

la facoltà di scoprire i principii (4); la sorgente degli esseri è un sistema di leggi (cioè di coppie di astratti) (5);

---

degl'individui a cui appartiene. » (L'autore mostra in seguito che la stessa è la natura dell'intermediario esplicativo, « quando si tratta, non più di legare una proprietà a un oggetto individuale, ma di legare una proprietà a una cosa generale. ») *Posit. ingl.* § 11 V p. 130 (e *Intellig.* t. 2. p. 393): Poichè negli assiomi i due dati (cioè i due astratti che l'assioma mette in rapporto) « sono tali che il primo racchiude il secondo, noi stabiliamo per ciò stesso la necessità della loro unione: *da pertutto ove sarà il primo esso porterà il secondo*, poichè il secondo è una parte di esso, ed esso non può separarsi da sè ».—V. pure *Posit. ingl.* § 11, VI (citato nella nota 5 a p. 93), *Intellig.* 2ª ed. t. 2º pag. 294 e p. 319 (citati nella nota 6 a p. 86), p. 483 (citato nella nota 1 a p. 81), pag. 486-487 (nel luogo che contene la dimostrazione dell'assioma della ragione esplicativa) e p. 489 (citati nella nota 5 a p. 93), *Posit. ingl.* § 11, VII p. 136 (che citeremo in una nota seguente), *Intellig.* ed. 5ª t. 1º p. 9-10 (che citeremo in nota nel § seg.). *Intellig.* ed. 2ª t. 2º p. 296-297, 307, 309-311, 415-416, 490, ecc.

(2) V. *Filos. class.* 3ª ed. p. VIII-IX e cap. XIV, *Posit. ingl.* § 11, IV, ecc.

(3) *Posit. ingl.* § 11, VII (p. 134-139) — Per conseguenza gli astratti in cui il concreto si decompone, ne sono, secondo il Taine, non solo gli *elementi*, ma anche i *fattori:* v. *Intellig.* t. 2º p. 392, *Posit. ingl.* pag. 120 (§ 11, III, luogo citato nella nota 2 a p. 82), pag. 138 ecc. Questa causalità degli astratti, e quindi la loro realizzazione, è pure implicata in certe proposizioni come queste: le ragioni dell'orbita che la terra descrive intorno al sole, sono dei caratteri che, inclusi nella terra, le *prescrivono* questa curva (*Intellig.* t.2º p. 409), o la *conducono* su di essa (p. 416); le ragioni per cui un numero è divisibile per 9, o per cui il poligono contiene una comma di angoli retti eguale al doppio dei suoi lati meno quattro, sono dei caratteri che, inclusi negli elementi del numero o del poligono, *obbligano* il primo a lasciarci dividere per 9 (*Intell.* t. 2º p. 410) e il secondo a contenere quella somma di angoli retti (p. 412); ecc.

Digitized by Google

il mondo scoverto dall'esperienza trova la sua ragione come la sua immagine nel mondo riprodotto dall'astrazione (6) Considerando gli astratti come cause delle realtà concrete (ed anche come cause gli uni degli altri, *v.* § *seguente*), il Taine ci dà la prova più evidente della esistenza per sè che loro attribuisce: evidentemente egli non potrebbe riguardare delle proposizioni o delle semplici astrazioni mentali come *le cause* dei fatti reali o di altre proposizioni o astrazioni mentali, di cui esse non sono che *le premesse logiche*. Un'altra prova dell'esistenza per sè che il Taine atttibuisce agli astratti, è che essi sono, secondo lui, il vero essere, mentre il concreto non è che un'apparenza (7). La scienza lavora a ridurre il mondo dei fenomeni ad alcuni elementi astratti (8), a *trasformare* i fatti concreti in astrazioni (9); la natura è, nel suo fondo sussistente, un sistema di leggi (e non semplice ha per sorgente un sistema di leggi) (10); l' osservazione sensibile non ci dà di essa che un'idea illusoria; dobbiamo risolvere il mondo dell'esperienza negli astratti

---

(4) *Posit. ingl.* § 11, I.

(5) *Filos. class.* 3ª ed. p. IX.

(6) *Filos. class.* p. X.

(7) Per *apparenza* non dobbiamo però intendere un semplice fenomeno subbiettivo. Si tratta del concetto *metafisico* (cioè inimmaginabile e contradittorio) di *apparenza obbiettiva*, quale si trova p. e. in Hegel o in Platone V. Suppl. B, IX.

(8) V. *Posit. ingl.* p. 122, p. 135 (§ 11. VII, luogo che riporteremo nella terza nota dopo questa), *Filos. class.* p. 368 (che riporteremo nel § 5°), ecc.

(9) V. *Posit. ingl.* p. 121 (§ 11, III, luogo riportato nella nota 2 a p. 82) e *Filos. class.* p. 362 (luogo che riporteremo nel § 5°).

(10) *Posit. ingl.* § 11, VIII, p. 147 (che citeremo in nota nel § 6°) e *Intellig.* 5ª ed. t. 1° p. 9-10 (che citeremo nella nota 1ª del § 5°).

Digitized by Google

e nelle loro coppie (che si chiamano leggi) per passare dall'apparenza alla verità (1). Il mondo, contemplato dai

(1) *Posit. ingl.* § 11, VII (p. 134-136): « Noi vediamo ora i due grandi momenti della scienza e le due grandi apparenze della natura. Vi ha due operazioni, l'esperienza e l'astrazione; vi ha due regni, quello dei fatti complessi e quello degli elementi semplici (cioè dagli astratti in cui si decompongono). Il primo è l'effetto, il secondo la causa. Il primo è contenuto nel secondo e se ne deduce, come una conseguenza dal suo principio (In un senso le astrazioni realizzate sono contenute nelle cose concrete — è la contenenza secondo la *comprensione* — in un altro senso le contengono — è la contenenza secondo l'*estensione* —). Tutti e due si equivalgono; essi sono una cosa sola considerata sotto due aspetti. Questo magnifico mondo cangiante, quesro caos tumultuoso d'avvenimenti che s'incrociano, questa vita incessante infinitamente variata e multipla, si riducono ad alcuni elementi e ai loro rapporti. Tutto il nostro sforzo consiste a passare dall'uno all'altro, dal complesso al semplice, dai fatti alle leggi, dalle esperienze alle formule. E la ragione ne è visibile, perchè questo fatto che io percepisco per i sensi o la coscienza non è che una fetta *(tranche)* arbitraria che i miei sensi o la mia coscienza tagliano nella trama infinita e continua dell'essere. Se essi fossero costruiti altrimenti, ne intercetterebbero una altra; è l'azzardo della loro struttura che ha determinato questa. Essi sono come un compasso aperto, che potrebbe esserlo meno, e potrebbe esserlo più. Il cerchio ch'essi descrivono non è naturale, ma artificiale. Esso lo è si bene, che lo è in due maniere, all'esteriore e all'interiore. Perchè, allorchè io costato un avvenimento, l'isolo artificiamente dal suo accompagnamento naturale, e lo compongo artificialmente d'elementi che non fanno un insieme naturale. Quando io vedo una pietra che cade, separo la caduta dalle circostanze anteriori che realmente le sono congiunte, e metto insieme la caduta, la forma, la struttura, il colore, il suono, e venti altri circostanze che realmente non sono legate. Un fatto è dunque un ammasso arbitrario, nello stesso

Digitized by Google

sensi e dalla coscienza, è un seguito di fenomeni fuggitivi, senza niente di stabile, un flusso universale, una successione di meteore; contemplato dall'astrazione, è un insieme di forme persistenti, di leggi fisse. in una parola di cose eterne ed immutabili (1). Così si trova giustificata la profonda intuizione degli antichi pensatori

---

tempo che un taglio arbitrario, cioè a dise un gruppo fittizio, che separa ciò che è unito, e unisce ciò che è separato (Unisce ciò che è separato, perchè gli astratti che compongono un fatto particolare non sono uniti che accidentalmente; separa ciò che è unito, perchè ciascuno di questi astratti non è, por dir così, che una metà, cioè uno dei due membri della coppia, che si chiama legge, e che è, secondo Taine, il vero essere reale, cioè sussistente per sè). Così, sinchè noi non guardiamo la natura che con la osservazione sola, noi non la vediamo quale è; non abbiamo di essa che un'idea provvisoria e illusoria. È propriapente un arazzo che non vediamo che dal rovescio. Ecco perchè cerciamo di voltarlo. Noi ci sforziamo di separare *(démêler)* delle leggi, cioè a dire dei gruppi naturali, che siano effettivamente distinti dal loro accompagnamento e che siano composti di elementi effettivamente uniti. Noi scopriamo delle coppie (di astratti), cioè dei composti reali e dei legami reali. Noi passiamo dall'accidentale al necessario, dal relativo all'assoluto, dall'apparenza alla verità. »

(1) V. *Intellig.* 5ª ediz. pag. 8-9. Le astrazioni realizzate sono immutabili (« sole stabili a traverso l'infinità del tempo che spiega e distrugge le loro opere » *Filos. class. p. 368 l. c.)*, perchè rappresentano i tipi e le leggi costanti secondo cui si producono i fenomeni; sono eterne, perchè esistono fuori del tempo, cioè non si succedono nel tempo come gli oggetti e i fenomeni particolari che le manifestano (V. *Filos. clàss.* 371: l'assioma eterno, cioè la legge suprema, riempie il tempo e lo spazio, ma « resta al di sopra del tempo e dello spazio »; e cfr. la stessa opera pagine 136-137). È questa l'idea dell'eternità nei sistemi che realizzamo le astrazioni, come vedremo più particolarmente esponendo i sistemi di Platone e di Spinoza.

Digitized by Google

indiani, che il vero reale non può cangiare, perchè è impossibile che il niente diventi qualche cosa e che qualche cosa diventi niente (1).

In conclusione il Taine è un *realista* nel senso del medio evo, vale a dire gli *universali* non sono per lui dei nomi nè dei concetti, ma degli esseri reali, distinti dagli oggetti particolari. Vi ha un uomo astratto, che non ha che gli attributi comuni a tutta la specie, senza aver alcuno degli attributi particolari ad alcuni individui: quest'uomo astratto, uno in sè stesso, è presente allo stesso tempo in tutti gli uomini; se questi si somigliano, se sono tutti uomini e si chiamano tutti così, è perchè in tutti si trova lo *stesso* uomo, apparendo come multiplo, benchè in realtá non sia che uno. Lo stesso che abbiamo detto dell'uomo, dobbiamo dire dell'animale, dell'albero, del rosso, del verde, del movente, del mosso, e in una parola di tutte le classi corrispondenti a un termine generale; per ciascuna classe vi ha un' entità astratta (un animale astratto, un albero astratto, un rosso astratto, ecc.), che non ha, come l'uomo astratto, che gli attributi comuni a tutta la classe, e che è con gl'individui della classe nella stessa relazione che l'uomo astratto con gli uomini particolari. Ciò che distingue gli astratti del Taine da quelli di Hegel è che per il primo essi non sono dei pensieri come per il secondo. Per Hegel l' essere, il non essere, il divenire e tutte le altre astrazioni realizzate del suo sistema esistono nelle cose e sono al tempo stesso dei pensieri, perchè per lui la realtà è identica al pensiero; il Taine non ammette questa identità, e le sue astrazioni realizzate sono delle forme puramente obbiettive. Un' altra

(1) V. *Nuovi Saggi di critica e di storia.* Il Buddismo.

Digitized by Google

particolarità del sistema del Taine è che ogni astratto è, secondo lui, accoppiato con qualche altro, con cui è in un rapporto di sequenza o di coesistenza, in modo che ciascuna di queste coppie rappresenti ciò che si chiama una legge della natura. Così un astratto non è, secondo il Taine, un essere completo, ma la metà di un essere completo; i veri esseri sono le coppie di astratti, ed è a queste che si applica, come vedremo in seguito, quel processo o metodo che nel sistema del Taine corrisponde a ciò che Platone ed Hegel chiamano *dialettica*. Questa particolarità è caratteristica nel sistema del Taine, e lo distingue da tutti gli altri sistemi di *realismo dialettico*.

§ 5. Queste coppie di entità astratte e universali, che noi chiamiamo leggi della natura (o di cui piuttosto ciò che chiamiamo leggi della natura sono la manifestazione fenomenale), sono ordinate in gerarchia. Le leggi (cioè le coppie di astratti) più particolari si dividono in gruppi di cui ciascuno si deduce da una legge (cioè da una coppia di astratti) più generale; queste leggi più generali alla loro volta si dividono pure in gruppi di cui ciascuno si deduce da una legge ancora più generale; queste leggi ancora più generali formano anch'esse dei gruppi che si deducono ciascuno da una legge più generale; e così di seguito, sinchè si giunga a una legge suprema unica, da cui tutte le altre si deducono, per una deduzione progressiva, che va sempre da una legge più generale a un gruppo di leggi più particolari (1). La

(1) *Intellig.* ed. 5ª t. 1º p. 9-10. « Ma ci resta un altro mezzo di comprendere le cose (altro che l'osservazione, che ci mostra il mondo come un seguito di fenomeni fuggitivi), e a questo secondo punto di vista, che completa il primo, il mondo prende

Digitized by Google

legge suprema è una verità assiomatica (2), cioè tale che la sua negazione implicherebbe contraddizione (3); l'au-

---

un aspetto differente. Per l'astrazione e il linguaggio, noi isoliamo delle forme persistenti, delle leggi fisse, vale a dire delle *coppie di universali* saldati a due a due, non per accidente, ma per natura, e che, in virtù del loro legame stabile, riassumono una moltitudine indefinita di incontri (cioè di casi in cui la legge si verifica) Per lo stesso processo, al di là di queste prime coppie, noi ne isoliamo altre, più semplici (cioè più astratte), che, simili alla formula di una curva, concentrano in una legge generale una moltitudine indefinita di leggi particolari. Noi trattiamo allo stesso modo queste leggi generali, sino a che infine la natura, considerata nel suo fondo sussistente, apparisca alle nostre congetture come una pura legge astratta che, sviluppandosi in leggi subordinate, arriva in tutti i punti dell'estensione e della durata alla nascita incessante degl'individui e al flusso inesauribile degli avvenimenti. » *I filos. class.* 3ª ed. p. VIII-IX: « Se ne è concluso contro gli spiritualisti che non vi ha bisogno d'inventare un nuovo mondo per ispiegare questo, che la causa dei fatti è nei fatti stessi.... che la sorgente degli esseri è un sistema di leggi, e che tutto l'impiego della scienza è di ridurre l'ammasso dei fatti isolati e accidentali a qualche assioma generatore e universale..... (Segue il tratto citato nella nota 6 a pag. 86 che io prego il lettore di rileggere, e poi continua con le parole seguenti) È perciò che al di là di tutte queste analisi inferiori che si chiamano scienze, e che riducono i fatti ad alcuni tipi e leggi particolari, può esservi un'analisi superiore chiamata metafisica, che ridurrebbe queste leggi e questi tipi a qualche formula universale. » *Posit ingl.* p. 137 (§ 11, VII): « Vi hanno dunque degli elementi indecomponibili, da cui derivano le leggi più generali, e da queste le leggi particolari, e da queste leggi i fatti che osserviamo. » (Come si vede dal contesto, gli « elementi indecomponibili » sono le entità più astratte, quelle che si trovano al termine dell'astrazione e che per conseguenza costituiscono la *coppia di universali* i più universali di tutti,

Digitized by Google

tore la chiama l' *assioma eterno* (4). La conoscenza del reale sarà un giorno *a priori*, come sono attualmente le matematiche (5), e consisterà a dedurre tutto dall' *assioma eterno* (6). Da questo si concluderà non solo che il reale, attualmente conosciuto col metodo dell' osservazione, deve necessariamente esistere, ma anche che il non reale deve necessariamente non esistere, in modo che si veda che ciò che esiste è logicamente impossibile che non esista, e che ciò che non esiste è logicamente impossibile che esista, e questi tre termini, reale, possibile e necessario, coincidano perfettamente (7). L'i-

---

in altri termini quella che noi abbiamo chiamato la legge suprema). V. a. *I filos. class.* p. 350-371 (cap. XIV), che riassumeremo o citeremo nel seguito del paragrafo.

(2) *Filos. class.* pag. IX (luogo citato nella nota preced. e nella nota 6 a pag. 86) e pag. 370-371 (luogo che citeremo nel seguito del paragr.).

(3) V. *Posit. ingl.* § 11 V e *Intellig.* p. 2ª l. 4° c. 2° § 11 VIII.

(4) V. *Filos. class.* p. 370-371.

(5) *Intellig.* t. 2° p. 471-473.

(6) V. *Filos. class.* pag. 368 e seg. (luoghi che citeremo nel seguito del paragr.).

(7) *Filos. class.* p. IX X: « Essa (quest'analisi superiore chiamata metafisica—v. il luogo citato nella nota 1 a p. 110) riceverebbe da ciascuna scienza la definizione a cui questa scienza arriva, quella dell'estensione, del corpo astronomico, delle leggi fisiche, quella del corpo chimico, dell'individuo vivente, del pensiero. Essa decomporrebbe queste definizioni in idee o elementi più semplici, e lavorerebbbe ad ordinarli in serie per separare *(démêler)* la legge che li unisce (che è quella che abbiamo chiamato legge suprema). Essa scoprirebbe così che la natura è un ordine di forme che si chiamano le une con le altre e compongono un tutto indivisibile. Infine, analizzando gli elementi e le definizioni, essa cercherebbe di dimostrare ch'essi non potevano

Digitized by Google

dea del Taine (come, del resto, di tutti gli altri *aprioristi*, anche i più radicali) non è però che si deve escludere assolutamente l'osservazione, che si deve, per dir così, chiudere gli occhi, e costruire la realtà per la sola forza del pensiero. Il punto di partenza della scienza è necessariamente l'osservazione: è dai fatti dell'esperienza che si devono *estrarre* le leggi (cioè le coppie di astratti) più particolari; da queste delle leggi più generali, e così di seguito, sinchè si giunga alla legge universalissima. Ma scoverta questa per questo metodo di *estrazione* progressiva, si vedrà che essa è una verità assiomatica, e allora comincerà il processo inverso, che, invece di salire, come il primo, dai fatti alla legge suprema per le leggi intermediarie, discenderà dalla legge suprema ai fatti, per le leggi intermediarie, ma percorse in senso inverso, in modo che si vada sempre non, come la pri-

---

riunirsi che in un certo ordine di combinazioni, che ogni altro ordine o combinazione racchiude qualche contraddizione intima, che questo seguito ideale, solo possibile, è lo stesso che il seguito osservato, solo reale, e che il mondo scoverto dall'esperienza trova così la sua la ragione come la sua immagine nel mondo riprodotto dall'astrazione — Tale è l'idea della natura esposta da Hegel... » (Confronta *Posit. ingl.* § 11, VIII, l'ultimo tratto citato nella nota 2 a p. 82 .Gli « elementi » di cui si tratta in questi due luoghi non sono gli « elementi indecomponibili » di cui nel luogodel *Posit. ingl.* citato nella nota 1 a p. 110. Quelli erano le entità più universali da cui tutto il resto si deduce ; gli elementi di cui si tratta qui sono invece gli astratti più semplici in cui possono decomporsi tutte le astrazioni realizzate, comprendendo anche fra di essi le note differenziali che bisogna aggiungere alle entità che sono più universali per costituire le meno universali immediatamente subordinate. La descrizione che

Digitized by Google

ma volta, dal particolare al generale, cioè dalla conseguenza al principio, ma dal generale al particolare, cioè dal principio alla conseguenza. Il secondo metodo, cioè la deduzione, ritroverà le stesse cose trovate già col primo metodo, cioè con l'estrazione; sarà lo stesso cammino, gli stessi passi, ma fatti in un ordine opposto; il primo metodo è andato dalla base al vertice della piramide, il secondo andrà invece dal vertice alla base. Deducendo dall' assioma eterno le verità trovate la prima volta per l'estrazione, la conoscenza *empirica* diventerà una vera scienza, cioè una conoscenza *razionale;* le verità di fatto saranno trasformate in verità a priori; ciò che prima appariva come *contingente*, apparirà come *necessario;* ciò di cui prima si sapeva solamente *che è*, si saprà allora anche *perchè è*. La deduzione, in una parola, non deve trovare niente di nuovo, ma dare soltanto alle vetità scoverte induttivamente i caratteri dell'*apriorità* e della *necessità*, ciò che vuol dire ancora che essa deve *spiegarle*. Ecco come il Taine descrive il metodo ch' egli preconizza (1). Siano i fenomeni della vita animale. Una parte di questi fenomeni, vale a dire la natura e i rapporti d'un gruppo d'organi e d'operazioni, e i cangiamenti che questo gruppo subisce da specie a specie e nello stesso individuo, si dedurranno dalla funzione della nutrizione. Sono cinquecento fatti ridotti a un solo. Noi separiamo un fatto generale, cioè comune a tutte le parti del corpo vivente e a tutti i momenti della vita, la nutrizione o riparazione degli or-

---

Taine fa in questi due luoghi del metodo, diciamo così, *dialettico*—che però egli stesso non chiama mai così—è poco precisa, perchè egli cerca delle formule che convengano egualmente al suo proprio sistema e a quello di Hegel).

(1) *Filos. class.* cap. XIV.

Digitized by Google

gani, e ne facciamo derivare tutto un gruppo di fatti. Questo non è composto che di conseguenze; quello è il fatto sommario e generatore. Un' altra parte dei fenomeni, vale a dire ancora un gruppo di organi e di operazioni e i suoi cangiamenti da specie a specie e nello stesso individuo, si dedurranno da un'altra funzione, la distruzione o decomposizione continua dell' organismo: è anche questo un fatto universale e costante come la nutrizione, a cui, come a questa, può ridursi tutto un gruppo di fatti, che non ne sono che le conseguenze. Un'altra parte dei fenomeni infine si dedurranno dal tipo, che deve persistere in tutti i cangiamenti dell'individuo e di generazione in generazione. Tutti i fenomeni dell' organismo animale si saranno dunque ridotti a tre fatti generali, la nutrizione, la dissoluzione e il tipo. Riduciamo ancora, cioè cerchiamo di dedurre tutti questi tre fatti da un principio unico. Supponiamo che il tipo sia un fatto primitivo, e che gli altri due, cioè la nutrizione e la decomposizione, possano derivarsi da esso; è il tipo stesso che sarà questo principio unico (1).
« Il tipo sarà dunque la causa del resto (cioè il fatto ge-
« nerale da cui derivano tutti gli altri fatti). Si dedurranno
« da esso tutti i fatti che compongono l'animale adulto.
« Ciascun gruppo di questi fatti si è dedotto da un fatto
« dominatore. Tutti i fatti dominatori si saranno dedotti
« dal tipo. Noi non avremo più che una formula unica,
« definizione generatrice, da cui uscirà, per un sistema
« di deduzioni progressive, la moltitudine ordinata degli
« altri fatti — Voi intravedrete allora lo scopo di ogni
« scienza, e comprenderete che cosa è un sistema. Guar-
« date di là come abbiamo proceduto. Noi ci siamo te-

(1) Ed. 3a, pag. 350-361.

Digitized by Google

« nuti nella regione dei fatti; non abbiamo evocato al-
« cun essere metafisico (1), non abbiamo pensato che a
« formare dei gruppi. Questi gruppi dati, li abbiamo rim-
« piazzati per il fatto generatore. Abbiamo espresso
« questo fatto con una formula. Abbiamo riunito le di-
« verse formule in un gruppo, e abbiamo cercato un
« fatto superiore che le generasse. Abbiamo continuato
« così, e siamo arrivati infine al fatto unico, che è la
« causa universale. Chiamandolo causa, non abbiamo vo-
« luto dire niente altro se non che dalla sua formula
« possono dedursi tutti gli altri e tutte le conseguenze
« degli altri. Noi abbiamo trasformato cosí ia moltitu-
« dine disseminata dei fatti in una gerarchia di propo-
« sizioni, di cui la prima, creatrice universale, genera
« un gruppo di proposizioni subordinate, che, alla loro
« volta, producono ciascuna un nuovo gruppo, e così
« di seguito, sinchè appariscano i dettagli moltiplicati e
« i fatti particolari dell'osservazione sensibile, come si
« vede in un getto d'acqua il fascio della sommità spar-
« gersi sul primo bacino, cadere sui gradini in flotti ogni
« volta più numerosi, e discendere di piano in piano, sinchè
« infine le sua acque si accumulano nell'ultimo bacino,
« dove le nostre dita le toccano » (2). In questa scala

(1) Il Taine non riguarda le sue astrazioni realizzate come esseri metafisici, perchè non sono fuori dei fatti (come gli agenti ipotetici degli spiritualisti—v. *Filosofi class. Prefazione)*, ma nei fatti stessi, di cui sono una *porzione*, un *estratto*, ecc.

(2) P.361-363 Queste proposizioni,di cui ciascuna *produce* un gruppo di proposizioni subordinate, sino alle ultime, che *producono* i fatti particolari dell'osservazione sensibile—li *producono*, perchè, se anche i fatti sensibili non fossero *prodotti* dalle proposizioni, l'autore non chiamerebbe la proposizione prima « definizione generatrice » e « creatrice universale »—rappresentano ciascuna una

Digitized by Google

di ricerche tutti i passi sono segnati. Formato un gruppo di fatti, noi ne separiamo per astrazione qualche fatto generale, e ne deduciamo tutti gli altri. Riunendo un gruppo di questi fatti generali (che l'autore chiama *generatori*, perchè da ciascuno deriva tutto un gruppo di fatti particolari), cerchiamo per lo stesso processo quello che genera gli altri. Così dall'insieme dei fenomeni dell'organismo vivente abbiamo separato per astrazione tre fatti generali, il deperimento, la riparazione e il tipo, e abbiamo dedotto da ciascuno un gruppo di questi fenomeni. Questi tre fatti generali alla loro volta li abbiamo riuniti in un gruppo, e da questo abbiamo staccato per lo stesso processo una proprietà di tipo, dalla quale gli altri due fatti si deducono (1). Il fatto più generale da cui si deduce ciascun gruppo di fatti, si trova in questi fatti stessi, e se ne separa per astrazione. « Ora tutte le volte che voi incontrate un gruppo naturale di fatti, potete mettere questo metodo in uso, e scoprite una gerarchia di necessità; ne è qui del mondo morale come del mondo fisico. Una civiltà, un popolo,

---

legge della natura, cioè una coppia di entità astratte; per conseguenza il Taine, parlando della *gerarchia* delle proposizioni, intende parlare propriamente della *gerarchia* di queste coppie di entità astratte. Così, dicendo che una proposizione *produce* un gruppo di proposizioni subordinate, egli riferisce, in un senso traslato, alle proposizioni quel rapporto di causa e di effetto, che come vedremo, egli attribuisce, nel senso proprio, alle cose significate dalle proposizioni, cioè alle coppie di entità astratte; o forse per queste proposizioni egli intende appunto i loro significati, cioè le coppie di entità astratte, come quando noi per assiomi o principii intendiamo, non le proposizioni stesse, ma i fatti, o meglio, le leggi, che esse significano.

(1) Pag. 363.

Digitized by Google

un secolo, hanno una definizione, e tutti i loro caratteri o i loro dettagli non ne sono che la conseguenza e gli sviluppi. Per esempio, considerando la società a Roma, voi vi distinguete la falcoltà molto generale di agire in corpo, con una vista d'interesse personale.... Voi staccate questa facoltà egoista e politica, e ne deducete tosto tutti i caratteri della società e del governo romano.... Da questa facoltà si deducono i differenti gruppi di abitudini morali; da ciascuno di questi gruppi un ordine di fatti complicati e ramificati in dettagli innumerevoli, la vita privata, la vita pubblica, la vita di famiglia, la religione, la scienza e l'arte. Questa gerarchia di cause è il sistema d'una storia (L'autore, come vedremo in seguito, chiama causa di un fatto il fatto più generale da cui quello si deduce). Ogni storia ha il suo, e voi vedete come si ottiene. Per l'astrazione, si separano nei fatti esteriori le abitudini interiori, generali e dominanti. Per l'astrazione, in ciascun gruppo di qualità morali, si separa la qualità generale e generatrice (cioè da cui le altre si deducono)..... A poco a poco si forma la piramide delle cause (cioè dei fatti di più in più generali, da ciascuno dei quali si deduce un gruppo di fatti più particolari), e i fatti dispersi ricevono dall'architettura filosofica i loro legami e le loro posizioni..... Supponete che questo lavoro (di formare la *piramide delle cause*) sia fatto per tutti i popoli e per tutta la storia, per la psicologia, per tutte le scienze morali, per la zoologia, per la fisica, per la chimica, per l'astronomia. All'istante, l'universo quale noi lo vediamo sparisce. I fatti si sono ridotti, le formule li hanno sostituiti; il mondo si è semplificato, la scienza si è fatta. Sole, cinque o sei proposizioni generali sussistono. Restano delle definizioni dell'uomo, dell'animale, della pianta, del corpo chimico, delle leggi fisiche, del corpo astronomico, e non resta niente altro. Noi attacchiamo i nostri occhi su queste

Digitized by Google

definizioni sovrane; noi contempliamo queste creatrici immortali, sole stabili a traverso l'infinità del tempo che spiega e distrugge le loro opere, sole indivisibili a traverso l'infinità dell'estensione che disperde e moltiplica i loro effetti. (1) Noi osiamo di più; considerando che esse sono molte, e che sono dei fatti come gli altri (dei fatti *generali*). cerchiamo di farvi scorgere e di separarne (*en dégager*) per lo stesso metodo che nelle altre (cioè per l'astrazione) il fatto primitivo e unico da cui esse si deducono e che le genera. Noi scopriamo l'unità dell'universo e comprendiamo ciò che la produce. Essa non viene da una cosa esteriore, straniera al mondo, nè da una cosa misteriosa, nascosta nel mondo. Essa viene da un fatto generale simile agli altri, legge generatrice da cui le altre si deducono, come dalla legge dell'attrazione derivano tutti i fenomeni del peso, come dalla legge delle ondulazioni derivano tutti i fenomeni della luce, come dall'esistenza del tipo derivano tutte le funzioni dell'animale, come dalla facoltà dominante di un popolo derivano tutte le parti delle sue istituzioni e tutti gli avvenimenti della sua storia. L'oggetto finale della scienza è questa legge suprema; e quegli che, con uno slancio, potesse trasportarsi nel suo seno, vi vedrebbe, come da una sorgente, svolgersi, per dei canali distinti

(1) Queste «definizioni sovrane», queste «creatrici immortali», ecc., sono trattate così chiaramente come delle realtà, che è evidente che noi dobbiamo intendere per esse, non le definizioni propriamente dette, ma le astrazioni realizzate che ad esse corrispondono, e che, secondo il Taina, esse significano. L'autore le chiama definizioni perchè non sono altra cosa che i gruppi di attributi compresi nelle definizioni — ben inteso che questi attributi si considerano, non come dei nomi o dei concetti, ma come delle entità esistenti per se stesse —.

Digitized by Google

e ramificati, il torrente eterno degli avvenimenti e il mare infinito delle cose » (1). Questa legge suprema è, come tutte le altre, un'entità, o piuttosto una coppia di entità, un'astrazione realizzata. Essa è l'immobile, l'onnipossente, la creatrice, ecc.; il tempo e lo spazio derivano da essa, ma essa è fuori del tempo e dello spazio; essa è un essere unico, e la sua unità costituise l' unità dell'universo, perchè ogni essere è una forma o una particolarizzazione di quest'essere unico: tutte queste attribuzioni suppongono evidentemente che la legge suprema esiste per se stessa, quantunque *presente* nei fenomeni. Inoltre la legge suprema è, come abbiamo detto, un assioma, e la sua scoverta trasformerebbe la scienza da induttiva ed empirica in deduttiva ed a priori. « Per questa gerarchia di necessità (lo stesso che prima ha chiamato gerarchia o piramide delle cause) il mondo forma un essere unico, indivisibile, di cui tutti gli esseri sono le membra. Alla suprema sommità delle cose, al più alto dell'etere luminoso e inaccessibile, si pronunzia l'*assioma eterno* (cioè al principio del sistema delle cose, che è la parte per noi più oscura, ma in se stessa più chiara, di questo sistema, si pone la legge suprema, evidente per se stessa e necessaria come un assioma), e il rimbombo prolungato di questa formula creatrice compone, per le sue ondulazioni inesauribili, l'immensità dell'universo. Ogni forma, ogni cangiamento, ogni movimento, ogni idea è uno dei suoi atti. Essa sussiste in tutte cose, e non è limitata da alcuna cosa. La materia e il pensiero, il pianeta e l'uomo, gli ammassi di soli e le palpitazioni d'un insetto, la vita e la morte, il dolore e la gioia, non vi ha niente che non l'esprima, e non vi ha niente che l'esprima tutta intera. Essa riempie il tempo e lo spazio

(1) Pag. 363-369.

Digitized by Google

(coi fenomeni in cui si manifesta), e resta essa stessa al disopra del tempo e dello spazio. Essa non è compresa in questi, e questi derivano da essa. Ogni vita è uno dei suoi momenti, ogni essere è una delle sue forme; e le serie delle cose discendono da essa, secondo necessità indistruttibili, legate dai divini anelli della sua catena d'oro (1). L'indifferenza (allusione all'assoluto di schelling), l'immobile, l'eterna, l'onnipossente, la creatrice, alcun nome non l'esaurisce; e quando si svela la sua faccia serena e sublime, non vi ha spirito d'uomo che non si pieghi, costernato d'ammirazione e d'orrore. Allo stesso istante questo spirito si rialza; egli obblia la sua mortalità e la sua piccolezza; egli gode per simpatia di questa infinità ch'egli pensa, e partecipa alla sua grandezza » (2).

Questo monismo del Taine, vale a dire la sua dottrina che vi ha nna legge suprema unica da cui tutte le altre possono dedursi, è una conseguenza naturale del *suo* metodo di dedurre le astrazioni realizzate, noi potremmo dire, applicando il termine usato da Platone e da Hegel, della *sua* dialettica. La legge che governa il mondo delle astrazioni realizzate è, secondo il Taine, che ciascun gruppo di coppie di astratti è prodotto da una coppia di astratti più generale, in altri termini che ogni moltiplicità si riconduce ad una unità superiore. Se vi fosse, al vertice del sistema, una pluralità di

(1) Queste *serie delle cose* che discendono dalla legge suprema sono ciò che prima ha chiamato *gerarchia di necessità* e *piramide delle cause* — meno naturalmente il vertice. — La catena d'oro che, secondo i poeti, era sospesa al trono di Giove, simboleggiava, secondo i neoplatonici, le potenze superiori o le cause della natura, poste fra il mondo sensibile e la causa suprema.

(2) Pag. 370-371.

Digitized by Google

coppie di astratti egualmente primitive, ciò sarebbe in contraddizione con questa legge, perchè anche questa pluralità dovrebbe ricondursi ad una unità superiore. Daltronde l'unità di principio è, come vedremo nel seguito, un carattere comune di tutti i sistemi di *realismo dialettico*. Il Taine, ammettendo che ogni gruppo di leggi deve dedursi da *una* legge superiore, suppone che l'unico modo di spiegare le leggi della natura è il terzo di quelli enumerati da Stuart Mill, cioè « l'agglomerazione di più leggi in una legge più generale che le racchiude tutte ». (1) È perchè l'esigenza del realismo dialettico è l'assoluta uniformità di metodo: il metodo di dedurre le astrazioni realizzate è infatti, nel realismo dialettico, non un semplice processo logico, ma una legge obbiettiva delle astrazioni realizzate stesse, il processo reale secondo cui esse si sviluppano o si producono. La produzione delle astrazioni realizzate deve essere sottoposta a una legge uniforme, come è a delle leggi uniformi che è sottoposta la produzione dei fenomeni.

§ 6. Il Taine confessa che la sua filosofia è costruita sullo stesso tipo che quella di Hegel. Egli mette Hegel al di sopra di tutti i filosofi (2), e dopo Hegel, Spinoza (un altro realista dialettico) (3): ciò che vi ha di vero, secondo lui, nell' hegelianismo è che il mondo dell' esperienza ha la sua ragione in un mondo di astrazioni, e che, queste astrazioni possono essere ritrovate *a priori*, e dedotte progressivamente le une dalle altre, in modo che, data l'una, siano date necessariamente tutte le altre (4). Questa filosofia, dice il Taine, « ha per origine

(1) Stuart Mill *Logica* lib. 3. cap. 12 § 5.

(2) V. *I filos. class.* pag. 133 e 348.

(3) V. gli stessi luoghi indicati nella nota precedente.

(4) *I filos. class.* pag. VIII-X (i luoghi citati nelle note 1 a p. 110,

Digitized by Google

una certa nozione delle cause. Io ho cercato qui (cioè nel libro *I filosofi classici*) di giustificare e d'applicare

---

7 a pagina 112 e 6 a pagina 86) e *Posit. ingl.* pagina140-141 (§ 11. VIII, il penultimo dei tratti citati nella nota 2 a pagina 82) V. anche i luoghi seguenti: *Posit. ingl.* pag. 147 (§ 11, VIII, in fine): Le due risorse dello spirito umano sono l'esperienza, quale la descrivono i filosofi inglesi, e l'astrazione, quale l'ha descritta l'autore (cioè quale operazione i cui prodotti non sono delle semplici astrazioni mentali, ma delle realtà che esistono per se stesse, e di cui le più semplici o più astratte sono la ragione delle più complesse o meno astratte) « La prima conduce a considerare la natura come un incontro di fatti, la seconda come un sistema di leggi; impiegata sola, la prima è inglese; impiegata sola, la seconda è alemanna. » Il compito della nazione francese è di precisare le idee alemanne (cioè, come risulta da ciò che ha detto precedentemente, le idee di Hegel e dei filosofi affini), correggendo e completando lo spirito alemanno con lo spirito inglese. *Ideal ingl.* § II, III : L'idea di *sviluppo*, a cui si riduce il sistema di Hegel, e che consiste a considerare l'universo come una serie di termini che si necessitano mutuamente l'un l'altro, è il legato filosofico che l'Alemagna moderna ha fatto al genere umano. *Filos. class. cap. ult.* p, 369-370 : La deduzione, che l'autore descrive in questo capitolo e che noi abbiamo visto nel paragrafo precedente, di tutte le leggi della natura da una legge suprema assiomatica (leggi nel senso del Taine, cioè astrazioni realizzate), è quello stesso che hanno tentato i metafisici alemanni (cioè Schelling ed Hegel) « con un'audacia eroica, un genio sublime e un'imprudenza più grande ancora che il loro genio e la loro audacia ». I loro sistemi sono caduti, perchè il processo deduttivo non era stato preceduto da un processo induttivo sufficiente; « ma i resti crollati della loro opera sorpassano ancora tutte le costruzioni umane per la loro magnificenza e per la loro massa, e il piano semi-spezzato che vi si distingue, indica ai filosofi futuri lo scopo che bisogna infine attingere » (Cfr. *Posit. ingl.* p. 141 e seg., dopo il tratto che abbiamo indicato al principio di questa nota). *Intellig.* 2a e-

Digitized by Google

questa nozione. Io non ho cercato altra cosa qui nè altrove » (1). Un sistema filosofico dipende dall' idea che si ha della causalità. « Precisando l'idea di causa, si può rinnovare la propria idea dell'universo » (2). « Se voi intendete per causa una certa cosa, avrete una certa idea dell' universo e della scienza, e se voi intendete per causa una cosa differente, avrete un'idea differente della scienza e dell' universo » (3). Gli spiritualisti e i positivisti immaginano le cause dei fenomeni come degli agenti situati al di là dei fenomeni stessi; i primi li assimilano alla volontà umana, i secondi li dichiarano inconoscibili (4). L' autore mostra « che la causa d' un

---

diz. t. 2. p. 492: L'esistenza delle cose si può provare senza ricorrere all'esperienza, poichè, come la quantità reale, secondo i matematici, non è che un caso della quantità immaginaria, caso particolare e singolare in cui gli elementi della quantità immaginaria presentano certe condizioni che mancano negli altri casi, così l'esistenza reale non è che un caso dell'esistenza possibile, caso particolare e singolare in cui gli elementi dell'esistenza possibile presentano certe condizioni che mancano negli altri casi. « Ciò posto, non si potrebbero cercare questi elementi e queste condizioni? Hegel l'ha fatto, ma con imprudenze enormi: forse un altro, con più misura, rinnoverà il suo tentativo con più successo. »

(1) *I filos. class.* psg. X (dopo il tratto indicato nel principio della nota precedente). Confronta *Posit ingl.* § 11, 1: Ciò che l'autore conserva della filosofia degli Alemanni (cioè, al solito, di Hegel e filosofi affini) è « la loro idea della causa »; le cause, in questo senso, si scoprono per l'astrazione.

(2) *Filos. class.* p. VIII.

(3) *Flos. class.* p. VI. Cfr. *Posit ingl.* p. 60: La parola causa « porta nel suo seno tutta una filosofia. Dall'idea che voi vi attaccate dipende tutta la vostra idea della natura. Rinnovare la nozione di cause è trasformare il pensiero umano ».

(4) *Filos. class.* p. VI-VII.

Digitized by Google

fatto è la legge o la qualità dominante da cui esso si deduce; che una forza attiva è la necessità che lega il fatto derivato alla legge primitiva, che la forza del peso è la necessità logica che lega la caduta d'una pietra alla legge universale della gravitazione» (1). Le cause dei fatti sono dunque nei fatti stessi: non bisogna inventare un nuovo mondo per ispiegare questo, come fanno gli spiritualisti, nè dichiarare questo inesplicabile, relegando le cause in un mondo misterioso e inaccessibile, come fanno i positivisti. La causa d'un fatto concreto è un'entità astratta compresa in esso, cioè la legge o tipo o qualità dominante da cui esso si deduce; e la causa d'un'entità astratta è un'altra entità più astratta compresa in essa, cioè la legge, tipo o qualità dominante superiore, da cui essa si deduce (2). È questa l'idea della causalità che l'autore accetta da Hegel (3).

---

(1) *Filos. class.* p. VIII.

(2) *Filos. class.* p. VIII-IX (v. i luoghi citati nella n. 1 a p. 110 e 6 a p. 86). Cfr. *Posit. ingl.* p. 116 (luogo citato nella n. 4 a p. 85): Per cause intendiamo i componenti dei fatti, cioè gli astratti in cui si risolvono; esse non sono un nuovo fatto aggiunto ai primi, ma sono contenuti in questi, ne sono una porzione, un estratto, ecc.

(3) V. *filos. class.* p. IX-X (il luogocitato nella nota 7 a p. 112 e quello citato nel testo verso il principio di questo paragrafo). Hegel, come abbiamo notato, non chiama esplicitamente un'astrazione *causa* dell'altra astrazione che se ne deduce. Tuttavia il Taine ha ragione di dare per origine alla filosofia hegeliana «una certa nozione delle cause», perchè Hegel, considerando la deduzione logica come una derivazione reale, ha evidentemente di mira una certa idea di derivazione reale, che è appunto ciò che noi chiamiamo causazione efficiente, quantunque egli stesso non la chiami così; per conseguenza, l'idea fondamentale del suo sistema, cioè di ricondurre questa derivazione reale alla deduzione logica, è, come dice il Taine, «una certa no-

Digitized by Google

Conformemente a quest' idea della causa e dell' effetto, che identifica la prima al principio logico e la seconda alla conseguenza, il Taine considera l' essenza d' una cosa, cioè gli attributi che entrano nella sua definizione, come la causa degli altri attributi di questa cosa, perchè, secondo lui, tutti gli altri attributi d'una cosa possono dedursi da quelli che compongono la sua definizione. L'essenza d'una cosa è « la causa interiore e primordiale di tutte le sue proprietà »; la definizione è la « formula generatrice »; e l' attributo che la costituisce « una proprietà generatrice e prima » (cioè non derivata), che è « la sorgente del resto », o « da cui derivano le altre » (1). Beninteso che questi attributi che entrano nella definizione, sono delle entità esistenti per sè stesse: sono degli *elementi* di cui si compone l'oggetto stesso, i suoi *elementi generatori*, i suoi *fattori* (2). Il sillogismo va dalla causa all'effetto, perchè va da una legge a un fatto o a una legge più particolare che se ne deduce, e così si prova un fatto, come dice Aristotile, mostrando la sua causa. La vera prova della mortalità di Pietro, Giovanni e compagnia non è che tutti gli uomini sono mortali, ma che l'uomo astratto è accoppiato alla mortalità: è questa coppia di astratti che, presente nella natura, è la causa della mortalità di Pietro, Giovanni e compagnia, e che, presente nel nostro spirito, ne è la prova. Il sillogismo va dunque dalla causa all' effetto, perchè va dall'astratto al concreto, e non dal generale al particolare, come dicono i logici ordinari (3). Notiamo

---

zione delle cause », vale a dire una forma speciale ch' egli dà all'idea di causalità efficiente.

(1) *Posit. ingl.* § 11, III.

(2) V. nota 2 a p. 82.

(3) *Posit. ingl.* § 11, IV.

Digitized by Google

questa distinzione fra la proposizione generale che tutti gli uomini sono mortali, cioè la legge nel senso ordinario, e la legge nel senso del Taine, cioè la coppia degli astratti uomo e mortalità: non è la prima che è la causa, ma la seconda, perchè la causa è un'astrazione realizzata, distinta dai fatti particolari, quantunque *contenuta* in essi, e non una generalità, che non è che la somma dei fatti particolari. Come i fatti particolari hanno per cause le leggi astratte, contenrte in essi e da cui si deducono, così le leggi astratte hanno per cause altre leggi più astratte, contenute in esse e da cui si deducono: nel sistema del Taine, come in tutti gli altri sistemi di realismo dialettico, l'essere si sviluppa passando continuamente dal più astratto al più concreto, ed è in questo passaggio che consiste la vera causazione. Così trovare la causa d'una cosa, oggetto particolare o astrazione realizzata, è considerare a parte un astratto contenuto nella cosa stessa, e la facoltà di scoprire le cause è l'astrazione (1). Il Taine sviluppa il suo concetto della causalità nell'ultimo capitolo del suo libro *I filosofi classici:* il metodo, ch'egli descrive in questo capitolo e che noi abbiamo rtassunto nell'ultimo paragrafo — consistente a dedurre i fatti dalle leggi, cioè dalle coppie di astratti, queste leggi da altre leggi superiori, e così di seguito, sinchè si giunga a una legge suprema, assiomatica, da cui tutto il resto gradatamente si deduce—non è che il metodo di scoprire le cause dei fenomeni, e poi le cause di queste cause, e così di seguito, sinchè si giunga a una causa prima, esistente per sè stessa, da cui deriva gradatamente tutto il resto. Egli comincia per definire la causa: « Un fatto da cui si possano dedurre la natura, i rapporti e i cangiamenti

(1) V. *Posit. ingl.* § II, 1.

Digitized by Google

degli altri ». Se dunque la nutrizione è nna causa, « si potranno dedurre da essa la natura e i rapporti d' un gruppo d' operazioni e d' organi; si potranno pure dedurre da essa i cangiamenti che questo gruppo subisce da specie a specie e nello stesso individuo. Questo è? L' esperienza risponderà. Se essa risponde sì, la nutrizione avendo le proprietà delle cause, è una eausa; e l'ipotesi giustificata diviene una verità » (1). Ora l'esperienza risponde che dalla nutrizione può dedursi tutto un gruppo di fatti (cioè la natura e i rapporti d' un gruppo d' operazioni e d' organi e i loro cangiamenti). « Dunque la nutrizione è la causa di tutto un gruppo di fatti » (2). La nutrizione è un fatto, ma « un fatto *generale*, cioè comune a tutte le parti del corpo vivente e a tutti i momenti della vita » (3); anche il deperimento o la decomposizione continua è « un fatto universale e costante ». È anch' esso una causa come la nutrizione? Se è una causa, si potranno dedurre da esso come dalla nutrizione, la natura e i rapporti di tutta una serie di fatti e i loro cangiamenti. Ora l'esperienza dichiara che è così. « Dunque il deperimento è la causa di un gruppo di fatti » (4). Anche il tipo è una causa; resta a sapere se è una causa primitiva o è un effetto della funzione. Se è un effetto della funzione, si deve dedurre da essa l'esistenza, le variazioni, la persistenza del tipo. Ora questa deduzione è impossibile; dunque il tipo non ha per causa la funzione. Supponiamo che dal tipo possano dedursi la decomposizione, la nutri-

(1) Pag. 351.
(2) Pag. 351-354.
(3) Pag. 350-351.
(4) Pag. 355-357.

Digitized by Google

zione e tutte le altre funzioni; il tipo sarà allora la causa del resto. Noi avremo « la definizione *generatrice*, donde uscirà, per un sistema di deduzioni progressive, la moltitudine ordinata degli altri fatti » (1). Guardate, continua l' autore, come abbiamo procednto. Noi abbiamo formato dei gruppi di fatti; abbiamo sostituito a ciascun gruppo il fatto *generatore (sostituito,* perchè il fatto generatore, il *principio,* non è che il riassunto dei fatti generali, delle *conseguenze);* abbiamo riunito i diversi fatti generatori in un gruppo; abbiamo cercato « un fatto superiore che li generasse ». « Abbiamo continuato così, e siamo arrivati infine al fatto unico, che è la causa universale. *Chiamandolo causa noi non abbiamo voluto dire niente altro se non che dalla sua formula si possono dedurre tutti gli altri e tutte le conseguenze degli altri.* » Così abbiamo trasformato la moltitudine dei fatti in una gerarchia di proposizioni, « di cui la prima, *creatrice* universale, *genera* un gruppo di proposizioni subordinate, che, alla loro volta, *producono* ciascuna un nuovo gruppo, e così di seguito » (2). In questa ricerca delle cause tutti i passi sono segnati. Astrazione (che consiste a separare un fatto generale dai fatti particolari in cui è contenuto), ipotesi (che questo fatto generale è la causa di questi fatti particolari) e verificazione di quest' ipotesi (che consiste a dedurre i fatti particolari dal fatto generale); tali sono i tre passi di questo metodo. « Un gruppo formato, noi ne separiamo per astrazione qualche fatto generale. Ammettiamo per ipotesi che esso è la causa degli altri. Conoscendo le proprietà delle cause (cioè che dalle cause si possono

(1) Pag. 358-362.

(2) Pag. 361-363, luogo citato nel paragr. preced. V. nello stesso paragr. la nota 2 a p. 116.

Digitized by Google

dedarre i fatti di cui esse sono le cause), verifichiamo se le ha: se non le ha, tentiamo l'ipotesi e la verificazione sui suoi vicini, sinchè noi troviamo la causa. Riunendo un gruppo di cause o fatti generatori, cerchiamo per lo stesso processo quale genera gli altri. È così che noi abbiamo operato poco fa. Abbiamo separato per astrazione due fatti generali, il deperimento e la riparazione; abbiamo ammesso per ipotesi che erano la causa, l'una delle operazioni nutritive, l'altro delle operazioni dissolventi. Abbiamo verificato queste due ipotesi (deducendo dal deperimento e dalla nutrizione i fatti di cui si erano supposti le cause). Riunendo queste due cause e un altro fatto generatore, il tipo, abbiamo staccato, per lo stesso processo, una proprietà di tipo dalla quale tutte e due si deducono » (e che è quindi la causa di queste due cause) (1). Lo stesso processo può applicarsi ai fatti del mondo morale. I fatti particolari che compongono la vita di un popolo si deducono dalle abitudini interiori, generali e dominanti, separate per astrazione da questi fatti particolari; queste qualità morali si deducono da una qualità piu generale e più dominante, p. e. la facoltà egoista e politica del popolo romano, separata da esse per astrazione. Così si forma una gerarchia, una piramide, di cause: nel mondo morale, come nel mondo fisico, la causa non è che un fatto; un fatto generale, separato per astrazione dai fatti particolari che ne sono gli effetti; un fatto generale, da cui gli altri possono dedursi (2). Supponete questo lavoro fatto per tutte le scienze fisiche e per tutte le scienze morali. I fatti si

(1) Pag. 363.

(2) Pag. 364-367, luogo in parte riassunto e in parte riportato nel parag. precedente).

Digitized by Google

sono ridotti ad alcune definizioni; noi contempliamo queste *creatrici* immortali, sole indivisibili a traverso l'infinità dell'estensione che disperde e moltiplica i loro *effetti;* noi cerchiamo di separarne per astrazione il fatto primitivo e unico da cui si deducono e che le *genera.* Noi scopriamo così che ciò che forma l' unità dell' universo è un fatto generale simile agli altri, legge *generatrice* da cui le altre si deducono, e da cui derivano, come da una sorgente, per dei canali distinti e ramificati, il torrente eterno degli avvenimenti e il mare infinito delle cose (1). Questa legge suprema, quest' assioma eterno, è la formula *creatrice,* il cui rimbombo prolungato compone, per le sue ondulazioni inesauribili, l'immensità dell'universo; essa non è compresa nel tempo e nello spazio, ma *questi derivano da essa;* è l'indifferenza (perchè è ciò che vi ha d'identico in tutti gli esseri), l'*onnipossente,* la *creatrice;* e le serie delle cose (cioè delle astrazioni realizzate e, come ultimo termine, dei fenomeni) discendono da essa, legate dai divini anelli della sua catena d'oro(2). È, in una parola, la *causa prima,* per cui tutto esiste, mentre essa esiste per sè stessa (per questa necessità intrinseca, che è espressa dalle parole « l' assioma eterno »). Così, supposto che questa legge fosse infine scoperta, noi arriveremmo al vertice della piramide delle cause, e l'opera dell'astrazione sarebbe terminata. Nel *Positivismo inglese* questa teoria della causalità è riassunta così: « Vi hanno due operazioni, l' esperienaa e l' astrazione; vi hanno due regni, quello dei fatti complessi e quello degli elementi semplici (cioè quello degli oggetti

(1) Pag. 368-369, luogo riportato nel paragr. precedente.

(2) Pag. 370-371, luogo riportato nel parag. precedente V. nello stesso paragr. la nota 1 a p. 121.

Digitized by Google

concreti e quello delle entità astratte in cui essi si risolvono) (1). Il primo è l'effetto, il secondo la causa. Il primo è contenuto (implicitamente) nel secondo e se ne deduce, come una conseguenza dal suo principio.... Tutto il nostro sforzo consiste a passare dall'uno all'altro, dal complesso al semplice, dai fatti alle leggi (cioè alle coppie di astratti), dalle esperienze alle formule.... E queste prime coppie trovate, noi pratichiamo su di esse la stessa operazione che sui fatti, perchè, a un minor grado, hanno la stessa natura. Quantunque più astratte, sono ancora complesse. Esse possono essere decomposte (in astrazioni più astratte) e spiegate (2). Esse hanno una ragion d'essere. Vi ha qualche causa che le costruisce e le unisce. Vi ha luogo per esse, come per i fatti, di cercare gli elementi generatori (cioè delle coppie di astratti più semplici) in cui possono risolversi e da cui possono dedursi, e l'operazione deve continuare finchè si sia giunti ad elementi assolutamente semplici, cioè tali che la loro decomposizione sia contraddittoria (questi elementi assolutamente semplici sono la coppia di astratti i piu astratti di tutti). Che noi possiamo trovarli o no, essi esistono; l'assioma delle cause sarebbe smentito, se essi mancassero Vi ha dunque degli elementi indecomponibili, da cui derivano le leggi più generali, e da queste le leggi

(1) V. le note 2 a p. 82, 5 a p. 85 e 1 a p. 107.

(2) La spiegazione d'una legge implica, secondo Taine, la sua decomposizione, non perchè, spiegandola, essa si risolva in una pluralità di leggi più generali (1° e 2° modo di spiegazione di Mill), ma perchè ciò che la spiega, vale a dire ciò da cui essa si deduce, è una legge più astratta contenuta in essa, e l'astrazione è una decomposizione, appunto perchè l'astratto è contenuto nel concreto (o in un meno astratto), e non si fa che estrarnelo.

Digitized by Google

particolari, e da queste leggi i fatti che osserviamo (1). Noi possiamo ora comprendere la virtù e il senso di quest'assioma delle cause che regge tutte cose, e che Mill ha mutilato. Vi ha una forza interiore e costringente che suscita ogni avvenimento, che lega ogni composto, che genera ogni dato. Ciò significa, da una parte, che vi ha una ragione ad ogni cosa, che ogni fatto ha la sua legge; che ogni composto si riduce in semplici (cioè che il più concreto si risolve nel più astratto) (2); che ogni prodotto implica dei fattori (3); che ogni

(1) V. nota 1 a p. 110.

(2) Ripetiamo l'osservazione della nota penultima. Dicendo che ogni composto si riduce in semplici, l'autore intende dire semplicemente che i fatti concreti si risolvono in coppie di astratti e le coppie di astratti in altre coppie di astratti di un'astrattezza maggiore. Ma ciò non importa per lui che ogni coppia di astratti deve risolversi in una *pluralità* di coppie più astratte: il concreto deve risolversi in *più* coppie di astratti, perchè un fatto è « una sovrapposizione di leggi », ma una legge inferiore non è una sovrapposizione di più leggi superiori, perchè se fosse così, le cause, cioè le leggi, non formerebbero una *piramide*, e non potrebbero risolversi tutte in una legge o causa unica (l'assioma eterno). La dottrina del Taine, come si vede dall'esposizione dell'ultimo capitolo dei *Filosofi classici*, fatta nel paragrafo precedente, è che ogni gruppo di leggi inferiori deve dedursi da una legge superiore unica; gli elementi (i semplici) in cui si risolvono quelle coppie di astratti inferiori sono dunque questa coppia di astratti superiori. Si risolvono in essa, perchè essa è la legge sommaria in cui tutte sono contenute, e per conseguenza tutta la loro realtà e, per dir così, tutta la loro sostanza si riduce alla realtà e alla sostanza di questa coppia unica. In ciascuna di un gruppo di leggi subordinate a una legge superiore possono distinguersi, per usare il linguaggio del Taine, due *porzioni:* ciò che vi ha di comune in tutte, cioè questa legge superiore a cui

Digitized by Google

qualità e ogni esistenza devono dedursi da qualche termine superiore e anteriore (4). E ciò significa, da altra

---

sono subordinate, e ciò che vi ha di particolare in ciascuna, per dir così, la sua *differenza*. Di queste due porzioni il Taine con considera come un'entità sussistente per se stessa che la prima, come Platone delle due *porzioni* in cui divide la Specie (il genere e la differenza) non con considera come Idea, e per conseguenza come χωριστόν, che una sola, il genere (v. §. 17°). E come Platone (v. *Suppl.* B p. 1ª. VII. B) riguarda i Generi come gli elementi delle Specie (benchè il concetto della specie non sia costituito dal solo concetto del genere, ma anche da quello della differenza) e i due Generi supremi, cioè l'Essere e il Non essere, come gli elementi di tutte le Idee (benchè ogn'Idea abbia, a lato di questa *porzione* comune a tutte, una *porzione* propria), così il Taine riguarda la coppia di astratti superiore come gli elementi a cui si riducono le coppie inferiori (benchè ciascuna di queste coppie inferiori abbia una *porzione* differenziale oltre a questa *porzione* comune e generica). Ciò è perchè il mondo delle astrazioni realizzate è, per l'uno e per l'altro, la *piramide delle cause*, e per conseguenza un astratto, per loro, non può avere un'esistenza per sè che quando è una causa, cioè quando da esso si deducono altre astrazioni realizzate. Che il Taine consideri una sola parte delle astrazioni in cui può decomporsi l'idea d'un oggetto come *tutti* gli elementi dell' oggetto stesso, quando l' altra parte può dedursi da essa, si vede anche dai luoghi dove espone la sua teoria della definizione, in cui dà come gli elementi dell'oggetto definito i due soli attributi che entrano nella definizione, perchè tutti gli altri attributi possono, secondo lui, dedursi da questi (V. *Posit. ingl.* § 11, III nella nota 2 a p. 82 e § 11, II nella nota 4 a p. 85). Il realismo dialettico non può misconoscere questa verità innegabile, che il generale non è altra cosa che l'insieme dei particolari; è perciò che esso risolve la realtà delle entità conseguenze (degli effetti) in quella delle entità principii (delle cause), nel tempo stesso che dà alle une un'esistenza distinta da quella delle altre.

(3) Come abbiamo osservato nella nota 3 a pagina 105,

Digitized by Google

parte, che il prodotto equivale ai fattori, che tutti e due (cioè il prodotto e i fattori) non sono che una stessa cosa sotto due apparenze (5); che la causa non differisce dall'effetto; che le potenze generatrici non sone che le proprietà elementari (cioè gli astratti che l'autore riguarda come *elementi*); che la forza attiva per cui ci figuriamo la natura non è che la necessità logica che trasforma l'uno nell'altro il composto (cioè il più concreto) e il semplice (cioè il più astratto), il fatto e la legge (per *fatto* si deve intendere, non solo un fatto particolare, ma anche un fatto generale, cioè una legge, in quanto si spiega per una legge superiore). Così noi designiamo anticipatamente il termine di ogni scienza, e teniamo la possente formula che, stabilendo il legame invincibile e la produzione spontanea degli esseri, pone nella natura la molla della natura, nel tempo stesso che conficca e stringe nel cuore di ogni cosa vivente (cioè di ogni cosa esistente) le tenaglie d'acciaio della necessità». Questa esposizione della dottrina della causalità non differisce da quella che fa nei *Filosofi classici*; vi manca però un

---

le astrazioni in cui si risolvono i fatti o gli oggetti concreti, ne sono dette, non solo gli *elementi*, ma anche i *fattori*, per significare che ne sono le cause, come dice Spinoza, immanenti Per la stessa ragione sono dette, non solo gli *elementi*, ma anche i *fattori*, delle coppie di entità astratte le coppie di entità più astratte in cui esse si risolvono. *Fattori* è lo stesso che *elementi generatori*, come le ha chiamato sopra.

(4) Noi ritroveremo iu altri realisti dialettici, cioè Platone e Spinoza, questo termine *anteriore* (e il suo correlativo *posteriore)* per significare la derivazione, al tempo stesso logica ed ontologica, di un'entità da un'altra entità. Naturalmente si dice *anteriore* ad un'altra l'entità da cui quest'altra deriva, e la seconda si dice *posteriore* alla prima.

(5) V. nota 2 a p. 133, in fine.

Digitized by Google

elemento importante. È l'esistenza necessaria della causa prima, cioè della legge suprema, la sua assiomaticità. Questa è indispensabile affinchè la deduzione possa riguardarsi come una derivazione reale. Se infatti la legge generale non fosse stabilita che per una generalizzazione delle leggi particolari subordinate, se il metodo della *vera* scienza andasse dal particolare al generale e non dal generale al particolare, perchè le leggi particolari *deriverebbero* dalla legge generale, e non piuttosto la legge generale dalle leggi particolari? Se queste derivano da quella, è perchè quella è logicamente anteriore, cioè perchè le leggi particolari non possono essere date se non è già data la legge generale, mentre questa è già data senza che quelle siano ancora date. In altri termini, per usare il linguaggio di Aristotile, perchè la legge generale è *assolutamente* più notoria che le leggi particolari, quantunque queste possano essere più notorie *per noi*. Ciò importa che il metodo della *vera* conoscenza sia puramente deduttivo, che vada sempre dal generale al paricolare (e mai dal particolare al generale); il che implica che il punto di partenza, cioè la legge più generale di tutte, sia un assioma. È a questa condizione dunque che la deduzione può divenire una derivazione reale, in altri termini che il rapporto logico tra il principio e la conseguenza può identificarsi al rapporto ontologico tra la causa e l'effetto.

Ma ciò che è il più importante di osservare su questa teoria della causalità è che essa è legata inseparabilmente alla realizzazione delle astrazioni. Le cause dei fatti, dice Taine, sono le leggi, e la causa di un gruppo di leggi è una legge più generale, e così di seguito, sino alla legge suprema, assiomatica, che è la causa di tutte le cause. Questo concetto suppone necessariamente che le leggi siano delle realtà esistenti per se stesse, delle coppie di entità astratte, come ammette il Taine, o, se

Digitized by Google

vi ha un'altro modo di sostantificarle, un'altra forma qualsiasi di astrazioni realizzate; che le leggi particolari abbiano un'esistenza distinta da quella dei fenomeni, e le leggi generali un'esistenza distinta da quella delle leggi particolari subordinate. Supponiamo infatti che non sia così, e prendiamo il termine *legge della natura* nel suo significato ordinario (cioè in quello che esso ha sia nella teoria nominatista sia nella concettualista). In questo caso una legge particolare non sarà che un' espressione sommaria dei fenomeni che se ne possono dedurre, e una legge generale che un'espressione sommaria delle leggi particolari che se ne possono dedurre, e quindi, in ultima analisi, di una classe più larga di fenomeni. Così essendo, la legge suprema, e il gruppo di leggi immediatamente subordinate ad essa, e i gruppi immediatamente subordinati a questo gruppo, e così di seguito, sino all' ultimo bacino del getto d'acqua, cioè al mondo dei fenomeni, non saranno che delle espressioni differenti, cioè più o meno astratte, più o meno sommarie, di una sola e stessa cosa, che è precisamente questo mondo dei fenomeni: andando da un grado all'altro della gerarchia, le espressioni, o se si vuole anche, i concetti differiranno, per il loro grado di astrattezza o di sommarietà, ma la realtà che loro corrisponderà, la cosa espressa o rappresentata, sarà sempre una sola e sempre la stessa, il mondo dei fenomeni. Ma allora il progresso della deduzione, la discesa da uno a un altro grado della gerarchia, sarà un progresso del pensiero, che si rappresenterà il reale di una maniera sempre meno astratta, sempre più determinata, ma a questo progresso del pensiero non corrisponderà un progresso analogo nel reale stesso; non sará questo stesso che, come il pensiero, passerà gradatamente da uno stato più indeterminato o più astratto a uno stato più determinato o più concreto; e per conseguenza la deduzione non sarà una derivazione reale, poichè perciò

Digitized by Google

ogni nuovo passo nella deduzione dovrebbe rappresentare la produzione di alcun che di nuovo nella realtà stessa, e il rapporto ha il principio e la conseguenza non potrà identificarsi a quello tra la causa e l'effetto. In breve l' identificazione del principio alla causa e della conseguenza all' effetto suppone necessariamente che le due cose che si riguardano come principio e come conseguenza siano due realtà distinte l'una dall'altra (come avviene nel sistema del Taine e in generale nel realismo); ma se il principio e la conseguenza—cioè l'insieme delle conseguenze — sono la stessa cosa espressa o pensata di due maniere differenti (come avviene nel nominalismo e nel concettnalismo), è impossibile che l'uno si consideri come causa e l'altra come effetto, perchè la causa e l'effetto sono necessariamente due cose differenti, e una stessa cosa non può essere la causa e l'effetto di se stessa (1).

§ 7. Fra i grandi sistemi di realismo dialettico è quello di Platone che ha la più grande affinità col sistema del Taine, col quale ha comuni, oltre alla obbiettivazione dei concetti e al *metodo dialettico* (qnale noi l' abbiamo descritto nella sua forma generale), altri caratteri più speciali, che possiamo ridurre a questi tre: i concetti obbiettivati considerati come puri oggetti (e non anche come pensieri, come in Hegel); la gerarchia fra di essi, fondata sulla loro generalità descrescente; e una deduzione che somiglia alla deduzione ordinaria, perchè non va, come questa, che dal generale al particolare. I concetti obbiettivati sono chiamati da Platone, come si sa, le Idee, cioè le specie — noi scriveremo la parola *idea* con la maiuscola, per distinguere il senso platonico e

(1) Noi non abbiamo indicata qui che una delle ragioni della obbiettivazione dei concetti. V. per l' altra § 3. p. 69-71 e § 23 *Realizzazione delle astrazioni.*

Digitized by Google

greco del termine da quello affatto differente che ha nelle lingue moderne, e che, per la sua confusione col primo, ha forse contribuito, più che qualsiasi altra ragione, a far accettare l'interpretazione tradizionale del sistema platonico — Le Idee platoniche sono state erroneamente interpretate in un doppio senso. L'interpretazione tradizionale vede in esse i pensieri, cioè i concetti generali, della divinità creatrice, che sono stati gli archetipi, i modelli, secondo cui questa ha creato le cose. A questa interpretazione, che non ha alcuna base nei testi e che è con essi nella contraddizione più evidente, la più parte dei critici moderni ne sostituiscono un' altra, fondata, più che sui testi stessi di Platone, sull' esposizione del sistema platonico che fa Aristotile. Questa seconda interpretazione vede pure nelle Idee gli archetipi, i modelli, delle cose, ma non ne fa dei pensieri della divinità come la prima: le Idee sono, secondo essa, degli oggetti esistenti fuori delle cose, in un altro mondo, e fra questi oggetti e le cose non vi ha altro rapporto che quello tra l'esemplare e la copia. Questa seconda interpretazione non è così arbitraria come la prima, ma in compenso essa rende il sistema delle Idee perfettamente vano e senza scopo. L'interpretazione tradizionale comprende almeno che l'ipotesi delle Idee deve essere, come qualsiasi altra ipotesi sia scientifica sia metafisica, una spiegazione del mondo, una risposta alla quistione delle cause: non comprendendo, sì per la sua arduità che per il suo carattere poco naturale, la spiegazione del mondo, la risposta alla quistione delle cause, del *realismo dialettico*, cerca, per dare uno scopo e una significazione al platonismo, di assimilarlo alla metafisica *perenne* dell' umanità, cioè all' antropomorfistica, non vedendo nelle Idee che un elemento di una spiegazione teologica. Ma alla interpretazione *trascendentalista* che pone le Idee fuori delle cose, ma senza farne dei pensieri, sfugge ne-

Digitized by Google

cessariamente la spiegazione del realismo dialettico—perchè questa suppone che le Idee, o generalmente le entità astratte e universali, siano *immanenti*, cioè nelle cose stesse, ne siano l' elemento costante e generale—, senza poterle sostituire un'altra spiegazione, come cerca di fare l' interpretazione teistica.

L'interpretazione trascendentalista (non teistica) è fondata, oltre che sull' autorità d'Aristotile, sul motivo di voler salvare le idee platoniche da un'inconcepibilità di questo sistema, che è comune agli altri sistemi di realismo dialettico. Le Idee sono gli attributi generali delle cose sostantificati, e di cui ciascuno è riguardato come uno in se stesso, ma inerente al tempo stesso nei diversi individui a cui viene attribuito. Più chiaramente, l'ipotesi delle Idee consiste essenzialmente in questi due punti: 1° Gli attributi astratti delle cose, p. e. la bianchezza, l' umanità, la corporeità, ecc., non sono delle semplici astrazioni mentali, ma delle realtà. Essi sono, in un senso, delle astrazioni, in quanto non si trovano altrove che nelle realtà concrete, negli oggetti bianchi, negli uomini, nei corpi, ecc, in cui coesistono con gli altri attributi da cui queste realtà concrete sono costituite, e perciò, considerandoli isolatamente, noi li *astraiamo*, cioè li separiamo dagl'insiemi di cui essi fanno parte. Ma poichè ciascuno *coesiste* con altri, esso *esiste* pure per se stesso, perchè le cose che *coesistono* devono avere ciascuna una esistenza per se stessa. La bianchezza dell'oggetto bianco, l'umanità dell'uomo, la corporeità del corpo, ecc. sono dunque delle cose reali, quantunque astratte, che si trovano nell'oggetto bianco, nell'uomo, nel corpo, ecc, e ne fanno parte, come il mio braccio o la mia testa si trova nel mio corpo e fa parte di esso. Ma come il mio braccio o la mia testa ha un'esistenza per sè distinta da quella delle altre parti del mio corpo con cui coesiste, così la bianchezza, l' umanità,

Digitized by Google

la corporeità, ecc. hanno ciascuna un' esistenza per sè, distinta da quella degli altri attributi degli oggetti bianchi, degli uomini, dei corpi, ecc, con cui coesistono. L'astratto, in una parola, non è un termine nè un semplice concetto, ma un essere reale; e il concreto non è la realtà unica, ma una realtà di secondo ordine, un composto, i cui elementi sono degli esseri astratti. 2° Gli attributi comuni dei diversi individui non sono semplicemente simili, ma identici: ciascun attributo generale è un essere unico, non vi hanno altrettante entità quanti sono gli individui in cui si trova quest' attributo. P. e. non vi hanno altrettante bianchezze astratte quanti vi hanno oggetti bianchi, altrettante umanità astratte quanti uomini, altrettante corporeità astratte quanti corpi, ecc. Vi ha una sola Bianchezza (il bianco *stesso per se stesso*), una sola Umanità (l'uomo *stesso*), una sola Corporeità (il corpo *stesso*), ecc., che esiste simultaneamente, *senza moltiplicarsi e senza dividersi*, in tutti gli oggetti bianchi, in tutti gli uomini, in tutti i corpi, ecc Se tutti gli oggetti bianchi o tutti gli uomini o tutti i corpi sono egualmente bianchi o uomini o corpi, se tutti si somigliano e portano lo stesso nome — in una parola se vi hanno nella natura delle classi, dei gruppi di esseri specificamente o genericamente identici, — è perchè in tutti gli oggetti bianchi « è presente » *la stessa* Bianchezza, in tutti gli uomini *la stessa* Umanità, in tutti i corpi *la stessa* Corporeità, ecc., o, in altri termini, perchè tutti gli oggetti bianchi « partecipano » *alla stessa* Idea del bianco, tutti gli uomini *alla stessa* Idea dell'uomo, tutti i corpi *alla stessa* Idea del corpo, ecc. Ciascun'Idea è una in se stessa, ma sembra moltiplicarsi per la sua presenza simultanea in molti individui. (1) Ogni attributo generale è dunque una

(1) *Rep.* 476 a.

Digitized by Google

entità unica, che *è presente* allo stesso tempo in tutti gli oggetti che *partecipano* a quest'attributo. Se questo attributo è generale è perchè, essendo *uno* e *lo stesso* in sè, si trova simultaneamente in molte cose; la partecipazione di queste molte cose a *una stessa* entità spiega perchè loro sia comune lo stesso attributo — Ma come l'*uno* può esistere simultaneamente nei *molti*, senza moltiplicarsi e senza dividersi? È questa l'inconcepibilità da cui l' interpretazione *trascendentalista* mira a salvare il sistema delle Idee. Ma questa inconcepibilità è una condizione necessaria del realismo dialettico, perchè questa metafica è una spiegazione delle cose in quanto unisce alla obbiettivazione dei concetti il metodo dialettico, e questo suppone che, *deducendo* le Idee, si *deducano* le cose stesse, e quindi che il mondo delle Idee e quello delle cose non siano due mondi diversi, ma due aspetti diversi (l' astratto e il concreto) sotto cui può considerarsi il mondo unico della realtà. Ció che vuol dire, in altri termini, che le Idee non siano fuori delle cose (*trascendenti*), ma nelle cose stesse (*immanenti*), che l'*astratto* non esista che nel *concreto*, e che il concreto non sia che l' astratto stesso, a un grado ulteriore di determinazione.

In opposizione alla interpretazione trascendentalista della più parte dei critici contemporanei, è sorta la interpretazione del Teichmuller, che è identica in sostanza aquella di Hegel. (1) Il vantaggio di questa interpretazione è che essa riconosce l'*immanenza* delle Idee, quantunque sembra che non metta sufficientemente in luce la loro *sostanzialità*, dalla quale sovratutto l'altra interpretazione deduce la *trascendenza* — deduzione, in un senso, logica, ma che sfigura la concezione platonica, e le toglie qual-

(1) V. Chiappelli *L'interpretazione panteista di Platone.*

Digitized by Google

siasi valore filosofico. — Ciò che Hegel comprese esattamente è la stretta affinità del sistema platonico col suo proprio sistema. L'uno e l'altro sono costruiti sullo stesso tipo, sono delle varietà di una stessa specie, che noi chiamiamo *realismo dialettico*. Ma da questa identità *specifica* Hegel conclude erroneamente a un'identità quasi assoluta. Egli pretende ritrovare in Platone gli elementi della sua propria dialettica, attribuendo anche a lui il principio dell'identità dei contrari, e gli fa ammettere pure la dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero — ciò che è il motivo principale per cui il Teichmuller nega il significato evidente della immortalità dell'anima in Platone, cercando in essa il simbolo di quella dottrina, ch'egli non riusciva a trovare nell'autore in forma aperta e letterale. — La conseguenza è che a questa interpretazione sfugge, come a tutte le altre, il vero significato della dialettica platonica, e quindi il modo in cui Platone spiega l'universo, perchè la spiegazione causale delle cose, il loro *modo essenziale di produzione*, è, nel suo sistema come negli altri analoghi, il metodo dialettico (che è la legge stessa delle cose e non un semplice mezzo che mettiamo in opera per conoscerle).

Un'interpretazione esatta della dottrina delle Idee ha bisogno di distinguere nettamente due parti, sino ad un certo punto indipendenti, quantunque non senza legame fra di loro, della filosofia platonica. Questa filosofia contiene due spiegazioni del mondo, due risposte alla quistione del perchè. In un senso, la causa efficiente è, per Platone, Dio, cioè l'anima del mondo, e l'universo è spiegato d'una maniera antropomorfistica. È un'applicazione del concetto immediato, spontaneo, della causalità efficiente. In un altro senso, la efficienza causale, la spiegazione dell'universo, sta nel processo dialettico, cioè nel modo in cui le Idee procedono, o si deducono, progressivamente le une dalle altre. È un'applicazione del-

Digitized by Google

l'altra forma del concetto di causalità efficiente. Queste due spiegazioni coesistono armonicamente, senza mescolarsi e senza turbarsi l'una con l' altra. Vi ha un' Idea di Dio o dell' anima del mondo, come delle altre cose, e quest' Idea si spiega, come tutte le altre, per la sua produzione, al momento necessario, nella evoluzione eterna del mondo delle Idee. Dio o l' anima del mondo non è un'essenza spirituale nel senso moderno: è, come l' anima dell' uomo, esteso, in movimento continuo, e muove i corpi comunicando ad essi il proprio movimento. La dottrina dell' anima del mondo si lega col sistema delle Idee perchè questo contiene una spiegazione teleologica delle cose (l'Idea suprema, vale a dire più universale, da cui le altre derivano, è l'Idea del bene, cioè press'a poco, come vedremo, della *finalità*). Il legame più importante che ha con la dottrina delle Idee quella dell'anima umana, è l' ipotesi che le anime hanno intuito le Idee in una vita anteriore, e che la scienza (la quale è a priori) è perciò una reminiscenza. Non vi ha luogo di respingere il senso letterale, cercandovi invece un senso riposto, delle dottrine platoniche sull'anima, sia divina, sia umana (semimaterialità, preesistenza e immortalità, reminiscenza, ecc.), sì perchè sarebbe arbitrario, sì perchè esse entrano perfettamente nell' ordine dei concetti dell'epoca. La dottrina della intuizione delle Idee in una esistenza anteriore, con la sua conseguenza, cioè che la conoscenza è una reminiscenza di quest' intuizione, è costruita essenzialmente sullo stesso tipo che le altre dottrine di una intuizione sovrasensibile (Malebranche, Gioberti, ecc.), e serve, come queste, a spiegare la coincidenza tra il pensiero e la realtà in una conoscenza indipendente dall'esperienza (1). Le dottrine platoniche

(1) V. Saggio 1. c. 3. § 7.

Digitized by Google

sull'anima hanno dato luogo a delle interpretazioni incompatibili col significato reale della dottrina delle Idee, di cui le più importanti sono: 1° che Platone ha ammesso la dottrina dell' identità del pensiero e dell' essere, e che l'immortalità dell' anima, l' intuizione delle Idee in un'esistenza passata e la reminiscenza non sono che dei simboli di questa dottrina 2° che l'anima del mondo è un'entità *intermediaria* fra le Idee e le cose, in modo che è per mezzo di essa e, per dir così, a traverso ad essa, che l' azione delle prime si esercita sulle seconde 3° che Dio è identico all'Idea suprema (l'Idea del Bene) o al complesso di tutte le Idee. Noi esporremo le dottrine di Platone sull'anima e la divinità, e discuteremo queste interpretazioni, in un Supplemento alla fine del volume.

Vi hanno dei punti, nel sistema delle Idee, che non si riattaccano ai principii fondamentali di questo sistema (cioè all'obbiettivazione dei concetti, e al legame logico introdotto fra i concetti obbiettivati per assimilare il rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa e l'effetto), e di cui anzi alcuni sono in contraddizione con le loro conseguenze più naturali. Tali sono le dottrine: 1° che le idee sono numeri; 2° che esse costituiscono le sole *forme* delle cose, ad esclusione della *materia*; 3° che le Idee e tutti gli esseri risultano da due principii egualmente primitivi, l' uno *formale* e l' altro *materiale*; 4° che le entità matematiche formano una terza classe di esseri, *intermediari* fra le Idee e le cose. In un altro Supplemento alla fine del volume daremo l'interpretazione di queste dottrine, e cercheremo i motivi su cui sono fondate.

Il sistema di Platone ci occuperà assai più largamente che qualsiasi altro. È ciò che non ci sembra inopportuno, sì per l'influenza eccezionale ch'esso ha esercitato

Digitized by Google

nella storia del pensiero umano, sia direttamente, sia per l'intermediario della filosofia aristotelica (1), sì per le controversie a cui ha dato luogo la sua interpretazione. La quistione più controversa, quella dell'*immanenza* o *trascendenza* delle Idee, per non interrompere con una argomentazione troppo prolissa il corso della nostra esposizione, la tratteremo in un altro Supplemento. In questo capitolo parleremo solamente della *dialettica*, mostrando in che consiste e come essa sia una spiegazione delle cose, e indicando le prove che giustificano il nostro modo d'interpretarla.

§ 8 La teoria della conoscenza di Platone è un apriorismo il più radicale. I sensi non sono, secondo lui, una sorgente della conoscenza, sono anzi per essa un ostacolo. Il corpo è un impedimento all'acquisto della scienza, quando viene associato a questa ricerca. Se qualche cosa della verità può manifestarsi all'anima, è nell'atto del pensiero, quando essa non è turbata nè dalla vista nè dall'udito, ma racchiusa in se stessa e sciogliendosi per quanto è possibile da ogni commercio e da ogni contatto col corpo, aspira a conoscere ciò che è. Non è per mezzo degli occhi o degli altri sensi che si perviene a scoprire le essenze delle cose, ma bisogna per ciò applicare il pensiero stesso all'oggetto che si considera, « non associando agli atti della ragione nè quelli della vista nè quelli di alcun altro senso, ma impiegando il pensiero puro nella ricerca della pura essenza di ciascuna cosa. » (2) La

(1) V. § 2° p. 46 e seg.

(2) *Fedone* 65 a.—67 a.

Il dialettico senza l'aiuto degli occhi nè degli altri sensi si eleva alla conoscenza dell'essere per la sola forza della verità (*Rep.* 537 d), o in altri termini, per la ragione sola (*Rep.* 532 a-b).

V. a *Fedone* 82 e-83 b, *Rep.* 511 b-c. ecc.

Digitized by Google

scienza è dunque il prodotto della spontaneità dello spirito; questo non deve cercare la verità al di fuori, ma in se stesso: perciò Platone dice che il movimento dell'intelligenza è, come quello dell' universo, in se stessa e da se stessa. (1) Di là la *maieutica* che egli attribuisce a Socrate: questi non fa che aiutare il parto dell'idea, se l'interlocutore è fecondo, ed è evidente che quelli che tirano profitto dalla sua conversazione, non imparano niente da lui, ma ritrovano in se stessi delle conoscenze che già possedevano, e ch' egli trae dalle viscere della loro anima (2). Per conoscere tutto il divino—Platone chiama *divino* tutto ciò che è sovrasensibile e quindi anche le Idee —basta guardare dentro se stessi, nella propria intelligenza (3). La sapienza è una virtù insita nell'anima, non è come le altre virtù dell'anima e del corpo, che sopravvengono per l' esercizio e l' educazione: l' intelligenza somiglia all' occhio; come questo non può non vedere, quando è rivolto verso gli oggetti rischiarati dalla luce, così quella non può non intendere quando è rivolta verso l'intelligibile, cioè verso l'essere realmente esistente (4). In certo modo la scienza di tutto ciò che esiste ci è innata, quantunque non ne abbiamo coscienza (5); e ciò

(1) *Tim.* 34 a. 40 b. 89 a.

(2) *Teeteto* 149 a — 151 d.

(3) *Alcib* 1. 133 b-c.

(4) *Rep.* 518 b — 519 b. — L'ultima proposizione è una conseguenza evidente dell' aprioriismo, ed è facile di trovare delle proposizioni simili negli altri filosofi aprioristi. V. p. e. Cartesio *Ricerca della verità per il lume naturale* (Opere pubblic. da Cousin vol 11. pag. 334), Malebranche *Ricerca della verità* l. 6. c. 1. Leibnitz *N. S. sull'int. um.* l. 4 c. 13 § 1. ecc.

(5) Aristot. *Met.* l. I. IX. 28. V. anche (oltre i luoghi che citeremo in seguito sulla *reminiscenza*) *Politico* 277 d — 278 e: noi conosciamo naturalmente tutto, ma come in un sogno; acquistare una conoscenza nuova è passare dal sogno alla veglia.

Digitized by Google

che si dice *imparare* non è in realtà che *ricordarsi* di ciò che già si sapeva. Ciò che lo prova è che tutti gli uomini, se sono bene interrogati, trovano tutto da se stessi: che s'interroghino su delle figure di geometria o su di altri oggetti simili, e si vedrà che è così (1). E infatti Socrate nel Menone si rivolge ad un giovane schiavo, e lo conduce, per mezzo di convenienti interrogazioni, a scoprire che, per avere un quadrato doppio di un altro, bisogna elevarlo sulla diagonale di quest'altro. È manifesto, dice Socrate, che è da se stesso che lo schiavo scopre questa verità, e che egli non gl'insegna niente, ma si limita a interrogarlo sulle sue proprie opinioni: le interrogazioni di Socrate non fanno che risvegliargli queste opinioni, che già si trovavano in lui, e che, così risvegliate, divengono conoscenze. « Così egli conosce senza avère imparato da alcuno, tirando la scienza dal suo proprio fondo..... Ed egli farà lo stesso per le altre parti della geometria e per tutte le altre scienze » (2).

La dottrina della *reminiscenza* contiene evidentemente due proposizioni distinte: l'una è la costatazione di un preteso fatto psicologico (che non è che una generalizzazione illegittima di ciò che Platone ha osservato nella geometria), cioè che lo spirito tira la conoscenza dal suo proprio fondo, o in altri termini, che la conoscenza è a priori; l' altra la spiegazione di questo fatto, cioè che l'anima ha contemplato le Idee in una vita anteriore, e che è perciò che l'intelligenza in questa vita attuale può riprodurre *a priori* l'intelligibile (3). Di queste due proposizioni, noi non dobbiamo per ora fare attenzione che

(1) *Fedone* 72 e — 73 b.

(2) *Meno.* 81 c — 86 b.

(3) V. *Menone* 81 c — 86 b. *Fedone* 72 e — 77 b, *Fedro* 246—250, ecc.

Digitized by Google

alla prima: della seconda ci occuperemo in seguito, mostrando che la spiegazione platonica è costruita essenzialmente sullo stesso tipo che le altre ipotesi dei filosofi aprioristi per cui essi hanno cercato di spiegare questa inverosimile coincidenza che la loro dottina stabilisce fra il pensiero e la realtà.

§ 9. Una teoria della conoscenza empirista ha per correlativo il metodo induttivo; una teoria della conoscenza apriorista, il metodo deduttivo. Cosí è questo il metodo inculcato da Platone. Si deve, in ogni ricerca, stabilire un principio, e poi farne derivare tutto il resto (1). Se vi ha bisogno, quindi, di giustificare una proposizione, lo si fa derivandola da qualche proposizione superiore, e questa ancora da un'altra, e continuare così sinchè si arrivi ad un principio che ci sembri sufficientemente solido (2). Ciò che distingue la *scienza* dall'*opinione vera*,

---

(1) *Crat.* 436 d: « In ogni cosa è sul principio che ciascuno deve portare una lunga attenzione e un lungo esame, per vedere se esso è stato ben posto o no: dopo averlo esaminato sufficientemente, bisogna che tutto il resto sembri derivarne ». Nel *Fedone* 100 a è così che descrive il metodo ch'egli segue dacchè ha scoverto la dottrina delle Idee: « supponendo sempre il principio che mi sembra più valido, tutto ciò che mi sembra più valido, tutto ciò che mi pare essergli conforme lo ammetto come vero, e così fo sia che si tratti della ricerca delle cause, sia di qualsiasi altro oggetto; tutto ciò che non gli è conforme lo rigetto come falso. »

(2) *Fedone* 101 d-e (dopo aver detto che le cose sono belle per l'Idea del bello, grandi per l'Idea del grande, ecc.): « se dovessi rendere ragione di quest' ipotesi (cioè dell' Idea del bello, o del grande, ecc.), non lo farai allo stesso modo, ponendo ancora un' altra ipotesi, quella che ti parrà più conveniente tra i principii superiori, finchè perverrai a qualche cosa di sufficiente? E discutendo del principio (cioè della proposizione ultima da

Digitized by Google

è che nella prima abbiamo anche la conoscenza del perchè, della ragione di ciascuna proposizione; nella seconda conosciamo la proposizione, ma senza il perchè (1). Vi ha, in verità, un altro carattere distintivo, anch' esso importante: è che l'opinione, anche vera, è sempre incerta ed ondeggiante, mentre la scienza è immutabile (2). Ma questo secondo carattere non è che una conseguenza del primo. Menone è sorpreso perchè si faccia più caso della scienza che dell'opinione vera, e perchè siano due cose differenti. Socrate risponde: « Le opinioni vere, sinchè restano ferme, sono una bella cosa e producono ogni sorta di vantaggi; ma esse non consentono a restare ferme lungamente e fuggono dall'anima dell' uomo; dimodochè esse non sono d' un gran pregio, a meno che non si leghino per il ragionamento tirato dalla causa.

---

cui le *ipotesi* saranno state dedotte) e delle cose che se ne deducono, non ti guarderai di confondere tutto insieme, come fanno gli antilogi, se vorrai giungere alla scoverta di alcuno degli esseri? » Platone chiama *ipotesi* una proposizione, anche la più certa, sinchè non è stata dedotta. (Confr. *Rep.* 509 d-511 e 533 a — 534 a, luoghi che citeremo in seguito.) Le ipotesi di cui si tratta qui (come nei luoghi della *Repubblica*) sono delle proposizioni che pongono l'esistenza di qualche Idea; così il precetto di giustificare una proposizione, deducendola da altre superiori, non si applica qui che a tali proposizioni (Platone vuole che si deducano da altre ponenti delle Idee superiori — cfr. gli stessi luoghi della *Repubblica*). Ma noi abbiamo il dritto di generalizzare questo precetto, perchè, come vedremo, la scienza, nel senso rigoroso del termine, consiste appunto per Platone in un incatenamento di tali proposizioni e i principii da cui esse si deducono.

(1) V. *Tim.* 28 a, 51 d — e. *Conv.* 202 a, ecc.

(2) V. *Tim.* 51 d — e, *Meno.* 98 a, ecc.

Digitized by Google

Questo è ciò che sopra (1) *abbiamo chiamato reminiscenza.* Queste opinioni così legate divengono dapprima scienze, e poi stabili. Ecco come la scienza è più preziosa della opinione vera, e come essa ne differisce per l'incatenamento» (2). Il carattere essenziale della scienza è dunque secondo Platone l'incatenamento deduttivo delle proposizioni. Le parole del luogo citato che abbiamo scritto in corsivo, ci mostrano inoltre il rapporto tra il metodo deduttivo e l'apriorismo di Platone. Se la deduzione non è altra cosa che la reminiscenza, siccome questa implica il principio che lo spirito tira la scienza dal suo proprio fondo, o in altri termini che la conoscenza è a priori, ne segue, da una parte, che la conoscenza a priori di Platone non è che una conoscenza che si produce per la deduzione pura, e da un'altra parte, che la deduzione platonica è un metodo a priori, vale a dire che il suo punto di partenza non sono delle proposizioni induttive e sperimentali, ma dei principii evidenti per se stessi. Questo risulta del resto da tutte le altre prove dell' apriorismo di Platone. Il metodo platonico non è dunque solamente deduttivo, ma *dimostrativo.* Platone, come tutti i filosofi aprioristi, eleva il metodo geometrico a metodo universale della scienza. Noi abbiamo osservato nel paragrafo precedente che, nel Menone, la dimostrazione geometrica è il dato di fatto, da cui Platone conclude il principio generale che la scienza è a priori, e quindi la dottrina della reminiscenza.

§ 10. Una conseguenza e al tempo stesso un indizio dell'apriorismo è l'importanza capitale, quasi esclusiva, attribuita al metodo. È ciò che si vede in Cartesio, in

(1) *Meno.* 81 c — 86 b, luogo citato nel paragr. precedente.
(2) *Menone* 98 a.

Digitized by Google

Hegel e, in una parola, in tutti i filosofi aprioristi. Platone non fa eccezione. Egli designa il proprio metodo col nome di *dialettica*. In un senso lato, la dialettica è l' arte d' interrogare e di rispondere (1)—Platone, con tutta la scuola socratica, vede nel dialogo la forma naturale d' investigare la verità (2)—. In un senso più ristretto, è il metodo per arrivare alla conoscenza delle essenze delle cose, delle Idee (3). Ma tale è l' importanza del metodo in questo sistema, che la stessa parola *dialettica* serve ad indicare la scienza degli oggetti stessi su cui versa questo metodo, cioè la scienza del mondo ideale (4). Un altro carattere che Platone ha in comune con tutti i filosofi radicalmente aprioristi, è che per lui la filosofia non è *una* scienza, ma *tutta* la scienza. La dialettica, egli dice, è la scienza che conosce tutte le altre scienze (5). Queste non fanno che apprestare i materiali alla dialettica; è essa che mette in uso le loro scoverte (6). Il filosofo ama la sapienza, non in tale o tal altra delle sue parti, ma tutta intera (7), e non me-

(1) V. *Cratilo* 390 c, *Rep.* 534 d, ecc. Verso la fine del VII della *Rep.* (537 e-539 d) Platone lamenta gl' inconvenienti dello studio della dialettica quale viene insegnata ai suoi giorni. In questo luogo sono compresi in un concetto comune e designati con gli stessi termini il metodo proprio dell'autore e l'arte della discussione che insegnavano i sofisti.

(2) Il pensiero stesso è, egli dice, un dialogo dell'anima con sè stessa, in cui essa s'interroga e si risponde. *Teet.* 189 e-190 a. Cfr. *Sof.* 263 e, 264 a.

(3) V. *Repubbl.*, fine del lib. 6° e lib. 7°.

(4) V. *Filebo* 57 e-59 d, *Rep.* 511 c e 531 d-535 a. Nel *Sofista* 253 c-254 a la dialettica è identificata alla filosofia.

(5) *Fil.* 57 e — 58 a.

(6) *Eutid.* 290 c.

(7) *Rep.* 475 b.

Digitized by Google

rita questo nome se non colui che mostra del gusto per ogni sorta di scienze, che vi si dà con ardore, e che è insaziabile d'imparare (1) Bisogna dunque che il dialettico abbia un'anima che aspiri, sin dai primi anni, al possesso di tutta la verità (2), e ad abbracciare nella loro universalità le cose divine ed umane, contemplando tutti i tempi e tutti gli esseri (3); ed è nella sua natura di ricercare le essenze di tutte le cose, o, per usare la espressione stessa di Platone, *l'essenza tutta intera,* senza rinunziare ad alcuna delle sue parti (4). In verità l'oggetto della filosofia, o della dialettica, non sono i fenomeni, ma solamente le Idee (5): ma la scienza non è che delle Idee, dei fenomeni non vi ha che opinione — perchè la scienza è dell'universale, e l'universale è l'Idea (6) —; così, siccome l'oggetto della filosofia o della dialettica non è una parte, ma la totalità, del mondo ideale, essa è, malgrado ciò, la scienza universale. Questa universalità della filosofia deriva dall'essenza stessa della metafisica apriorista, della stessa maniera che l'importanza attribuita al metodo. Gli altri sistemi metafisici consistono a dare una spiegazione dei fenomeni, introducendo degli agenti ipotetici posti al di là dei fenomeni stessi; e in questi sistemi, la filosofia non è propriamente che la teoria di questi agenti iperfisici e della loro azione sul mondo reale (7). Ma che un metafisico apriorista trascenda o no il

(1) Ivi, 475 c.
(2) Ivi, 485 d.
(3) Ivi, 486 a.
(4) Ivi, 485 b.
(5) Ivi, 475 e-480 a.
(6) V. Supplem. sull'imman. delle Id. plat.
(7) P. e. Aristotile identifica la scienza prima con la teologia. V. *Met.* l. 6 c. 1.

Digitized by Google

mondo reale, il processo essenziale della metafisica apriorista è, in ogni caso, tutt'altro: il suo scopo è d'imprimere nel reale stesso il carattere della necessità e della razionalità, e il mezzo per raggiungere questo scopo un'elaborazione del sapere empirico per trasformarlo in un sapere a priori. Così in questa forma di metafisica la filosofia non si distingue dalle altre scienze per un contenuto proprio, ma per la forma, cioè per il metodo scientifico: il suo contenuto è quello delle altre scienze, che queste hanno prodotto con un metodo empirico, e che essa pretende riprodurre con un metodo a priori (1). All'universalità della conoscenza filosofica questa varietà della metafisica apriorista che presentemente studiamo (cioè quella che al metodo a priori o dimostrativo unisce la realizzazione dei concetti) aggiunge costantemente un altro carattere, cioè la sua sistematicità, il legame intimo introdotto tra tutte le verità (2). Nè anche su questo

(1) Confr. i luoghi di Schelling e Hegel citati nel cap. 6°

(2) Citiamo anche qui Schelling: « l'idea della scienza assoluta, incondizionale, che è assolutamente una, e nella quale ogni scienza è pure necessariamente una, di questa scienza prima, che non si divide in più rami che per corrispondere ai diversi gradi del mondo ideale visibile, e si sviluppa nell'albero incommensurabile della conoscenza ». « Ogni pensiero che non è stato pensato in questo spirito dell'unità e dell'universalità è in sè vuoto e deve essere rigettato. Ciò che non è suscettibile d'essere compreso armoniosamente in quest' insieme organizzato e vivente è una sostanza inerte che, secondo le leggi organiche, sarà, presto o tardi, espulsa » *(Lezioni sul metodo degli studii accademici. 1ª)* Ed Hegel: « La scienza dell' assoluto è necessariamente sistematica... essa deve, in altri termini, formare un insieme di conoscenze legate strettamente fra di loro » « Una filosofia che non riposa sopra una conoscenza sistematica non costituisce una scienza, ma piuttosto una forma, una maniera di sentire indivi-

Digitized by Google

punto Platone fa eccezione: « Ogni specie di figura, ogni costituzione di numero, ogni ragione d'armonia e di rivoluzione degli astri, tutte le cose devono manifestare il loro mutuo accordo a chi imparerà secondo il vero metodo, e lo manifesteranno se chi impara guarda all' unità, perchè la riflessione gli scoprirà un legame unico che unisce naturalmente tutte le cose » (1). Non si può conoscere la natura d' una cosa sola, per esempio dell' anima o del corpo, senza conoscere la natura di tutto l'universo (2). Così, nel suo piano di educazione tracciato nella Repubblica. Platone prescrive che lo studio delle scienze, affinchè non sia un lavoro inutile, pervenga ai loro punti di contatto e alla loro parentela reciproca, e le comprenda nella loro affinità (3);

---

duale e contingente quanto al contenuto. Una conoscenza non è giustificata che quando essa è il momento di un tutto, in fuori del quale non è che un' ipotesi o un'opinione soggettiva. » *(Introd. all'Enciclopedia)*.

Del resto questa unità sistematica, propria della classe di metafisici di cui parliamo, più che dalle loro dichiarazioni su ciò che deve essere la scienza speculativa, si vede dal modo in cui essi hanno cercato effettivamente di realizzarla. Rimandiamo anche perciò a quello che abbiamo detto in questo capitolo su Taine e a quello che diremo su Spinoza.

(1) *Epinom.* 991 e — 992 a. Cfr. *Fil.* 18 c. Ivi, per illustrare il metodo dialettico, è proposta come esempio l'invenzione delle lettere: dopo aver distinte le varie lettere e riunitele in generi, e riuniti questi generi in uno solo (come vedremo che fa la dialettica per le specie di tutti gli esseri), l'inventore delle lettere, « vedendo che nessuno potrebbe apprenderne una sola separatamente e senza apprenderle tutte, ne immaginò il legame come unico e faciente di tutte qualche cosa di uno, e l'arte rispettiva chiamò, col nome d'un'arte unica, grammatica ».

(2) *Fedro* 270 c.

(3) *Rep.* 531 d.

Digitized by Google

e che, dopo che sono state studiate isolatamente, siano presentate nel loro complesso, perchè sia compresa, in una vista d'insieme, « l'affinità di queste scienze fra di loro e della natura dell'essere ». Questa è la prova migliore per distinguere da ogni altro l'ingegno dialettico; chi è idoneo a una vista d'insieme è dialettico, gli altri no (3). Il legame di tutte le verità fa che, datane una, noi possiamo, senz'altro, ritrovare tutte le altre. « Tutta la natura essendo affine, e l'anima avendo appreso tutto, niente impedisce che alcuno, ricordando una cosa sola, ciò che gli uomini chiamano imparare, ritrovi da se stesso tutte le altre, purchè abbia della costanza, e non desista dalla ricerca: ricercare infatti e imparare non è altro che ricordarsi » (1). In altri termini, tutte le cose essendo legate fra di loro, il ricordo di una sola può richiamare tutte le altre — il passaggio da una conoscenza ad un'altra è identificato all'associazione delle idee, per cui un ricordo suggerisce un altro ricordo. — Ma questa reminiscenza non è, come abbiamo visto, che la deduzione. (2) Così noi comprendiamo in che consista questo legame naturale che unisce tutte le cose: è un legame logico, che deve incatenare tutte le conoscenze, deducendole da un principio unico.

§ 11. Per formarci un' idea più precisa del metodo platonico, cioè della dialettica, noi dobbiamo paragonarlo col metodo matematico. È ciò che fa Platone stesso nel 6° e 7° della Repubblica. A questo riguardo noi abbiamo già osservato che questi, come in generale tutti i metafisici aprioristi, ha immaginato il suo metodo filosofico

(3) *Rep.* 537 c.

(1) *Men.* 81 d.

(1) V. *Men.* 98 a, l. cit. nel parag. prec.

Digitized by Google

sul tipo di quello delle matematiche — le sole, fra le scienze costituite, che siano puramente deduttive. — Una conferma di questa osservazione è che egli vede nello studio delle matematiche una preparazione indispensabile a quello della dialettica (1). Esso ne è la *propedeutica* (2) o il *preludio* (3): è esso che rende utile, da inutile che era, la facoltà dell'intelligenza (4); che purifica e rianima l'organo della verità, acciecato e quasi estinto dalle altre occupazioni della vita (5); che libera l'anima, imprigionata nella caverna dei sensi, e la fa ascendere nella regione superiore (6); e che la volge, dalle tenebre ov' era immersa, verso la luce dell'essere e del vero (7). Infatti, l'intelligenza essendo come l'occhio, che non può non vedere quando è rivolto verso la luce (8), l'importante è di farla volgere verso la verità, di dirigerla bene in modo che guardi là dove bisogna guardare (9): questa evoluzione (περιαγωγή) dell'intelligenza è l'opera delle matematiche. Questo rapporto fra la dialettica e le matematiche è espresso da Senocrate con una frase un po' volgare ma incisiva, chiamando queste *i manichi della filosofia* (10). Fra le scienze che costituiscono la propedeutica della dialettica, vengono contate, oltre le matematiche pure, cioè il calcolo (la *logistica*) e la geo-

(1) *Rep.* lib. VII.
(2) *Rep.* 536 d.
(3) *Rep.* 531 d, 532 d.
(4) *Rep.* 530 c.
(5) 527 d — e.
(6) 532 b — c.
(7) 521 c.
(8) V. paragr. 8.
(9) 518 b — 519 b.
(10) V. Diog. Laert. IV. 10.

Digitized by Google

metria, anche alcune che possiamo riguardare come matematiche applicate, cioè l'astronomia e l' armonia. Ma queste scienze hanno valore sopratutto, per Platone, come esercizi ed applicazioni delle matematiche pure; egli vuole che si studino, non tanto per la conoscenza dei fenomeni reali, quanto per i problemi matematici a cui dà luogo la considerazione di questi fenomeni (1). Il pensiero di Platone è, al fondo, che solo le matematiche possono svegliare il bisogno della conoscenza filosofica — contraddistinta da questi due caratteri: l'universalità e astrattezza dell'oggetto, e il metodo dimostrativo — e al tempo stesso darne anticipatamente un modello, quantunque imperfetto. Questa seconda proposizione è tanto vera, che Platone divide l'intelligibile in due parti, l'una che è l'oggetto della matematica, e l'altra della dialet-

(1) *Rep.* 529 d — 530 c (V. questo luogo e la sua interpretazione nel *Supplem. sull'imman. delle Idee.* parte 2. n. III sulla fine). Evidentemente Platone riguarda lo studio delle matematiche applicate (astronomia e armonia) come un accessorio di quello delle matematiche pure (geometria e logistica). Così quando vuol dare un' idea generale dei processi delle discipline che formano la propedeutica della dialettica, egli non descrive che quelli della logistica e, soprattutto, della geometria (*Rep.* 510 b-511 a); e volendo indicare tutte queste discipline nel loro insieme, non fa espressamente menzione che della sola geometria, o della geometria e della logistica, considerandone le altre come un accompagnamento. Così a 510 c: « la geometria, il calcolo e simili »; a 511 b: « la geometria e le arti sorelle »; a 511 d: « l' abito delle cose geometriche e delle cose simili »; a 533 c: « la geometria e le arti seguaci »; a 536 d: « il calcolo, la geometria e tutta la propedeutica della dialettica. » Come si vede, la geometria prende il passo sulla logistica: è perchè è la prima che offre più spiccato ciò che per Platone è la caratteristica della vera scienza, cioè l'incatenamento deduttivo.

Digitized by Google

tica, e considera la prima come un'immaginazione della seconda (1). Noi diremmo che il modello è la matematica, e la dialettica l'immagine; ma Platone inverte la relazione. Com'egli chiama le cose immagini delle Idee, che egli ha immaginate sul modello delle cose, così chiama il metodo matematico immagine della dialettica, ch'egli ha immaginata sul modello del metodo matematico.

§ 12. Veniamo ora alle differenze fra il metodo matematico e il metodo dialettico. Perciò faremo parlare Platone stesso:

REP. 509 D SOCRATE: Abbi dunque due specie di oggetti, il visibile e l'intelligibile.... E come prendendo una linea divisa in due parti ineguali, dividi ancora secondo lo stesso rapporto ciascuna di queste due parti, quella del visibile e quella dell'intelligibile, e giusta la chiarezza e l'oscurità relative, per una delle parti del visibile avrai le immagini (2).

E Chiamo immagini prima le ombre, poi i fan-
510 A tasmi rappresentati nelle acque e sulla su

(1) V. *Rep.* 515 e — 516 b, 532 a-c, e confr. il Suppl. C. *Ent. matem.*, nota ultima, sulla fine.

(2) Platone rappresenta la totalità degli oggetti della conoscenza per una linea divisa in due parti, di cui l'una rappresenta la parte più chiara e l'altra la parte più oscura di questi oggetti, cioè l'una l'intelligibile e l'altra il visibile; e vuole che ciascuna di queste due parti sia suddivisa secondo lo stesso rapporto secondo cui è stata divisa la totalità, cioè in modo che l'una delle due suddivisioni del visibile, e di quelle dell'intelligibile, sia altrettanto più chiara dell'altra quanto tutto l'intelligibile è più chiaro di tutto il visibile. La suddivisione meno chiara del visibile saranno le immagini.

Digitized by Google

perficie dei corpi opachi, lisci e brillanti, e tutte le altre rappresentazioni di questo genere.... Per l'altra parte poni gli oggetti che queste immagini rappresentano, cioè gli animali, le piante e tutti i prodotti della natura o dell'arte.... Se vuoi, diremo ancora che la divisione è stata fatta secondo il rapporto del vero e del non vero, di questa maniera: come l' opinabile (cioè il visibile) è al conoscibile (cioè all' intelligibile) così
B l' immagine è alla cosa (1).... Vediamo ora come si deve dividere l'intelligibile ... Una parte di esso l'anima è costretta d'investigare servendosi come d' immagini degli oggetti che già sono stati divisi, e partendo da ipotesi, non per risalire al principio, ma per discendere alla conclusione ; l' altra parte, andando dalle ipotesi al principio che non è un' ipotesi, e senza servirsi di immagini come fa per la prima, *procedendo unicamen-*
C *te con Idee, per via di Idee* (*αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη*)..... Tu sai infatti che quelli che trattano la geometria, la logistica e altre arti simili, suppongono il pari e l'impari e le figure e tre specie di angoli e altre cose simili secondo

(1) Vale a dire la proporzionalità fra le due parti del visibile o dell'intelligibile, paragonate fra di loro, e il visibile e l'intelligibile, paragonati l'uno con l'altro, sussisterà ancora, se invece di paragonare questi oggetti per il grado della loro *evidenza*, si paragoneranno per quello della loro *realtà*: le cose sono altrettanto più reali delle immagini quanto l'intelligibile lo è del visibile.

Digitized by Google

ciascuna arte, e che supposte queste cose
come conosciute, non credono dover darne
ragione nè a sè stessi nè agli altri, come di
verità manifeste per tutti; e che infine, par-
D tendo da queste ipotesi, discendono logica-
mente, di proposizione in proposizione, sino
alla conclusione che si erano proposti di di-
mostrare.... Tu sai pure ch' essi si servono
di figure visibili, e ragionano sopra di que-
ste, ma dirigendo il pensiero, non ad esse,
ma a quelle di cui esse sono le immagini,
facendo le dimostrazioni, p. e., in grazia del
quadrato *stesso* e della diagonale *stessa* (cioè
E delle Idee), e non del quadrato e della dia-
gonale che essi disegnano, e così per tutte
le altre figure, sicchè essi usano come d'im-
magini delle figure che disegnano, e delle
quali vi hanno pure le ombre e le immagini
nelle acque, cercando di contemplare quelle
altre figure che non si possono contemplare
511 A che con la ragione (*τῇ διανοίᾳ*).... Io ho chia-
mato questa una parte dell'intelligibile, ma
ho detto che nella sua investigazione l' a-
nima è costretta a servirsi d' ipotesi, non
andando al principio, poichè non può ri-
salire al di là delle sue ipotesi, e a fare uso
come d'immagini delle cose stesse che alla
loro volta hanno per immagini altre cose
inferiori, in paragone delle quali sono chia-
mate reali e come tali state classate nella
B nostra divisione.... Per l'altra parte dell'in-
telligibile io intendo quella che la ragione
stessa attinge per la potenza della dialettica,
le ipotesi non facendo principii, ma real-

Digitized by Google

mente ipotesi, servendosene come di gradini
e di punti di appoggio, sinchè pervenga a
ciò che non è un' ipotesi, al principio del
tutto (*τοῦ παντός*), e attintolo e attaccandosi
nuovamente (*πάλιν αὖ*) alle cose attaccate ad
esso, discende così sino alla conclusione,
C senza fare uso assolutamente di alcun sen-
sibile, *ma solo di Idee, andando ad Idee per
via di Idee, e terminando ad Idee* (*ἀλλ' εἴδεσιν
αὐτοῖς δι'αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾶ εἰς εἴδη*).
CLAUCONE. Comprendo, quantunque non ab-
bastanza. Mi pare che tu dica qualche cosa
di arduo; ma in somma tu vuoi stabilire
che la parte dell' essere e dell' intelligibile
che si conosce per la scienza della dialettica,
è più evidente di quella che si conose per
quelle che chiamiamo arti, che hanno per
principii delle ipotesi, e chi contempla i
loro oggetti è costretto certamente a con-
templare con la ragione (*διανοίᾳ*) e non coi
D sensi, ma poichè investiga non risalendo al
principio, ma da ipotesi, non ti sembra a-
vere intelligenza (*νοῦν*) intorno a questi
oggetti, benchè col principio diverrebbero
intelligibili. La facoltà delle cose geometri-
che e simili tu la chiami, mi sembra, *razio-
cinazione* (*διάνοιαν*) e non *intelligenza* (*νοῦν*),
come se la *raziocinazione* fosse qualche cosa
d'intermedio tra l'*opinione* e l'*intelligenza*.—
SOCR. Tu mi hai compreso perfettamente.
Ora a quelle quattro parti di cui abbiamo
parlato, applica queste quattro affezioni del-
E l' anima: l' *intelligenza* (*νόησιν*) alla supre-
ma, alla seconda la *raziocinazione*, alla ter-

Digitized by Google

za la *fede*, e all'ultima l'*immaginazione* (1); ordinandole secondo questo rapporto: quanto gli oggetti a cui si applicano partecipano della verità, altrettanto esse partecipano dell'evidenza. »

Rep. 533 B « Niuno certamente ci contesterà che il metodo dialettico è il solo che cerchi di pervenire, *con un ordine dato* (*ὁδῷ περὶ παντός*), alle essenze di tutte le cose; ma la più parte delle altre arti non si occupano che delle opinioni degli uomini e dei loro bisogni, o delle produzioni e composizioni, o della conservazione delle cose prodotte e composte; le altre che abbiamo detto partecipare in qualche modo
C all'essere, cioè la geometria e quelle che la seguono, sognano intorno all'essere, ma è impossibile ad esse di vederlo in veglia, sinchè, servendosi d' ipotesi, le lasciano immobili e non possono renderne ragione. Quando infatti vi ha un principio che non si conosce, quand' anche la conclusione e le proposizioni intermedie derivate da ciò che non si conosce siano ben legate fra di loro, come una tale dimostrazione potrebbe formare una scienza? Solo il metodo dialettico procede per questa via, facendo risalire le ipotesi al principio per renderle ferme, e trae a poco a poco l'occhio
D dell' anima dal pantano barbarico in cui è

(1) Cioè l'*intelligenza* alle Idee, la *razioeinazione* all' intelligibile che si conosce per le matematiche, la *fede* alle cose (alla realtà fenomenale), e l' *immaginazione* (*εἰκασία*) alle immagini (*εἰκόνες*).

Digitized by Google

immerso, e lo eleva nell'alto, servendosi per ministri ed aiuti delle arti di cui abbiamo parlato; le quali spesso, per l'abitudine, abbiamo chiamato scienze, ma abbisognano di un altro nome, più chiaro dell' opinione ma più oscuro della scienza; noi sopra le abbiamo chiamato *raziocinazione*, ma non è fra noi questione di nomi, occupandoci di cose tanto importanti... Chiamiamo dunque, come sopra,
E la prima porzione *scienza*, la seconda *raziocinazione*, la terza *fede* e *immaginazione* la
534 A quarta; e le due ultime *opinione*, le due prime *intelligenza* (νόησιν); l'*opinione* intorno al divenire (ai fenomeni), l' *intelligenza* intorno all'essere; e ciò che l'essere è al divenire, l'*intelligenza* è all'*opinione*, e ciò che l' *intelligenza* all' *opinione*, la *scienza* alla *fede* e la *raziocinazione* all' *immaginazione*. »

Fermiamo le proposizioni più importanti:

1.° Vi hanno quattro forme di conoscenza, o meglio di credenza, corrispondenti a quattro classi di oggetti che possono cadere sotto queste facoltà. Come le quattro classi di oggetti (Idee, intelligibili matematici (1), cose, immagini) formano una serie discendente secondo il grado della loro realtà, così le quattro forme di conoscenza (intelligenza o scienza, raziocinazione, fede, immaginazione) formano una serie discendente secondo il grado della loro evidenza. L' opinione, il cui grado più alto è chiamato *fede* e il più basso *immaginazione*, è, come sappiamo, una proposizione empirica, cioè non dimostrata, ma fon-

(1) Per la quistione che cosa bisogni intendere per la parte dell'intelligibile che si conosce con le matematiche, rimandiamo al Suppl. C. Ent. mat., nota finale.

Digitized by Google

data sull'induzione o l'analogia. La raziocinazione equivale al metodo matematico, l'intelligenza o scienza alla dialettica (1). Sorvoliamo sulla corrispondenza che Platone pretende stabilire fra i termini delle due serie, la subbiettiva e l'obbiettiva – concetto forzato e pieno d'incoerenze, e in cui l'autore stesso non ha potuto vedere niente di rigoroso (2)—e non facciamo attenzione che ad un punto, cioè che alla dialettica viene attribuita un'evidenza superiore a quella della geometria stessa. L'evidenza della geometria, per cui essa supera le altre conoscenze (che Platone chiama *opinioni*), consistendo nel suo carattere di

---

(1) Questa divisione delle forme della conoscenza, o della credenza, fu ammessa, in sostanza, da Platone sino all' ultimo atteggiamento che egli diede alle sue dottrine, che è quello che noi conosciamo per l'esposizione di Aristotile. Essa coincide infatti con quella del De anima l. 1. cap. 2. 7, salvo che qui la scienza, che nella Repubblica equivale all' intelligenza, occupa invece il secondo grado, corrispondendo alla *διάνοια* della Repubblica, e l'opinione non viene suddivisa. Invece di ciò si aggiunge un' altra forma, cioè la sensazione, che nella Repubblica manca, perchè la divisione non vi è fatta a un punto di vista psicologico, ma semplicemente logico.

(2) Una proposizione generale, anche empirica (e chiamata per conseguenza da Platone un' opinione), dovrebbe riferirsi alla Idea, perchè il concetto generale secondo Platone ha per oggetto l'Idea (V. Suppl. B in fine del volume). Tuttavia la sua dottrina costante è che tutte le proposizioni empiriche, anche le generali, non hanno per oggetto che i fenomeni, il sensibile (vedi *Tim.* 59 c — d, *Fil.* 59 a — b, ecc.)—L' applicazione dell' *immaginazione* alle *immagini* non ha altra base che la relazione fonetica fra le due parole (*εἰκασία*, *εἰκών*) Del resto un' idea simile si trova anche in Aristotile, che attribuisce alla *fantasia* le apparenze illusorie degli oggetti (p. e. del sole come pedale— *De Anima* l. III. III. 10).

Digitized by Google

scienza a priori e dimostraiiva, la dialettica dunque è più perfettamente a priori e più perfettamente dimostrativa che la stessa geometria.

2.° La dialettica è più evidente della matematica, perchè non è, come questa, fondata sovra *ipotesi*. Platone chiama *ipotesi* una proposizione che si ammette senza darne la dimostrazione (benchè essa non sia assiomatica) (1). La proposizione piú certa, se non è dimostrata (e, ripetiamolo, se non è nemmeno assiomatica), non è dunque per lui che un'*ipotesi* — non dimentichiamo che per *dimostrazione* bisogna intendere una deduzione pura, cioè le cui premesse ultime non sono induttive ed empiriche, ma evidenti per se stesse — Le matematiche sono fondate sovra *ipotesi*, perchè esse non dimostrano l'esistenza dei loro oggetti (cioè dei numeri, delle figure, ecc.). Platone crede dunque che anche le matematiche pure siano scienze *esistenziali*: egli non ammetterebbe la tesi che io ho cercato di stabilire nel saggio 1. (e specialmente nel c. 6.), cioè che le matematiche si distinguono dalle scienxe fisiche, perchè non hanno per oggetto che dei rapporti di somiglianza, e non affermano niente sull' esistenza delle cose. Platone pensa invece, comeDugald-Stewart e Stuart-Mill (2), che le matematiche abbiano fra le loro premesse

---

(1) Noi abbiamo visto che anche Hegel chiama ipotesi ogni proposizione non dimostrata (nel luogo citato al parag. 10. — una conoscenza che non è un momento di un tutto, cioè del sistema, essendo precisamente per Hegel una proposizione non dimostrata. —) E lo stesso fa in altri luoghi; p. e. nella *Log.* § LXXVIII: « la scienza pone in principio il dubbio universale, cioè rigetta ogn' ipotesi, e non ammette se non ciò che è dimostrato ».

(2) V. Dugald-Stewart *Elem. della fil. dello spirito umano* t. 3. c. 2. sez. 4. I e Stuart-Mill *Logica* l. 1. e 8, l. 2 e 5, ecc. Io ho parlato di questa dottrina nel Saggio 1. e 6. § 10 e c. 7. § 5.

Digitized by Google

certe proposizioni affermanti dei fatti fisici, cioè l'esistenza e le proprietà di certi oggetti, e, come questi filosofi, chiama queste proposizioni delle *ipotesi*. (1) In quanto alle matematiche applicate, non vi ha alcuna difficoltà a comprendere perchè Platone dica che esse si fondano su *ipotesi*: egli non esprime così che questo fatto evidente, che i dati ultimi su cui queste scienze riposano, sono stati trovati per l'osservazione e non per il ragionamento *a priori*.

La dimostrazione dialettica si distingue dunqae dalla dimostrazione matematica — e questa è la differenza che Platone mette più in vista—in ciò che solo la prima è una vera *dimostrazione;* cioè che solo essa respinge ogn' ipotesi, ogni dato *empirico* e *contingente*, e non ammette che delle premesse *razionali* e *necessarie*, vale a dire o evidenti per se stesse o dedotte da altre evidenti per se stesse.

---

(1) Ma in un altro senso. Chiamandole ipotesi, questi filosofi vogliono dire che i fatti supposti da queste proposizioni sono, d'una maniera rigorosa, fisicamente irrealizzabili: per essi queste proposizioni non sono, come per Platone, precarie, perchè semplicemente empiriche, ma false. Per un verso anzi la loro opinione è diametralmente opposta a quella di Platone: per loro l'evidenza speciale delle matematiche è dovuta alla loro ipoteticità; per questi, esse non sono abbastanza evidenti perchè ipotetiche. Per Platone il carattere ipotetico delle matematiche non è che provvisorio: esso appartiene loro necessariamente in quanto scienze limitate; ma la loro destinazione è di venire incorporate nel sistema universale delle conoscenze, costruito dalla dialettica (V. *Fil.* 57 e — 58 a, *Eutid.* 290 c, *Epinom.* 991 e — 992 a, luoghi citati), e allora le loro *ipotesi* cesseranno di esse tali, perchè verranno ricondotte al *principio* (*Rep.* 533 c, luogo citato) E in effetto queste ipotesi non suppongono, al fondo, che l'esistenza di certe Idee — perchè esse non sono delle proposizioni particolari ma universali — e la dialettica, come vedremo più chiaramente in seguito, deve dimostrare l'esistenza di tutte le Idee.

Digitized by Google

Tuttavia anche la dialettica, in un senso, parte da *ipotesi*. Noi sappiamo che la filosofia apriorista non pretende far senza dell'esperienza, ma trasformare il sapere *empirico* in *razionale*, rivestendone il contenuto della forma della necessità e dell'a priori. Il punto di partenza del dialettico è dunque necessariamente l'esperienza, per conseguenza le *ipotesi*; ma queste ipotesi egli si affretta a dedurle da altre ipotesi superiori, e queste da altre ancora, e così di seguito, sinchè arrivi a delle premesse che non siano più delle ipotesi, cioè, come abbiamo detto, a delle premesse *razionali* e *necessarie*. Allora la scienza si è fatta; la conoscenza empirica si è trasformata in conoscenza a priori; e il dialettico può rifare il suo cammino in senso inverso, ritrovando sui suoi passi le sue ipotesi precedenti, ma divenute delle verità dimostrate, e salite a quel grado supremo di certezza che è il privilegio delle proposizioni necessarie. Vi hanno così nel metodo dialettico due procedimenti, di cui la via è una, ma di direzioni opposte: l'uno risale dalle ipotesi a ciò che le giustifica, cioè dalle conseguenze ai principii, sino al principio primo — è il processo della scienza che si fa, e corrisponde a ciò che Schelling chiama la *filosofia regressiva* — l'altro discende dal principio primo alle conseguenze — è quello della scienza già fatta, e corrisponde alla *filosofia progressiva* di Schelling. — Il primo di questi processi è descritto a 510 B e a 533 C, e l'uno e l'altro a 511 B-C. (1)

---

(1) A questi due processi si riferiscono pure i due luoghi del Fedone citati nel § 9.. il primo (100 a) al discensivo, e l' altro (101 d-e) all'ascensivo. Però in quello il processo discensivo non è descritto nella sua totalità; Platone dice « e *supponendo* sempre il principio che mi sembra più valido » ecc.; la parola *supponendo* (ὑποθέμενος), indica che il principio di cui qui si tratta non è il principio primo. ἀνυπόθετος, della Repubblica. Il metodo

Digitized by Google

3.° Quantunque le proposizioni del matematico si riferiscano, in definitiva, alle Idee, pure i suoi ragionamenti non volgono, immediatamente, che sulle cose (cioè sopra oggetti particolari e sensibili), che sono come delle immagini per cui le Idee vengono rappresentate. La dialettica, al contrario, non volge, anche immediatamente, che sulle Idee stesse, e in tutto lo svolgimento della sua dimostrazione non entra assolutamente alcuna rappresentazione sensibile. Con questa distinzione fra il metodo matematico e il dialettico, Platone esprime due circostanze importanti in cui l'uno differisce dall'altro. Primo: secondo il presupposto platonico che la conoscenza generale si riferisce all'Idea, le proposizioni matematiche devono applicarsi alle Idee (al triangolo in sè, al circolo in sè, alla decade in sè, ecc.); ma ciò non distrugge questo fatto d'esperienza, che esse possono anche intendersi, ed è così che sono generalmente intese, come enuncianti dei rapporti tra cose fenomenali. Invece, le proposizioni della dialettica non possono affatto interpretarsi come enuncianti delle relazioni tra fenomeni: ciò è perchè (come chiariremo nel numero seguente) l'oggetto della dialettica non sono che dei rapporti logici tra le Idee, a cui non corrisponde alcuna relazione simile tra i fenomeni. Secondo: la dimostrazione geometrica comprende due momenti; nel primo, che è la dimostrazione propriamente detta,

---

infatti di cui qui si tratta non è un *desideratum*, come nella Repubblica, ma è il metodo stesso che l'autore ha effettivamente seguito. Ora Platone non ha preteso, come Hegel, di dare il sistema universale e completo della scienza: il suo metodo egli non l'applica che d'una maniera frammentaria e in ricerche particolari: e nei suoi saggi dialettici, come vedremo in seguito, i suoi punti di partenza sono dei principii derivati, che egli non deduce, per conseguenza, delle *ipotesi*.

Digitized by Google

la proposizione non si dimostra che della figura individuale che si ha d'innanzi agli occhi; l'altro è la generalizzazione, l'applicazione della stessa conclusione ad ogni altra figura che può essere enunciata negli stessi termini. Questo processo di generalizzazione non è una vera induzione, perchè se noi applichiamo la conclusione particolare a tutte le altre figure, è semplicemente perchè sappiamo che lo stesso potrebbe dimostrarsi di qualunque di queste altre. Nondimeno, come osserva il Bain (1), questo ricorso continuo a figure particolari dà ad una scienza puramente deduttiva, qual è la geometria, l'apparenza di una scienza induttiva e sperimentale (2). Ma Platone respinge dal metodo dialettico questa stessa apparenza di un metodo induttivo e sperimentale: il dialettico non deve « far uso assolutamente di alcun sensibile » (3), ma. come abbiamo visto, « senza l'aiuto degli occhi nè degli altri sensi, elevarsi alla conoscenza dell'essere per la sola forza della ragione e della verità. » (4).

Qui cade a proposito di notare il legame intimo che vi ha, nel pensiero di Platone, tra le sue dottrine logiche e gnoseologiche e la teoria delle Idee. La dialettica, e la scienza, che, nel senso rigoroso, è un suo sinonimo, secondo Platone, non hanno per oggetto che le

---

(1) *Logica*. Logica delle matematiche, Geometria.

(2) All'epoca di Platone si ricorreva alle figure anche nell'aritmetica. « Lungo tempo ancora dopo Platone, i Greci impiegavano, per le dimostrazioni teoriche, delle linee e delle serie di punti destinate a figurare ai lore occhi i numeri su cui ragionavano » (Tannery *Educazione platonica*, nella Rev. Philos. dicembre 1881).

(3) *Rep.* 511 C.

(4) *Rep.* 532 a-b e 537 d, l. c. al § 8.

Digitized by Google

Idee (1). Ne segue che tutto ciò che Platone dice sull'apriorità della scienza e il suo metodo deduttivo, noi dobbiamo applicarlo anzitutto alla scienza delle Idee — ed è ad essa, d'altronde, che si applicano, anche immediatamente, la più parte delle proposizioni, relative a questi due oggetti, che noi abbiamo citate nei paragrafi precedenti. — La verità di questa osservazione è anche provata dall'ipotesi metafisica che Platone pone per base al suo apriorismo, e dall'interpretazione ch'egli dà, conformemenie a quest' ipotesi, del processo deduttivo. Io intendo parlare della dottrina della reminiscenza: questa dottrina consistendo essenzialmente nella supposizione che l' anima ha intuito le Idee in una vita anteriore, non spiega, almeno direttamente, che l'apriorità e il processo deduttivo della scienza delle Idee, vale a dire della dialettica (2).

4.° Le verità che il dialettico deduce le une dalle altre, non sono, a parlar propriamente, delle proposizioni, ma dei concetti — dei concetti obbiettivati, cioè delle Idee — È ciò che risulta da 510 B e sovratutto da 511 B-C. Si noti l'espressione *principio del tutto* (*τοῦ παντός*), cioè dell'universo, designante la verità primitiva da cui tutte le altre si deducono: questo *principio del tutto*, evidentemente, non ha un'esistenza puramente mentale, ma obbiettiva; non è una semplice proposizione, ma un essere reale. Lo stesso risulta dal Fedone 99 d — 100 a e 101 d-e, *il principio* di cui si parla nel primo di questi luoghi essendo un' Idea come le *ipotesi* di cui si parla

(1) V. oltre i due luoghi di cui ci occupiamo attualmente, *Tim.* 28 a e 51 d, *Parm.* 135 b-c, *Fil.* 58 a — 59 d e 61 d-e, *Rep.* 476 e — 480 a, ecc.

(2) V. il num. seg.

Digitized by Google

nel secondo (1). Perciò la stessa progressione dialettica, che Platone descrive come un' ascensione graduale da un' ipotesi a un' altra ipotesi superiore — cioè da una conseguenza a un'altra conseguenza meno remota — sino al principio primo che le giustifica tutte, è pure da lui descritta come un'ascensione graduale dalla contempla-

---

(1) Ecco integralmente il primo luogo (di cui nel § 9° nota prima è stata citata una parte): « Credetti, dopo essermi stancato nella considerazione delle cose, che io dovessi guardarmi che mi accadesse come a quelli che guardano un' ecclissi di sole: alcuni in fatti perdono la vista, se non guardano l' immagine di quest'astro nell'acqua o in un altro ambiente somigliante. Mi venne in pensiero qualche cosa di simile, e temetti di perdere la vista dell'anima, se io guardassi le cose con gli occhi o cercassi di conoscerle con un altro senso qualunque. Credetti dunque di dover ricorrere alle *ragioni* (λόγους, che potremmo anche tradurre *concetti*), e guardare in esse la verità delle cose. Ma forse questa similitudine non è interamente giusta, perchè io non accorderei che colui che guarda le cose nelle *ragioni* guardi nelle immagini piuttosto che colui che le guarda nei fatti. Ma è questa la via per cui mi misi, e supponendo sempre la *ragione* (λόγον) che mi sembra più valida, tutto ciò che si accorda con essa, pongo come vero — e così fo, sia che si tratti di cause, sia di qualsiasi altro oggetto — ciò che non si accorda, rigetto come falso. »

Qui la parola λόγος significa al tempo stesso *concetto* e *ragione*, e si applica alle Idee nell' uno e nell'altro senso: l' Idea infatti non è solamente un concetto realizzato, ma è anche un *perchè;* le cose avendo il loro *perchè* nelle idee, e le Idee stesse in altre Idee più elevate nella scala dialettica. (Anche Aristotile chiama la *forma* λόγος, ma questo termine, in quest'applicazione, non può significare, per lui, che *concetto*). Al § 9, invece di *ragione*, ho tradotto, per più chiarezza, *principio*.

Per il Fedone 101 d—e v. § 9. nota 2.

Digitized by Google

zione d'un'Idea a quella di un'altra sino all'Idea ultima da cui tutto si deduce (1). Perciò ancora la dialettica ora è rappresentata come un metodo deduttivo puro che deve costituire la scienza universale, e ora come la ricerca dei concetti, o delle essenze, di tutte le cose (2); e in effetto, percorrendo tutta la serie dei principii e delle conseguenze, qualunque sia il termine della serie a cui si fermi, e la direzione, *ascensiva* o *discensiva*, in cui la percorra, il dialettico non trova altra cosa che dei concetti obbiettivati. La deduzione dialettica va dunque dalla posizione di un'Idea alla posizione di un'altra o di altre Idee, aventi con quella un legame logico necessario: questo legame logico unisce, se si vuole, delle proposizioni, ma purchè s'intenda che ciascuna di queste proposizioni non pone che l' esistenza di qualche Idea. È come nei sistemi di Hegel, di Schelling, di Spinoza, di Taine, e in una parola di tutti gli altri che, come quello di Platone, aggiungono al metodo a priori la realizzazione dei concetti: in tutti questi sistemi, come in quello di Platone, la deduzione non volge propriamente su delle proposizioni, ma su dei concetti realizzati.

Si vede pure dagli stessi luoghi 510 b e 511 b-c che la deduzione dialettica va da Idee a Idee per via di Idee: in altri termini tutti gli anelli della catena deduttiva sono delle Idee, e il passaggio dall'Idea precedente alla Idea conseguente (dalla premessa alla conseguenza) è una deduzione immediata. Il νοῦς (che corrisponde alla dialettica) si distingue dunque dalla διάνοια (deduzione

(1) V. § seg.

(2) V. *Rep.* 533 b (il principio del secondo tratto riportato), 534 b-c, 532 a-b, 490 b, 485 b, *Fed.* 65 c — 66 a, ecc.; e confronta ciò che diremo nei § 17-19 sulla definizione e il suo rapporto con la dieresi.

Digitized by Google

ordinaria o metodo matematico) per quest' altro carattere, cioè che il primo è in certo modo intuitivo, tanto perchè conosce immediatamente i rapporti logici tra le verità, quanto perchè, queste verità essendo degli oggetti reali, il pensiero si limita, nel processo conoscitivo, a riprodurre le cose stesse, col loro ordine e la loro connessione (1). La seconda al contrario è *discorsiva*, perchè le sue verità, cioè i rapporti tra le cose che costituiscono il contenuto delle sue proposizioni, non le conosce immediatamente, e il passaggio stesso da una verità ad un'altra non si fa che per l'intermediario di una dimostrazione. Questa differenza tra le due forme di conoscenza è indicata dalla stessa relazione dei termini che le denotano: διάνοια in contrapposto a νοῦς ci dice abbastanza che vi ha nell' una una mediatezza che non esiste nell'altro. Anche Aristotile, il cui linguaggio filosofico deriva, per tanti rispetti, da quello di Platone, chiama νοῦς la conoscenza dei principii, che è immediata, e la semplice apprensione dei concetti, ciò che corrisponde pure perfettamente al significato platonico, l'intelligenza o dialettica platonica non essendo che la semplice apprensione dei concetti obbiettivati — come abbiamo detto, nell' ordine e la connessione stessa che esistono fra di essi (2).—Il dialettico va dunque da una Idea ad un'altra senza bisogno di una dimostrazione pro-

(1) *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

(2) Questa immediatezza o intuitività del νοῦς platonico è stata notata anche da Leibnitz. « Non male platonicis quatuor in mente cognitiones agnoscuntur, Sensus, Opinio, Scientia, Intellectus; nempe Experimenta, Conjecturae, Demonstratio et pura Intellectio, quae *veritatis nexum uno mentis ictu percipit* » *Epist. ad Hanschium. De phil. platon. III.*

Digitized by Google

priamente detta — le Idee si dimostrano per la loro semplice successione —: egli non impiega assiomi, non interpone, fra le verità ch'egli dimostra, delle proposizioni introdotte in grazia della dimostrazione stessa, ma progredisce continuamente da un essere reale a un altro essere reale, senza interrompere mai questo progresso del pensiero, mescolando, come dice Spinoza, ciò che è soltanto nell'intelligenza con ciò che è nella realtà (1). Il dialettico, in una parola, non ragiona, ma vede: e in effetto la conoscenza dialettica, se non è nel senso proprio, un'*intuizione intellettuale*—perchè questo termine esprime la presenza immediata dell'essere al pensiero, che Platone non ammette —, è la riproduzione o il risveglio di un'*intuizione intellettnale ;* noi sappiamo infatti che l' anima ha intuito le Idee in una vita anteriore, e che la scienza attuale è una reminiscenza (2). Anche questa intuitività

(1) Confronta Spinoza *De intelleetus emendatione* XII. 93 e XIV. 99.

(2) La spiegazione della scienza per la reminiscenza di un'intuizione anteriore delle Idee prova al tempo stesso l'uno e l'altro dei due punti che abbiamo stabilito in questo numero; cioè che nella dimostrazione dialettica le verità che si deducono e quelle da cui si deducono sono delle Idee, e che il passaggio da un' Idea ad un' altra è una deduzione immediata. Infatti il carattere essenziale della scienza essendo l' incatenamento logico, cioè deduttivo, delle verità, segue da questa spiegazione che l' anima ha anche intuito quest' incatenamento logico — e Platone ammette esplicitamente questa conseguenza quando identifica la reminiscenza e la deduzione (v. *Meno* 98 a, l. c.)—Ma l' anima non ha intuito delle proposizioni (delle verità puramente astratte), ma degli esseri reali (cioè delle astrazioni, ma realizzate); dunque quest'incatenamente logico essa non ha potuto intuirlo che tra esseri reali, e non tra proposizioni. Di più, se quest'incatenamento logico ha potuto essere oggetto d'intuizione, tra le Idee logicamente incatenate la

Digitized by Google

o immediatezza della deduzione è una nota comune di questa varietà della filosofia apriorista caratterizzata dalla realizzazione dei concetti. Nel capitolo precedente noi abbiamo parlato della classazione di Spinoza delle forme della conoscenza; abbiamo visto che la forma più alta è la *conoscenza intuitiva*, che deduce, per una deduzione immediata, gli effetti dalle cause, a partire dalla causa prima, che non deduce, ma apprende immediatamente; e abbiamo notato che queste cause e questi effetti sono delle astrazioni realizzate, come le I-

---

connessione deve essere immediata, deve vedersi, per dir così, a colpo d'occhio; in altri termini il passaggio logico da un'Idea ad un' altra deve essere una deduzione immediata. Se per fare questa deduzione fosse necessario l' intervento di altri principii o concetti intermediarii (che non fossero delle Idee), siccome questi non hanno potuto essere intuiti (perchè il solo oggetto dell'intuizione è stato il reale, cioè le Idee), nemmeno l'incatenamento o connessione logica fra le Idee avrebbe potuto essere intuita. Noi potremmo aggiungere che questa immediatezza risulta anche per un altro verso dall'assimilazione della deduzione alla reminiscenza: quest' assimilazione suppone che la conseguenza segue il principio come un ricordo segue un altro ricordo; dunque nel primo caso, come nel secondo, la sequenza avviene immediatamente, e non per l'intermediario di un ragionamento.

Noi osserveremo, del resto, che le due proposizioni stabilite in questo numero, cioè che la dimostrazione dialettica non consiste che a dedurre delle Idee da altre Idee, e che questa deduzione è immediata, non ne fanno in realtà che una sola: è che le premesse e le conseguenze, in questa dimostrazione, non sono che delle Idee, o, per parlare più generalmente, dei concetti realizzati; proposizione che non è altro che quella di Spinoza « che l'ordine e la connessione dei pensieri sono identicici all' ordine e alla connessione delle cose. »

Digitized by Google

dee platoniche (1). In Hegel, il passaggio da un'Idea ad un'altra è accompagnato da una dimostrazione; ma è evidente, con tutto ciò, che per lui un'Idea è sufficientemente dimostrata dalla sua posizione stessa al posto e al momento che le compete nell'evoluzione dell'Idea assoluta (2). È una conseguenza della dottrina dell' unità dello sviluppo logico e dello sviluppo ontologico, e di quella dell'identità dell'essere e del pensiero. Lo stesso deve dirsi di Schelling (che anch' egli ammette, in sostanza, questi due principii di Hegel) La filosofia è per lui un'*intuizione intellettuale*; la vera dimostrazione è la *costruzione*; e *costruire* una cosa è mostrarla nell' assoluto, indicare il grado o il momento del suo sviluppo a cui essa corrisponde (3). Ciò che abbiamo detto in questo numero sarà confermato nel seguito, esponendo altri punti della dottrina platonica.

5 ° Le Idee non si deducono tutte immediatamente dal primo principio, ma la deduzione è graduale: dall' Idea primitiva altre Idee, da queste altre ancora, e così di seguito (4). Insieme a questo carattere del metodo dialettico, cioè la moltiplicità dei gradi o dei passaggi della deduzione, noi dobbiamo indicarne un altro: è l' ordine

(1) La classazione delle forme della conoscenza di Spinoza è dunque identica, in sostanza, a quella di Platone: esse non differiscono che in un punto secondario, cioè la suddivisione dell'*opinione*.

(2) Il metodo hegeliano, dice il Vera, « pone i termini dimostrandoli, e li dimostra ponendoli » *Introd. alla Logica di Hegel* pag. 128.

(3) V. Willm *Storia della filos. alem. da Kant sino ad Hegel* t. 3. p. 367-369.

(4) V. 511 b—c.

Digitized by Google

regolare con cui si seguono i concetti (1). Che bisogna intendere per quest'ordine? É una disposizione simmetrica delle Idee, una legge generale della loro successione, come la tricotomia hegeliana (tesi, antitesi e sintesi)? Noi ci limitiamo per ora a congetturarlo. Il seguito mostrerà che questa congettura è fondata, e che il platonismo si conforma pienamente a quest'altra esigenza del *realismo dialettico*, che è la *sistematicità* che potremmo chiamare *obbiettiva*, cioè l' unità nella moltiplicità dei passaggi logici, un ritmo, una legge comune che li regola, e che è come l'immagine, nelle successioni del mondo delle Idee, di quest'ordine e questa regolarità che osserviamo nelle successioni del mondo dei fenomeni.

6.° Notiamo a parte, infine, un altro carattere generale del *realismo dialettico*, che non è, come vedremo a suo luogo, che una conseguenza della *sistematicità*, cioè l'unità di principio. Le Idee si deducono tutte, immediatamente o mediatamente, da un principio unico, che è anch'esso, naturalmente, un'Idea. (2). Noi abbiamo già incontrato questa proposizione in un luogo citato del Menone (3), in cui si dice che, in virtù del legame di tutte le cose e della reminiscenza, noi possiamo, ricordata una cosa sola, ritrovare da noi stessi tutte le altre. Siccome questa reminiscenza è la deduzione, e le cose dedotte e quella da cui si deducono non sono, per conseguenza, che delle Idee — perchè, come abbiamo notato al numero 4°, questa è la sola deduzione che la reminiscenza possa spiegare —, la proposizione del Menone ha questo significato, che *data un' Idea, noi possiamo da essa dedurre tutte le altre.* È una esigenza evidente dei presupposti

(1) V. 533 b.
(2) V. 510 b, 511 b e 533 c.
(3) 81 d.

Digitized by Google

logici e gnoseologici di Platone che quest'Idea primitiva sia stabilita a *priori*: senza di ciò la conoscenza non sarebbe a priori, quest' Idea sarebbe un'*ipotesi*, e la deduzione dialettica non sarebbe una dimostrazione.

§ 13 L' idea primitiva da cui tutte le altre si deducono, è l'Idea del Bene (o del Buono, τοῦ ἀγαθοῦ) — questa Idea è naturalmente, come tutte le altre, l'attributo omonimo delle cose realizzato, cioè considerato come esistente per sè stesso e come *uno* e *lo stesso*, letteralmente, in tutti gli oggetti a cui si attribuisce—. Ecco ciò che lo prova: 1.° Tutto ciò che è intelligibile lo è per l'Idea del Bene (1). L'intelligenza è come la visione. Se alla vista e al visibile non si aggiungesse la luce, nè la vista vedrebbe, nè il visibile sarebbe veduto: e fra tutti gli astri non vi ha che il sole, la cui luce faccia vedere chiaramente gli oggetti. Ora ciò che il sole è nel mondo visibile, rapporto alla vista e agli oggetti visibili, l'Idea del Bene è nel mondo intelligibile, rapporto all' intelligenza e agli oggetti intelligibili. L'Idea del Bene è ciò che dà la luce a tutte cose; è per quest' Idea che gli oggetti conoscibili sono conosciuti; essa è la causa della scienza e della verità come conosciuta dalla ragione, fornendo la verità agli oggetti conosciuti e dando al conoscente la potenza di conoscere (2). A 518 c, evidentemente continuando la similitudine col sole, l'Idea del Bene è chiamata « il più chiaro dell'essere » Il significato di queste proposizioni è spiegato sufficientemente da ciò che segue il primo dei luoghi citati (3). Vi ha un principio primo del conoscere da cui deriva

(1) *Rep.* VI e VII.

(2) V. 507 c — 509 b e 540 a. Confr. 517 c, luogo che riporteremo nel num. seg.

(3) V. il § prec.

Digitized by Google

ogni verità; avere l'*intelligenza* o, ciò che è lo stesso, la *scienza*, d'una cosa, è poterla *dimostrare*, e dimostrarla è dedurla da questo principio primo; esso è evidente immediatamente, le altre verità non sono evidenti che per esso. Questo principio primo del conoscere, evidente immediatamente, e per cui tutte le altre verità sono evidenti, è l'Idea del Bene.

2.° Il *principio del tutto* di cui nei luoghi del precedente paragrafo, è la stessa cosa che l'Idea del Bene, e l'ascensione graduale da ipotesi in ipotesi sino al *principio del tutto*, è un'ascensione graduale da Idea in Idea sino all'Idea del Bene (1). Il VII libro della Repubblica comincia con un'allegoria, con cui Platone rappresenta il progresso dello spirito nella conoscenza. Egli immagina dei prigionieri rinchiusi sin da bambini in un antro sotterraneo, con la faccia sempre rivolta a una stessa parte, e senz'altra luce che quella che viene da un fuoco acceso a una certa distanza, in alto, dietro di loro. Di loro stessi e degli oggetti che passano al di fuori, questi prigionieri non vedranno altra cosa che le ombre che si disegnano nel lato della caverna esposto ai loro sguardi; gli oggetti reali, per loro, saranno queste ombre; e tutta la loro scienza si ridurrà a discernere acutamente le ombre che passano, e a ricordarsi l'ordine con cui sogliono passare, le loro sequenze abituali, le loro concomitanze. Che si sciolga qualcuno di questi prigionieri, e si faccia ascendere nella regione superiore! egli dovrà abituarsi gradualmente alla vista degli oggetti reali, per non restare abbagliato dalla soverchia luce. E prima discernerà facilmente le ombre e le immagini nelle acque degli uomini e degli altri es-

(1) *Rep.* VI e VII.

Digitized by Google

seri; poi questi esseri stessi; in seguito di notte potrà guardare le stelle e la luna; ed è infine che potrà contemplare il sole stesso, e vederlo quale è. Dopo ciò, ragionando intorno a quest' astro, concluderà che è esso che produce le stagioni e gli anni, che tutto governa nel mondo visibile, e che è la causa in certo modo delle cose stesse ch'egli vedeva nella caverna (1). Il senso di quest'allegoria ci è spiegato dall'autore stesso. Il prigioniero nella caverna è lo spirito circoscritto tra i dati dell'intuizione sensibile (2); la liberazione, la conversione verso l' intelligibile (περιαγωγή) per lo studio delle matematiche (3); le ombre e le immagini nelle acque, gl'intelligibili matematici (4); la vista graduale degli oggetti reali, prima degli animali, poi delle stelle e della luna, e infine del sole, è la progressione dialettica da Idea in Idea sino all' Idea del Bene (5). « Ultima nell' intelligibile è l'Idea del Bene, e appena può vedersi, ma vedutala, si conclude che essa è la causa di tutto ciò che è retto e bello, che nel visibile genera la luce e il sovrano della luce (cioè il sole), e nell'intelligibile, essa sovrana, fornisce la verità e l' intelligenza » (6). Prima ha già detto che come il sole dà agli oggetti visibili, non solo la visibilità, ma anche la produzione e il nutrimento, così l'Idea del Bene dà agli oggetti intelligibili, non solo l'intellibibilità, ma anche l'essere e l'essenza (7).

3.° L'Idea del Bene è il principio della spiegazione uni-

(1) 514 a — 516 d.
(2) V. 517 b.
(3) 532 b c.
(4) Ibidem.
(5) 517 b e 532 a-b.
(6) 517 b-c.
(7) 509 b.

Digitized by Google

versale delle cose (1). Anassagora ha compreso che l'intelligenza è la causa di tutte cose - dottrina conforme a quella dell' autore sull' anima del mondo —, ma egli non ha visto la conseguenza del suo principio, cioè che essa ha dovuto tutto disporre nel miglior modo possibile, e quindi, se alcuno vuol trovare la causa dell'esistere di ciascuna cosa, o del suo nascere o perire o un'altra modificazione qualsiasi, bisogna ch'egli trovi come l'ottimo per ciascuna cosa sia di esistere o di agire o di patire d' una maniera tale (2). È così che Anassagora avrebbe dovuto spiegare le cause delle cose: per esempio dicendo se la terra è piana o rotonda, egli avrebbe dovuto farne vedere la causa e la necessità, mostrando ciò che è l'ottimo, e che l'ottimo è che essa sia tale; e dicendo che la terra è posta nel centro dell'universo, mostrare che l'ottimo è che essa sia nel centro; e similmente per il sole, la luna e gli altri astri, le loro velocità relative, le loro rivoluzioni e tutti gli altri loro fenomeni, egli avrebbe dovuto mostrare come l' ottimo sia che ciascuno di essi agisca e patisca come fa. In una parola a tutte queste cose egli non avrebbe dovuto assegnare altra causa se non questa, che l' ottimo è che esse siano come effettivamente sono (3). La causa di ciascuna cosa è l'ottimo per questa cosa; la causa comune di tutte, il bene comune a tutte (4). Invece di ciò, Anassagora non mette innanzi altre cause che l'aria, l'etere, l'acqua e altre cose ugualmente assurde; egli fa come se alcuno, volendo spiegare le azioni di una persona, non

(1) V. *Fedone* 97 b — 99 c.
(2) V. 97 b—c.
(3) 97 d — 98 a.
(4) 98 b.

Digitized by Google

parlasse che di ossa, di muscoli e di nervi, negligendo la vera causa, che è la scelta dell'ottimo. Egli, con tutti gli altri fisici, danno il nome di causa a ciò che non lo merita, confondendo quella che è veramente causa con ciò senza di cui la causa non produrrebbe il suo effetto (1). Essi non ammettono altre cause che meccaniche; « e la potenza per cui le cose sono disposte nel miglior modo in cui potevano esserlo, nè ricercano, nè stimano che vi sia in essa qualche forza divina; ma credono di aver trovato un Atlante più forte di questo, più immortale e più capace di contenere l'universo, e non pensano che è il buono e conveniente che collega e contiene tutte le cose » (2). Qui il principio del Bene è presentato come una conseguenza del teismo, e non come una necessità primordiale, come nella Repubblica: ma, come in questa, tutto deve dedursi da questo principio Spiegare, infatti, non è che dedurre. E in effetto la spiegazione del Fedone, *questo esiste perchè è l'ottimo,* implica la proposizione generale che *ciò che esiste è l'ottimo,* e questa proposizione può logicamente convertirsi in quest'altra: *ciò che è l'ottimo esiste.* Ma da questa premessa noi possiamo dedurre l'esistenza di ciascuna cosa reale, prendendo come altra premessa la ragione per cui nel Fedone questa esistenza viene spiegata, cioè che *essa è l'ottimo.* Ora la proposizione *ciò che è l' ottimo esiste*, equivale perfettamente alla posizione dell'Idea dell'Ottimo o, ciò che è lo stesso, del Bene, perchè, come spiegheremo in seguito, la dialettica platonica, ponendo un concetto, intende porlo in tutta l'estensione di cui esso è logicamente suscettibile. Il meccanismo della deduzione, in questo caso, è quello stesso che Platone descrive in se-

(1) 98 b — 99 b.

(2) 99 c. V. su questo luogo il Suppl. sull'imm. delle Idee. VIII.

Digitized by Google

guito, nel luogo del Fedone stesso che noi abbiamo riportato nei § 9 nota 1 e 12 n.° 4: posto un concetto (in questo caso, quello dell'ottimo), ammettere come vero ciò che è conforme ad esso, rigettare come falso ciò che non lo è. L' interprete trascendentalista obbietterà che qui non si tratta dell'Idea del Bene, ma del bene attributo comune delle cose stesse: ma l'Idea del Bene non è che l'attributo comune delle cose, che Platone riguarda, non come una semplice astrazione, ma come una reltà; e d'altronde, nel tratto che abbiamo posto tra virgolette, chiamando il bene una potenza che dispone le cose nel miglior modo possibile e in cui risiede una forza divina, e un Atlante che contiene l'universo, egli lo considera espressamente come un'entità sussistente per se stessa, cioè come un'Idea.

4.° Tutte le Idee e tutte le cose si assorbiscono nell'Idea suprema, che è così l'*uno-tutto*. È ciò che si vede dal seguente luogo d'Aristotile: « E ciò che sembra facile, il dimostrare che tutto è uno, non riesce; poichè dall'*astrazione* (τῇ ἐκθέσει) non risulta che tutte sose sono una, ma ne risulta semplicemente qualche cosa in sè (qualche Idea) una » (1) Quest'*astrazione* a cui allude Aristotile, è l'operazione dello spirito che noi chiamiamo con questo nome, con la differenza che per noi, o piuttosto pei concettualisti, il risultato di questa operazione è un semplice concetto, per Platone era un concetto obbiettivato. Come per un primo processo di *astrazione*, applicato agli oggetti sensibili, si ottenevano le Idee più vicine all'indi-

(1) *Met.* l. I. IX. 21. Confr. il commento a questo luogo di Alessandro di Afrodisia. e vedi anche per l'*Ἔκθεσις Met.* l. III. VI. 5. l. XIV. III. 1, ecc. Confr. pure per questo luogo il Supplemento sull'imm. delle Idee platoniche. p. I, V. 4. sulla fine.

Digitized by Google

viduale, cioè di una *comprensione* massima, così per un'*astrazione* ulteriore e progressiva, applicata alle Idee stesse, si ottenevano altre Idee di una *comprensione* mano mano decrescente, cioè sempre più astratte, sinchè si giungeva all'Idea più astratta di tutte, che secondo l'esposizione di d'Aristotile era quella dell'Essere o dell'Uno. Ma secondo quest' esposizione stessa l'Idea dell'Essere o deli'Uno era identica a quella del Bene. Così quest'astrazione suprema in cui il tutto è uno, non è altra cosa che l'Idea del Bene. Quest'Idea è l'*uno-tutto*, perchè e il principio di cui tutte le altre Idee sono le conseguenze, e le conseguenze sono implicitamente contenute nel principio. Questo *monismo logico* - che non bisogna confondere col panteismo, perchè un'entità astratta come il Bene di Platone o l' Assoluto di Schelling non potrebbe chiamarsi Dio che per metafora — si trova anche in Schelling, in Spinoza, in Taine, e più o meno in tutti i *realisti dialettici*, secondo il grado maggiore o minore di somiglianza che la loro pretesa deduzione ha con la sola deduzione che ammetta la logica — in cui la conclusione è un caso particolare del principio generale che fa da premessa. — Qual è, in questo monismo, il rapporto delle cose derivate col principio? Dire che tutto vi è virtualmente contenuto come in un germe, e che ne esce per una specie di sviluppo o di esplicazione, non è che una semplice espressione rappresentativa. Il realismo dialettico consiste nell' obbiettivazione, non solo dei concetti, ma ancora dei rapporti logici fra questi concetti; per conseguenza, per indicare il rapporto in quistione, noi non abbiamo che un' espressione adequata: le altre cose sono nel principio e derivano da questo, come le conseguenze sono nelle premesse e derivano da queste.

5° Nella forma della filosofia platonica, che noi possiamo chiamare il platonismo puro, e che è quella che noi troviamo nelle opere dell'autore e di cui facciamo l'e-

Digitized by Google

sposizione, questo *monismo* è rigoroso. Ma nella forma che ci fa conoscere Aristotile, la quale appartiene all'ultimo periodo della speculazione di Platone, ed è, come vedremo in un Supplemento alla fine del volume, un sincretismo tra i concetti propri a questo filosofo e quelli dei Pitagorici, a questo monismo rigoroso succede una specie di dualismo. Le Idee e le cose, in questa seconda forma, vengono da due principii, l'Uno o l'Essere, che è identificato al Bene (1), e la Materia. La differenza però è meno profonda di quanto potrebbe sembrare sulle prime, perchè, come spiegheremo in seguito, il vero principio, quello da cui le Idee propriamente si deducono, non è che il primo; solamente la Materia è riguardata come indipendente da esso ed egualmente primordiale. Ma ciò che importa quì di segnalare in questa dottrina è che i due principi vengono riguardati come gli *elementi* di cui tutte le Idee e tutte le cose sono costituite (2). Questo implica evidentemente che, in questa seconda forma del platonismo, tutto il reale viene assorbito nei due principii, come nella forma primitiva lo era nell'uno di essi. Ciò è tanto vero che Aristotile fa ripetutamente alla dottrina dei due elementi l'obbiezione che non potranno esistere che gli elementi soli, e niente altro di più (3); e che, secondo un'indicazione di Teofrasto (4), vi erano dei platonici, i quali affermavano che la verità e l'essere stanno tutti nei due principii. É appena bisogno di osservare che, se i due

(1) V. per l'identità tra l'Uno o Essere e il Bene. *Met.* l. I. VI. 8, VII. 5, IX. 21, l. XII. X. 1. 4. l. XIV. IV. 2-7. V. 1. *Etic. Eud.* l. I. VIII. 14, ecc.

(2) V. su questa dottrina dei due elementi il Suppl. sul pitagorismo platonico.

(3) *Met.* l. III. IV. 9-10, l. XI. II. 11, l. XIII. X. 2-3.

(4) *Met.* 13.

Digitized by Google

principii costituiscono tutta la realtà, e sono come la sostanza di cui tutte le Idee e tutte le cose sono fatte, è perchè essi sono dei principii nel senso logico, cioè dei concetti in cui tutti gli altri sono implicitamente contenuti, perchè possono dedursene (1).

6º La dottrina che i due elementi sono i principii da cui tutto si deduce, si trova in Aristotile anche d' una maniera esplicita. La conoscenza di una cosa qualunque (intendiamoci, una conoscenza scientifica) presuppone quella dei due elementi. « Come si potranno imparare gli elementi di tutte le cose? È evidente infatti che anteriormente non si potrebbe conoscere nulla » (2). Di più la conoscenza dei due elementi ci dà, indipendentemente dalla esperienza, la conoscenza di tutte le cose. « E gli oggetti sensibili come potrebbero conoscersi senz'averne la sensazione? Eppure sarebbe necessario, se quelli (ταῦτα) sono gli elementi di tutte le cose, da cui queste risultano come le voci composte (cioè le sillabe) dai loro propri elementi (dalle lettere) » (3). Altrove Aristotile paragona il modo in cui le cose derivano dai due principii a quello in cui le conclusioni derivano dalle premesse. « Se i principii devono essere universali, anche le cose che ne derivano dovranno essere universali, come nelle dimostrazioni » (4).

---

(1) Per questo significato logico della parola *elementi* (στοιχεῖα) implicante l'idea che essi sono dei principii di deduzione, confronta Aristotile *Met.* l. V. III. 3 (« si dicono *elementi* delle dimostrazioni le prime dimostrazioni e che si contengono nella più parte delle altre »). e l. III. III. 1 (« si dicono *elementi* delle figure quelle le cui dimostrazioni si contengono nelle dimostrazioni di tutte le altre o della più parte »).

(2) *Met.* l. I. IX 27.

(3) L. I, IX. 20.

(4) L. XIII. X. 8.

Digitized by Google

§ 14. L'Idea del Bene non è solo il principio logico (*principium cognoscendi*) delle altre Idee, ma ne è anche il principio ontologico (*principium essendi*) « Tu pensi senza dubbio come me che il sole dà agli oggetti visibili, non solo la potenza di esser visti, ma anche la generazione e l'accrescimento e la nutrizione. Così tu puoi dire che gli oggetti conoscibili, non solo devono al Bene l'esser conosciuti, ma gli devono ancora l'essere e l' essenza » (1). Il prigioniero liberato dalla caverna, nella sua ascensione nella regione visibile, dopo aver guardato il sole, conclude che è esso che produce le stagioni e gli anni, che tutto governa nel mondo visibile, e che è la causa delle cose stesse ch'egli vedeva nella caverna. Così lo spirito, nella sua ascensione nella regione intelligibile, dopo aver contemplato l' idea del Bene, conclude che essa è la causa di tutto ciò che è retto e bello, che è la sovrana del mondo intelligibile, e che è essa stessa che genera il sole e la luce e — noi possiamo aggiungere, per completare il parallelismo tra l'immagine e il suo significato — tutto ciò che egli percepisce nel mondo visibile — perchè, come il sole rappresenta l'Idea del Bene, così le ombre della caverna rappresentano gli oggetti visibili — (2). Il Bene è chiamato il padre del sole anche a 506 e, 507 a, 508 b-c. Questa identità tra il *principium essendi* e il *principium cognoscendi* è pure implicata nell' espressione « il principio dell'universo » per designare la premessa ultima da cui tutte le altre Idee si deducono (3). Alla causalità del Bene si allude anche nel libro X. della stessa Repubblica (597 b-e), in cui si dice che Dio ha prodotto *na-*

(1) *Rep.* 509 b.
(2) V. § 13° n. 2°.
(3) V. § 12° n. 4° e § 13° n. 2°.

Digitized by Google

turalmente l'Idea del letto e ogni altra Idea. Siccome Platone non conosce altro Dio, nel senso proprio, che l'anima del mondo, e questa non può produrre che ciò che ha un cominciamento nel tempo (1); e d' altra parte i termini *Dio* e *divino* sono da lui spesso applicati ai principii delle cose, cioè alle Idee (2); così qui per Dio noi dobbiamo intendere l' Idea suprema, che è il principio di tutte le altre. Infatti a 597 e il produttore delle Idee è chiamato il re, come il Bene a 509 d e 517 c.

Nel Fedone 97 b-99 c (citato nel § prec. n. 3) l'impiego della parola *causa* non può provare la causalità del Bene: dicendo che la causa dell'esistere e del modo di esistere di una cosa è che ciò è l'ottimo per essa, non se ne assegna la *causa efficiente*, ma semplicemente la *ragione*. Ma in fine del luogo in cui il Bene è chiamato un Atlante che sostiene l'universo, e la potenza per cui le cose sono disposte nel miglior modo possibile e in cui risiede una forza divina, Platone gli attribuisce senza dubbio, non solo la sostanzialità, come abbiamo osservato nel paragrafo precedente, ma anche l'efficienza.

Il concetto della causalità universale dell' Idea del Bene si ritrova nell'esposizione d'Aristotile, benchè inviluppato nelle dottrine pitagoreggianti. Il Bene della Repubblica è chiamato l'Uno o l'Essere (3), ed è dato

---

(1) V. Suppl. C. *Il pitagorismo nel Timeo.*

(2) *Teet.* 176 e, *Parm.* 134 c-e, *Tim.* 37 c, 41 a, 92 c, *Sof.* 254 a-b, *Fedo.* 80 a-b, 83 e, 84 a, *Fil.* 62 a-b, *Conv.* 211 e, *Rep.* 500 c-e, 611 e, ecc. Senocrate chiamava Dei l'Uno (cioè il Bene) e la Dualità indefinita (la Materia); l' Uno il primo Dio e il padre degli Dei, la Materia la madre (Stob. *Ecl. phys*, l. I. c. 2. 29). Si veda pure ciò che diremo sul Demiurgo del *Timeo* in questo stesso § e nel Suppl. C.

(3) V. § prec. n. 5°.

Digitized by Google

come l'uno dei due *principii* delle Idee e delle cose (1), l'altro essendo la Materia, che, al punto di vista della dottrina dei numeri, si chiama anche la Dualità indefinita — abbiamo già notato che questo dualismo appartiene a una fase posteriore della speculazione platonica, il cui carattere essenziale è una fusione dei concetti proprii del platonismo con quelli dei Pitagorici - *Principio* in Aristotile è sinonimo di *causa* (2) — e d' altronde l'Uno e la Materia non sono chiamati solamente i *principii*, ma anche le *cause* (3) —; così i *principii* delle Idee e delle cose significa: le condizioni che determinano l'esistenza delle Idee e delle cose e il modo di quest'esistenza. Tuttavia, siccome Aristotile chiama *principii* e *cause* anche gli elementi concettuali da cui le cose sono costituite, cioè la *forma* e la *materia;* e d' altra parte i due principii platonici sono detti anche gli *elementi*, e l'uno l'*essenza* di tutte le Idee, l'altro la *materia;* se ne potrebbe inferire che la parola *principii* in questo caso non esprime alcun' efficienza, e indica semplicemente gli elementi concettuali (e siccome Platone è un realista, anche reali), da cui le Idee e le cose sono costituite. E certamente i due principii platonici sono gli elementi da cui le Idee e le cose sono costituite: ma ciò non esclude la loro efficienza, implica solamente ch'essi sono delle cause *immanenti*. L'Uno e la Materia sono i due concetti più astratti che si ritrovano nel contenuto di tutti gli altri concetti realizzati che Platone chiama Idee; in altri termini, in tutte le altre Idee vi ha la *parusia* dell'Uno e

(1) V. *Met.* l. I. VI. 4, 6, VIII. 11. IX, 17-18, 21, l. XIII. VI. 5, 9, VII. 3, VIII. 7. 21, IX. 17. X, l. XIV. IV. 2-3, 8. V. 1. 3, ecc.

(2) V. *Met.* l. V. I. 3, 5.

(3) *Met.* l. III. III. 13. l. VII. XVI. 4. ecc.

Digitized by Google

della Materia. Ma ciò non basta per chiamare il primo l'*essenza*, e tutti e due gli *elementi*, delle altre Idee, nè per chiamarneli i *principii;* perchè essi non sono che la porzione comune del contenuto delle altre Idee, e a lato di questa vi ha inoltre la porzione propria e differenziale. Come abbiamo osservato nel paragrafo precedente (n. 5°), chiamando le due astrazioni supreme gli *elementi* di tutto il reale, Platone ammette che tutto il reale si risolve in queste due astrazioni, ciò che egli può fare perchè secondo lui esse contengono implicitamente tutte le altre Idee, come i *principii* (nel senso logico) le loro *conseguenze*. Similmente, chiamando l'Uno l' *essenza* di tutte le Idee, Platone ammette che le essenze di tutte le Idee si risolvono in quest'essenza unica, perchè (oltre che non ne sono che delle determinazioni o delle specificazioni, come vedremo nel paragr. 16), essa le contiene tutte implicitamente, essendo il *principio* di cui quelle sono le *conseguenze* (1). Nell'uno e nell'altro caso noi non abbiamo, al fondo, che la supposizione di un nesso logico fra le due porzioni del contenuto delle Idee, la *comune* e la *propria*. Ora, come il nome di *elementi* dato alle due entità più astratte, e quello, dato all'una di esse, di *essenza* di tutte le Idee, suppone che la seconda di queste due porzioni derivi *logicamente* dalla prima, così il nome di *principii* suppone che essa ne derivi *ontologicamente:* se così non fosse, le due entità non determinerebbero le Idee nella loro esistenza e nel loro modo di essere, e non potrebbero esserne chiamate i *principii* e le *cause*. Nel sistema di Platone come in tutti gli altri costruiti sullo stesso tipo — che io chiamo *realismo dialettico* — vi ha fra le diverse astrazioni realizzate (in lin-

(1) Conf. § prec. n. 4.

Digitized by Google

guaggio hegeliano, fra i diversi momenti del sistema), nel tempo stesso che un rapporto di *differenza*, un rapporto d'*identità* — è questo il gran paradosso di tali sistemi, che in Hegel arriva alla negazione del principio di contraddizione. - Quando Platone dice che *tutto è uno* o, ciò che vale lo stesso, che l'Uno o il Bene è l'essenza di tutte le Idee, egli si mette al punto di vista dell' *identità*; ma quando dice che ne è la *causa* o il *principio*, si mette invece necessariamente al punto di vista della *differenza*. Così noi troviamo in Aristotile, per indicare il rapporto fra l'Uno e le Idee, due formule diverse, apparentemente esclusive l' una dell' altra, ma che non sono che due espressioni differenti di una stessa dottrina: secondo l'una, l'Uno è l'*essenza* di tutte le Idee (1); secondo l'altra, è la *causa* alle Idee della loro *essenza*, o di *ciò che esse sono* (2). La seconda formula coincide evidentemente con le proposizioni della Repubblica di cui al cominciamento del paragrafo, salvo la dualità di principii, di cui nella Repubblica non vi ha alcuna traccia.

Nella dottrina dei numeri (nella quale le Idee vengono identificate con questi) il rapporto tra i principii e le cose derivate è rappresentato come una *generazione*. I numeri e le cose *sono generati* dall'Uno e dalla Materia (3). Delle altre formule con cui la derivazione delle Idee e delle cose dai due primi principii viene espressa nell' esposizione d'Aristotile, ci riserbiamo di parlare in un altro paragrafo. Qui dobbiamo ancora indicare la cosmogonia

(1) V. *Met.* l. I. VI. 4, 7, l. III. I. 12, IV. 21-22, ecc.

(2) V. *Met.* l. I. VI. 7, VII. 3, 5.

(3) V. *Met.* l. I. VI. 6, l. XI. II. 7, l. XIII. VII. 4, 10, 11, VIII. 21, 28, IX. 7, l. XIV. I. 3, II. 9, III. 13-14, IV. 1, 6, ecc.

Digitized by Google

del Timeo, in cui la dottrina dei due principii è espressa in forma simbolica: la Materia o Dualità indefinita vi è rappresentata da una massa informe agitata da un movimento disordinato, e l'Uno o Bene da un Demiurgo che v'introduce l'ordine e v'imprime delle forme e delle specie definite (1). Nell'allegoria del Timeo il principio veramente attivo, efficiente, è quello che rappresenta l'Idea del Bene (2): ciò è perchè l'esigenza della dialettica di Platone è, come vedremo in seguito, l' unità di principio, sia al punto di vista *logico*, sia al punto di vista *ontologico;* così egli non attribuisce propriamente la funzione di causa prima, altrettanto che quella di premessa ultima da cui le Idee si deducono, che all'uno dei due principii, conservando in qualche guisa, nello stesso *dualismo* ch'egli tiene dai Pitagorici, il *monismo* primitivo della Repubblica. Anche nell'esposizione d'Aristotile il principio per eccellenza è quello che corrisponde all'Idea del Bene (3): così l'Uno è chiamato spesso *il principio* (ἡ ἀρχή) (4), come se Platone non ammettesse che un principio unico, ed è rappresentato come il principio attivo, in contrapposto alla Materia che sarebbe un principio passivo, come quando, nelle cosmogonie dei fisici

(1) V. Suppl. C. *Il pitagorismo nel Timeo.*

(2) Così Crantore, interpretando il Timeo, dice che Platone rappresenta il mondo come generato (quantunque secondo lui sia eterno), in quanto non esiste per se stesso, ma deriva da *altra causa* (Mullach. *Fr.* 2).

(3) V. (oltre i luoghi indicati nelle tre note seguenti) *Met.* l. III. III. 7-8, 13. l. XI. I. 11. II, 6.

(4) V. *Met.* l. VII. XVI. 4, l. XI, II. 7, l. XIII. VIII. 27, l. XIV. III. 12, IV. 5.

Digitized by Google

e dei teologi, trova il suo corrispondente nella causa movente e formatrice (p. e. il Nous d'Anassagora) (1), o, nella generazione dei numeri, lo paragona al padre, mentre la Materia corrisponderebbe alla madre (2). La vera funzione dei due principii, del resto, non può essere compresa chiaramente che dopo l'esposizione completa della dialettica platonica.

Ora qual è il come di questa causazione che Platone attribuisce all'Idea del Bene? Quest' Idea, non dimentichiamolo, non è altro che l' attributo comune delle cose che noi chiamiamo buone, supposto esistente per se stesso, ed *uno* e *lo stesso* in tutti gli oggetti a cui viene attribuito. Per concepire il modo della sua efficienza, noi dobbiamo dunque mettere da parte qualsiasi rappresentazione che assimili quest'efficienza a quella di un agente personale, qualunque sia la forma in cui possiamo immaginarla: quando Platone chiama il Bene Dio, egli non fa che una metafora per significare ch'esso è la causa primitiva e universale Da un'altra parte l'emanazione, l'irradiazione e tutte le altre immagini che i neo-platonici prendevano dalla natura inanimata, non sono più accettabili che quelle che può suggerire l'identificazione del Bene a un Dio personale Non vi ha in Platone alcuna traccia di rappresentazioni simili; e d'altronde tutte queste ipotesi sarebbero super-

(1) V. *Met.* l. I. VIII. 9-11, l. XIV. IV. 2-4.

(2) V. *Met.* l. I. VI. 6. È una rappresentazione che rimonta senza dubbio sino a Platone. Il Bene nella Repubblica è detto, come abbiamo visto, il padre del sole; così pure il Demiurgo, nel Timeo, il padre del mondo e degli Dei (*Tim.* 28 c, 37 c. 41 a, 42 e. ecc.). Confr. Plutarco *Psicogenia* (Zarata, maestro di Pitagora, chiamò la Dualità indefinita la madre dei numeri, e l' Unità il padre), e ciò che abbiamo detto su Serocrate nella nota (2) a pag. 189.

Digitized by Google

flue, perchè ciò che sappiamo della dialettica platonica contiene già una risposta alla nostra quistione. Le Idee sono dei concetti realizzati, tra cui si pretende stabilire un nesso logico, quello che vi ha tra le premesse e le conseguenze nel ragionamento deduttivo. L' Idea del Bene è la premessa prima e assiomatica da cui tutte le altre si deducono; essa è il principio di cui queste sono le conseguenze. Se questo nesso logico non fosse che tra proposizioni o anche tra semplici concetti, esso non sarebbe che logico; ma essendo tra concetti realizzati, non è solamente logico, ma è anche ontologico. Se il principio è, la conseguenza è: supposto che questo principio e questa conseguenza sono delle entità reali, cioè che vi hanno delle entità reali che stanno fra di loro nel rapporto di principio e conseguenza, ciò vuol dire che, data l'entità principio, è data anche l'entità conseguenza, in altri termini, che l'esistenza dell'una trascina con sè l'esistenza dell'altra, ciò che costituisce fra le due entità un vero rapporto causale, o almeno quel rapporto analogo che i testi ci autorizzano ad ammettere che Platone stabilisce tra il Bene e le altre Idee. Tra il *principium cognoscendi* e il *principium essendi*, tra il nesso logico e il nesso ontologico, non vi ha dunque semplicemente coincidenza, ma identità: vi ha un nesso unico che è al tempo stesso logico e ontologico, che noi chiamiamo logico al punto di vista subbiettivo, cioè rispetto al nostro pensiero che deduce le Idee, e che al punto di vista obbiettivo, cioè considerando *le Idee* in sè stesse, chiamiamo ontologico. Questa identità tra il legame logico e l'ontologico è indicata chiaramente da Platone quando, per designare la funzione logica del Bene, il suo posto di primo principio nella deduzione, lo chiama « il principio dell'universo »: questa denominazione sarebbe inopportuna, se la deduzione non fosse per lui una derivazione reale, in altri termini, se il rapporto tra il principio e

Digitized by Google

le conseguenze non equivalesse al rapporto tra la causa e gli effetti. Forse il termine *causazione* non è il più proprio a designare questa derivazione delle entità conseguenze dalla entità principio: essa differisce da una causazione almeno in questo punto, che la causa e l'effetto sono due cose distinte e separate, mentre l'entità principio inesiste nelle entità conseguenze, essendo una porzione (la porzione comune) del loro contenuto. È perciò che nei sistemi moderni analoghi al platonismo al termine *causazione* si è preferito quello di *sviluppo:* questo secondo termine è il più proprio a significare questo passaggio dall'implicito all'esplicito, questo rapporto d' identità, nel tempo stesso che di differenza, fra l'antecedente e il conseguente, che risulta dalla trasformazione del nesso logico in un nesso ontologico. Tuttavia esso ha bisogno di essere chiarito, aggiungendo che lo sviluppo di cui si tratta è uno sviluppo necessario, ciò che è al fondo un ritorno all'idea di causalità, che è la sola successione che noi concepiamo come necessaria. Un altro chiarimento indispensabile è che in questo sviluppo la successione non è cronologica, ma logica: essa significa che i termini posteriori hanno bisogno, per essere stabiliti, dei termini anteriori, mentre gli anteriori non hanno bisogno dei posteriori. Noi vedremo in uno dei paragrafi seguenti che questa successione logica (che è anche ontologica, perchè l' obbiettivazione dei concettt porta con sè, come abbiamo osservato, l'obbiettivazione dei loro rapporti logici) è chiamata, nel sistema platonico, come poi in altri sistemi analoghi, *anteriorità e posteriorità di natura.*

§ 15. Come abbiamo spiegato nel § 12, la dialettica platonica è una serie continua di deduzioni, tale che la conseguenza della deduzione antecedente diviene il principio di una deduzione susseguente, e che in questa catena di principii e conseguenze ciascun anello è, non

Digitized by Google

una proposizione, ma un concetto realizzato, un' Idea. Ma risulta dal parag. precedente che il nesso logico tra le Idee è anche per Platone un nesso ontologico. Ne segue che la dialettica platonica è anche un incatenamento continuo di cause e di effetti, in cui ciascun effetto è la causa di un effetto ulteriore, sinchè la catena sia completa, queste cause e questi effetti essendo, non delle cose che si seguono nel tempo, ma delle cose eterne tra di cui la successione non è che logica E infatti noi abbiamo notato che quando, descrivendo il metodo di dedurre le Idee, Platone chiama l' Idea ultima da cui tutte le altre si deducono « il principio dell' universo », egli riguarda evidentemente questa deduzione come una derivazione reale. Ora questa deduzione è a gradi multipli — il dialettico, attinto il principio dell' universo, si attacca a ciò che è attaccato ad esso, e discende così sino alla conclusione, andando ad Idee per via d'Idee, e terminando ad Idee —. Dunque anche la derivazione è a gradi multipli, e come la premessa ultima da cui tutta la serie si deduce è il principio primo (nel senso ontologico) rapporto a tutta la serie, così le premesse particolari sono dei principii secondi e derivati rapporto alle Idee particolari che se ne deducono.

Una conferma di questa interpretazione si ha nel Menone 98 a (l. cit. al § 9), in cui si dice che le opinioni divengono conoscenze scientifiche, quando sono legate per il ragionamento tirato dalla causa. (αἰτίας λογισμῷ) Questo legame è il legame deduttivo che incatena tutto lo scibile, e le cose che esso lega sono, non delle proposizioni, ma delle Idee. Infatti Socrate soggiunge: « questa è la reminiscenza di cui sopra abbiamo parlato », e la reminiscenza è il ricordo dell'intuizione delle Idee (1)

(1) V. § 12 n. 4 nota 2 a p. 175.

Digitized by Google

Così il *ragionamento tirato dalla causa* significa: la deduzione di un' Idea da un'altra Idea che ne è la causa. Tuttavia potrebbe credersi che questo luogo non abbia la portata che noi gli attribuiamo, perchè la parola *αἰτία* significa spesso in Platone, non la *causa efficiente*, ma semplicemente la *ragione*. Delle prove più concludenti troviamo in Aristotile, ma esse non possono essere comprese che dopo un'esposizione completa del metodo dialettico. Noi le rimandiamo perciò ad un altro paragrafo, e per ora ci limiteremo ad aggiungere alcune osservazioni d'indole generale.

La prima è che in tutti i sistemi in cui, come in quello di Platone, vi ha la realizzazione dei concetti unita al metodo deduttivo, vi ha pure l' identità dello sviluppo logico con lo sviluppo ontologico. È ciò che abbiamo osservato pei sistemi di Hegel, di Schelling, di Taine, e che osserveremo in seguito per quello di Spinoza. In alcuni di questi sistemi la derivazione delle Idee è chiamata uno sviluppo, in altri (come abbiamo visto nel sistema di Taine, e come vedremo in quello di Spinoza) è data apertamente per una causazione, egualmente che nel sistema platonico. L'argomento tirato da quest' analogia diviene più forte, se si pensa che le particolarità del metodo deduttivo seguito in questi sistemi — cioè che la deduzione è una *dimostrazione* (vedi § 12 n. 2°), che essa è immediata (v. n. 4°), che i principii e conseguenze sono non delle proposizioni ma dei concetti realizzati *(ivi)*, e le altre di cui abbiamo parlato al § 12 - sono comuni anche a Platone, ed esse tendono tutte — ciò che per alcune è evidente, e per le altre spiegheremo in seguito — ad assimilare sempre più il rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa e l'effetto. Queste analogie non si spiegano che por l'impressione comune che questi sistemi tendono a produrre, che è la realizzazione dell'idea di causalità ef-

Digitized by Google

ficiente per la trasformazione del nesso logico, introdotto fra i concetti, in un nesso ontologico.

Un'altra osservazione che conduce per un' altra via allo stesso risultato, è che l'origine della dottrina delle Idee non può trovarsi altrove che nella ricerca delle cause efficienti. In generale un'ipotesi metafisica nasce dall'una o dall'altra di queste due quistioni: quali sono le cause efficienti? qual è la cosa in sè di quest' apparenza che chiamiamo materia? Le Idee non possono essere una soluzione del problema della cosa in sè: questo problema non esiste per Platone; egli è un *realista naturale*, come quasi tutti i filosofi della sua epoca. Per conseguenza l'ipotesi delle Idee non ha potuto avere il suo punto di partenza che nel problema delle cause efficienti. E lo stesso Platone dichiara che è così. Nel Fedone (96 a-101 e) egli ci racconta come sia pervenuto alla dottrina delle Idee e della dialettica. Da giovane si era dato con ardore allo studio della fisica, bramoso di conoscere le cause di tutte le cose, perchè ciascuna cosa nasce, perchè perisce, perchè esiste (96 a-b). Ma questo studio, lungi di fargli conoscere il perchè delle cose, gli rese incomprensibili i fatti stessi che prima gli parevano più chiari. (96 c-97 b) Lesse con lo stesso ardore i libri d'Anassagora, piacendogli la sua dottrina che l' intelligenza è la causa di tutto; ma non vi trovò, come sperava, una spiegazione teleologica dell'universo (97 b — 99 a). Vide invece che Assagora fa come gli altri fisici, i quali non ammettono che cause meccaniche, scambiando per la vera causa ciò che non è che la condizione senza di cui essa non produrrebbe il suo effetto. (99 b-c) Per apprendere quale fosse questa causa si sarebbe fatto volentieri il discepolo di chicchessia; ma non avendo potuto nè impararlo da altri nè trovarlo da se stesso, si mise per un' altra via alla ricerca della causa (99 c-d). Pensò che bisognava guardare le cose non in se stesse,

Digitized by Google

ma nei loro λόγοι, partendo sempre dal λόγος che gli sembrasse il meglio stabilito, e deducendone tutto il resto (99 d-100 a — v. § 9 nota prima e § 12 n. 4 nota prima). La specie di causa che escogitò è quella di cui non cessa mai di parlare, l'Idea del bene, del bello, del grande e di ogni altra cosa (100 b). E d'allora alla quistione quale sia la causa d'una cosa o d' un suo attributo, egli non dà che questa risposta assai semplice, che è l' Idea della cosa o dell'attributo (100 c-101 c); e se deve dare ragione di quest'ipotesi, lo fa deducendola da un'ipotesi superiore, e così di seguito, sinchè pervenga a un principio che basti a sè stesso. (101 d-e V. § 9 nota seconda) Nel VII della Repubblica la conoscenza empirica è distinta dalla vera scienza, in quanto ha per oggetto, non dei veri rapporti causali, ma delle semplici sequenze invariabili: tutta la scienza del prigioniero nella caverna si riduce a sapere come le ombre sogliono seguirsi e accompagnarsi (V. § 13 n. 2°); ciò che implica che Platone ha il concetto d'una causazione più vera che quella che egli trova nel mondo delle cose, e che non ha potuto trovare che nelle Idee e nella dialettica. Alle dichiarazioni di Platone dobbiamo aggiungere la testimonianza di Senocrate, il quale definisce la filosofia (che per un platonico non può essere altra cosa che la dialettica) « la scienza delle cause prime e dell'essenza intelligibile » (1, e quella d' Aristotile, che comincia il capitolo in cui fa la critica del sistema delle Idee, osservando che i partigiani di questo sistema vi furono condotti dalla ricerca delle cause. (2)

(1) V. Mullach Framm. 64.
(2) *Met.* l. I. IX. 1.

Digitized by Google

Ora in qual modo le Idee possono fornire una spiegazione causale delle cose? Forse in quanto un' Idea è la causa delle cose omonime? in quanto, p. e., le cose belle sono tali per la presenza o la partecipazione del Bello, le cose grandi per quella del Grande, ecc.? Comunque s'interpreti il rapporto tra le Idee e le core, è evidente che questa non è una spiegazione. Se ammettiamo, come vogliono la più parte degl' interpreti, che le Idee siano fuori delle cose, tutto il rapporto tra le Idee e le cose è che quelle sono i modelli e queste le copie: ma l'esistenza dei modelli non spiega menomamente l' esistenza delle copie. Ciò è sì evidente che gl' interpreti trascendentalisti sono stati costretti ad ammettere che la dottrina delle Idee non ha per iscopo di spiegare le cose, ma di rendere possibile la conoscenza (1). Se invece le Idee sono, come noi crediamo, nelle cose stesse — cioè se un'Idea non è che l'attributo omonimo delle cose, supposto esistente per se stesso, ed *uno* e lo *stesso* in tutti gli oggetti a cui viene attribuito — certamente l'esistenza delle Idee porta necessariamente con sè l'esistenza, nelle cose, degli attributi omonimi. Ma è questa una spiegazione? È spiegare le cose dire che esse hanno un certo attributo per la presenza o la partecipazione di quest'attributo, considerato come una realtà e non come una semplice astrazione? È una di quelle spiegazioni che il Bain chiama *illusorie*, e che consistono a ripetere in altri termini il fatto stesso che si tratta di spiegare (nel nostro caso, il fatto è tradotto dal linguaggio ordinario in quello della filosofia *realista)*; una spiegazione perfettamente simile a quella del medico di Moliere, che l' oppio fa dormire perchè ha la virtù dormitiva; in una parola non una

(1) V. per quest'opinione il Suppl. B parte I. n. 3.

Digitized by Google

spiegazione, ma una pura tautologia. Qualunque sia dunque il modo d'interpretare le Idee, che esse siano immanenti o trascendenti, varrà sempre per questa parte la critica d'Aristotile, ch' esse sono un inutile raddoppiamento degli esseri, e che Platone ha fatto come alcuno che, volendo contare un certo numero di oggetti, per riuscirvi più facilmente, ne aggiungesse degli altri. Noi non abbiamo, per conseguenza, la scelta che fra due ipotesi: o le Idee non hanno alcuna reale efficienza nè alcun valore reale come principii esplicativi, o se li hanno, noi dobbiamo cercarli, non nel loro rapporto con le cose, ma nei loro rapporti fra di loro, cioè nella dialettica. Ciò vuol dire che Platone ha voluto spiegare, non le esistenze particolari, ma le forme generali di queste esistenze — spiegare significa mostrare il modo in cui le cose si producono —, e la sua spiegazione consiste in ciò, ch'egli deduce queste forme le une dalle altre, a partire da un primo principio assiomatico, e le riguarda come esistenti per se stesse, affinchè questa deduzione sia al tempo stesso una produzione reale. È solo a questa condizione che la dottrina delle Idee è una dottrina filosofica.

Noi osserveremo infine che l' identità dello sviluppo logico con l'ontologico è supposta dall'inseparabilità che Platone stabilisce fra la scienza o la dialettica e le Idee. È una sua dottrina costante che la dialettica non ha per oggetto che le Idee (1), e così pure la scienza (2). Ciò non è, come potrebbe credersi, perchè il concetto generale si riferisce all' Idea: infatti, come vediamo nel *Timeo* 59 c-d e nel *Filebo* 59 a-b, egli dà per oggetto alle

(1) V. *Fil.* 57 e — 59 d, *Sof.* 253 c — 254 a, *Rep.* 532 a — 534 c, ecc.

(2) V. *Rep.* 476 e--480 a, 509 d—511 e, 533 b—534 a, ecc.

Digitized by Google

ricerche fisiche, quantunque evidentemente esse si riferiscano al generale e non al particolare, non le Idee, ma i semplici fenomeni. La dialettica, invece di dedurre le Idee stesse, potrebbe dedurre i generi e le specie delle cose che le Idee rappresentano: ma in questo caso la deduzione non sarebbe una derivazione reale, perchè, come abbiamo più volte osservato e come spiegheremo più chiaramente in seguito, è la sostantificazione dei concetti che trasforma il nesso logico fra di loro in un nesso ontologico. Ora la deduzione per Platone deve essere una derivazione reale — senza di che essa non sarebbe una spiegazione—:ecco perchè la scienza, il cui carattere essenziale è il metodo deduttivo, e la dialettica, che non è che un altro nome per significare questo metodo, non possono avere secondo lui altro oggetto che i concetti sostantificati. Questo ci fa comprendere pure un argomento del Parmenide (135 b-c) per istabilire l'esistenza delle Idee, cioè che se non si ammettessero queste, si distruggerebbe la dialettica; e un altro, che non ne è che una variante, del Timeo (51 d — 52 a), in cui l'esistenza delle Idee si fa dipendere dalla differenza fra la scienza e l'opinione vera, cioè, al fondo, dall'esistenza stessa della scienza. In un senso si ha ragione di dire che la dottrina delle Idee ha per iscopo di rendere la scienza possibile. Le Idee, senza la dialettica, non avrebbero alcun valore, ma questa senza di quelle sarebbe un semplice metodo subbiettivo, e non, come è per Platone, la rappresentazione del processo stesso per cui le cose si producono; quindi le Idee non hanno altro scopo che di rendere la dialettica possibile. Per la trasformazione delle verità generali in esseri generali, l'incatenamento deduttivo divenendo un' incatenamento causale, la scienza si trova costituita, perchè essa è, come dirà poi Aristotile, la conoscenza della causa.

§ 16. Noi abbiamo esposto sin qui (salvo un sol punto,

Digitized by Google

cioè l'assegnazione del posto di primo principio all' Idea del Bene) i caratteri della dialettica platonica che essa ha comuni con gli altri sistemi costruiti sullo stesso tipo, che noi chiamiamo *realismo dialettico:* ci restano ad esporne i caratteri propri e distintivi. Quest'ordine a cui ci conformiamo, per quanto ci è possibile, nella nostra esposizione, ci è consigliato dalla natura stessa del soggetto La *deduzione* di Platone, di Hegel e di tutta questa famiglia di metafisici non è niente affatto una deduzione nel senso ordinario e vero di questo termine; e ciò per questa ragione assai semplice, che il vero metodo deduttivo, quello che la logica ordinaria chiama così, non si presterebbe all'applicazione che, nei loro sistemi, pretendono fare di questo metodo. È evidente che questi filosofi, coi metodi particolari ch'essi hanno immaginato, si sforzano di imitare, per quanto è possibile, ciò che la logica chiama il metodo deduttivo: tutta la forza e il valore dei loro sistemi è in quest' apparenza di deduzione, di cui sono obbligati a contentarsi, in difetto di una deduzione reale. Ma le loro imitazioni (si pensi p. e. alla *deduzione* di Hegel), sono sì difformi dal loro modello, che sarebbe impossibile di comprendere lo scopo e il significato di questi metodi, se non si sapesse prima qual è l'ideale di metodo ch'essi cercano di realizzare, approssimativamente e allontanandosene in sensi differenti. Ecco il perchè dell'ordine che ci siamo tracciati nell'esposizione del metodo platonico. La stessa eccezione che siamo stati obbligati di fare alla regola che ci siamo proposta—perchè senza di ciò non avremmo potuto stabilire gli allri punti della dottrina che abbiamo trattati — è appena se è un'eccezione. Tutto ciò, infatti, che abbiamo detto del primo principio di Platone — salvo questo nome: « il bene », con le suggestioni che esso implica — potrebbe convenire ugualmente allo « assioma eterno » di Taine, o alla Sostanza di Spinoza,

Digitized by Google

o all'Assoluto di Schelling. Noi non sappiamo altro sin qui se non che il concetto primitivo da cui tutti gli altri si deducono, è chiamato da Platone l'Idea del Bene: ma qual è precisamente il contenuto di questo concetto? e quale la sua relazione con gli altri concetti? È da questi due punti che cominceremo il resto della nostra esposizione.

La relazione dell' Idea del Bene con tutte le altre è quella del genere con le specie: ogni Idea, e per conseguenza, ogni cosa è una determinazione o una forma particolare del bene (τὸ ἀγαθόν, che varrebbe forse meglio tradurre: il buono). Così secondo la Repubblica (533 b-c) il dialettico definisce l' Idea del Bene, astraendola (ἀφελών) da tutte le altre (1); secondo il Filebo (54 a-c) ogni essenza è nella classe del bene; secondo il Fedone (l. c. al § 13 n. 3) ciò che esiste è sempre l'ottimo, e il bene lega e *contiene* tutte le cose; secondo il Timeo tutto ciò che è fatto secondo un modello eterno (cioè secondo una Idea) è bello (28 a-29 a — il bello per Platone è, come diremo in seguito, identico al bene), e il Demiurgo, nella creazione dell'universo, volle che ogni cosa fosse buona, per quanto era possibile, e costruì il bene in tutto ciò che fu generato (29 e—30 b, 48 a, 68 e, ecc.) Delle prove ancora più concludenti troviamo in Aristotile. Noi abbiamo già visto che il primo principio platonico (che Aristotile chiama abitualmente l'Uno o l'Essere, e che identifica al Bene) è l' *essenza* comune di tutte le Idee (§ 14), e l'astrazione suprema in cui tutto si unifica (§ 13 n. 4°) (2). A queste indicazioni aggiungeremo queste altre

(1) V. per quest' espressione e le altre analoghe di cui Platone si serve per indicare l'astrazione, il Suppl. B n. 6° sulla fine.

(2) Come abbiamo osservato al § 6° n. 4° la tendenza del rea-

Digitized by Google

(per comprendere la cui portata non si deve dimenticare che l'Uno o Essere dell'esposizione aristotelica non è altra cosa che il Bene della Repubblica): L'Uno è l' εἶδος e la *forma* di tutti i numeri (cioè di tutte le Idee) (1), e questi sono con esso nello stesso rapporto che le specie col genere (2. L'identità dell'Uno col Bene e dei numeri con le Idee ha per conseguenza che tutte le Idee e tutte le cose sono, secondo Platone, dei beni (3). L'Uno o l'Essere è l'Idea più universale (4): essa non è semplicemente un universale, ma un genere (5); è il *primo genere*, cioè il genere sommo (6), che si predica di tutte le cose e in cui tutte le cose sono contenute (7). Notiamo, infine, l'argomento con cui si dimostrava l'esistenza del Non Essere, che, se non esistesse questo, tutti gli esseri si ridurrebbero ad un solo, l'Essere stesso (8): esso suppone che il contenuto d'ogn'Idea consti di due parti, la comune o generica, che è l'Essere, e la propria e distintiva, che non essendo l'Essere, può essere compresa sotto il concetto generale del Non Essere. Del resto è sì ovvio che Platone abbia ammesso l'universalità assoluta dell'Idea dell'Essere, che

---

lismo dialettico a risolvere il tutto nel primo principio deve realizzarsi d'una maniera più completa in un sistema, in cui, come in quello di Platone, il primo principio è al tempo stesso il concetto più generale nel quale tutti gli altri sono compresi.

(1) V. *Met.* l. I. VI. 6. l. XIII. IX. 24-28. l. XIV. 1, 4.

(2) *Met.* l. XIII. IX 5.

(3) *Met.* l. XIV. IV. 5-6.

(4) *Met.* l. III. III. 7. 13, l. III. IV. 24, ecc.

(5) *Met.* l. I. IX. 24, l. III. III. 7, 8, 13, l. VIII. VI. 6. l. X. II. 2. l. XI. I. 11.

(6) *Met.* l. III. III. 7-8. 13, l. XI. I. 11.

(7) *Met.* l. I. VI. 7, l. III. III. 7-8. l. VIII. VI. 6, I. X. II. 1-2, l. XI. I. 11, ecc.

(8) *Met.* l. XIV. II. 4.

Digitized by Google

noi avremmo potuto su questo punto dispensarci di qualsiasi prova, limitandoci a ricordare il punto realmente importante, cioè l'identità fra quest' Idea e quella del Bene (1).

Ora qual è il significato o, come abbiamo detto, il contenuto dell'Idea del Bene? di quest'Idea che Platone identifica con quella dell'Essere, perchè vi vede il piano o il tipo generale secondo cui tutti gli esseri sono costituiti? Elevando il concetto del bene (o, piuttosto, del buono) a tipo universale, Platone vuol dire evidentemente: che tutte le opere della natura sono ben fatte, che da per tutto domina il principio delle cause finali, e che l' universo dev' essere spiegato teleologicamente. Così Aristotile fa corrispendere il Bene platonico alla

---

(1) Nel periodo pitagoreggiante, in cui al *monismo* è sostituito il *dualismo*, l' elemento *materiale* è altrettanto universale, e della stessa maniera, che l'elemento *essenziale*. Per più ampi sviluppi su questo punto rinviamo al Suppl. B parte 1ª n. 7. B. e al Suppl. C. *I due elementi*; e intanto citiamo: Platone *Sof.* 256 d-259 b (universalità assoluta del Non Essere — che, come vedremo, non è altro che la Materia dell'esposizione aristotelica — e sua inerenza, come attributo, in tutte le Specie), Aristotile *Phys.* l. III. VI. 11 (il Grande e Piccolo, cioè la Dualità indefinita, contiene tutti i sensibili e tutti gl'intelligibili). *Met.* l. III. III. 5 (i platonici sembrano servirsi dell'Uno o Essere e del Grande e Piccolo come di generi), l. V. III. 4 (gli elementi sono i massimamente universali) e l. XII. X. 4 e l. XIV. IV. 7 (l'elemento materiale essendo identico al male, tutti gli esseri devono partecipare al male — si noti che nel linguaggio platonico la partecipazione di un'Idea è la sua inerenza quale attributo —). Nel terzo dei luoghi citati, Aristotile dice *sembrano*, perchè. quautunque il principio materiale abbia lo stesso dritto ad essere riguardato come genere, pure Platone non considera come tale (e quindi anche come Idea) che il principio essenziale.

Digitized by Google

sua causa finale, al τὸ οὗ ἕνεκα (1). Vi ha però fra i due concetti questa differenza, che il bene di Platone non può significare il fine per cui una cosa esiste, come il τὸ οὗ ἕνεκα di Aristotile, perchè in questo caso non sarebbe l'essenza stessa della cosa (2). Piuttosto che il fine stesso, esso indica dunque l'appropriazione della cosa a questo fine: in altri termini, ogni cosa è *buona*, per Platone, in quanto è appropriata a un certo scopo, e questa proprietà generale delle cose di avere degli scopi ed esservi appropriate, considerata in astratto e sostantificata, si chiama l'Idea del Bene.

Il miglior commentario della dottrina sul Bene è il suo legame col concetto di una mente ordinatrice. Noi abbiamo visto come nel Fedone la proposizione che tutto è il meglio possibile, è presentata come una conseguenza

(1) V. *Met.* l. I. VII. 4-5. IX. 21.

(2) È perciò che Aristotile nega che Platone abbia ammessa, nel senso proprio, la causa finale. V. *Met.* l. I. VII. 4-5, l. c. Da questo luogo e dall'altro citato nella nota precedente (in cui dice che le Idee non hanno niente a fare con la causa finale, quantunque Platone abbia fatto di questa uno dei due principii) si è concluso che secondo Aristotile il suo maestro ha omesso il principio delle cause finali. La verità è che Aristotile afferma non che egli ha omesso questo principio, cioè la dottrina che vi hanno dei fini nella natura (ciò che sarebbe un errore evidente e inesplicabile), ma che secondo lui il fine non è una causa: e ciò perchè, nel senso speciale che la parola *causa* ha nella dottrina delle Idee, che Aristotile riguarda giustamente come il punto centrale della filosofia di Platone, non vi hanno per questi altre cause che il principio essenziale e il principio materiale. È per la stessa ragione che gli rimprovera pure di aver omesso la causa efficiente (v. *Met.* l. I. VI. 7, l. I. VII. 3, l. I. IX. 21, ecc.), quantunque l'anima sia evidentemente per Platone una causa efficiente, nel senso aristotelico, cioè motrice.

Digitized by Google

della dottrina, desiderata in Anassagora, che il Nous, causa prima dell'universo, ha disposto tutte le cose nel miglior modo in cui potevano esserlo. Il *desideratum* del Fedone è realizzato nel Timeo. Ecco in breve la cosmogonia che ci è narrata in questo dialogo. Il mondo, cioè l'universo ordinato, il cosmos, è l' opera di un artefice supremo (demiurgo), che si è associati, come esecutori dei suoi disegni, altri artefici inferiori (divinità generate dal demiurgo). Prima dell'azione demiurgica la materia era in uno stato caotico: Dio volle che ogni cosa fosse buona, e cangiò il disordine primitivo nell'ordine attuale, servendosi come di mezzi delle cause materiali, ma costruendo egli stesso il bene in tutto ciò che produceva (1) Egli (il demiurgo) diede la forma agli elementi, ne compose il corpo del mondo, produsse l'anima e gli animali immortali (cioè, oltre il mondo stesso, la terra e i corpi celesti); le divinità generate, imitando la sua potenza creatrice, produssero i vegetali, l'uomo e gli altri animali mortali. Il Demiurgo e gli Dei generati agiscono, in tutto ciò che fanno, con un piano e per uno scopo: per ogni cosa prodotta, Timeo ci mostra la provvidenza e i savi consigli della divinità che hanno presieduto alla sua produzione (2). Egli distingue due generi di cause, la necessaria, che non è che una concausa, i cui effetti sono fortuiti e irregolari, e la divina, che produce con intelligenza il buono e il bello (3). Il meccanismo delle cause finali è assimilato così completamente al suo tipo, cioè all'arte umana, che la creazione del Timeo può dirsi, a rigor di termini, una vera *fabbricazione* (4).

(1) *Tim.* 30 a, 46 c-d, 68 e.

(2) *Tim.* 30 b, 31 c—32 c, 32 c—33 a, 33 b, 33 c—34 b, 38 c, 39 b, 40 a-b, 44 c, ecc.

(3) *Tim.* 46 c-e, 48 a, 68 e — 69 a.

(4) V. *Tim.* 33 b, 36 b — c, 73 e, 74 c-d, 76 b-c, ecc.

Digitized by Google

Sarebbe difficile di dire sino a qual punto la teleologia di Platone è realmente, come apparisce nel Fedone e sovratutto nel Timeo, una teleologia trascendente, cioè implicante un agente iperfisico, analogo alla volontà umana. È una dottrina non dubbia del nostro autore che l'anima è la causa prima del movimento, per conseguenza di ogni fenomeno, e che quella che governa il mondo è l'anima migliore, cioè intelligente (come dimostrano i movimenti dei corpi celesti), e agente sempre in vista del bene. (1) Ma non ne segue che il bene deve essere spiegato interamente per l'anima. Vi hanno almeno due casi in cui questa spiegazione è certamente inapplicabile: l'anima non ha potuto produrre se stessa (che è anch' essa una specie del Bene), nè niente di ciò ch'è eterno, perchè essa è una causa che agisce nel tempo, e la cui efficienza è semplicemente motrice. Ora come vedremo nel Suppl. C (2), il mondo, cioè il sistema attuale dell'universo, è, secondo Platone, eterno, e la cosmogonia del Timeo non deve essere presa in senso letterale. In quanto al Demiurgo, la cui funzione è di produrre ciò che non potrebbe essere prodotto dall'anima, esso non è che un simbolo dell'Idea del Bene: la causa *immanente* del Bene è rappresentata come un agente esteriore e personale (3). Non vi ha dubbio quindi che la teleologia platonica non sia, sino ad un certo punto, immanente: in un senso, essa lo è anche interamente, perchè anche nei casi in cui il bene deve essere spiegato per l'anima, questa non ne è la causa che in un

(1) V. *Leg.* 891 c—898 c, 903 b-d, 966 d—967 d, *Epinom.* 982 a—983 d, 988 c-e, *Fedro* 245 c—246 c, *Fil.* 26 e—30 d, *Sof.* 265 b—266 c, *Rep.* 379 a—380 c, ecc Confr. il Suppl. D.

(2) *Il pitagorismo nel Timeo.*

(3) V il Suppl. C. *Il pitagor. nel Tim.*

Digitized by Google

senso, per dir così, fisico, cioè come un semplice antecedente. La vera causalità sta nella connessione logica delle Idee, e in questo senso il bene non ha altra causa che se stesso, perchè il bene nelle cose non è che l'Idea stessa del Bene, e questa è una necessità primordiale dell'essere, il principio assolutamente primo che non suppone niente prima di sè (1). Perchè dunque questa stessa teleologia immanente è rappresentata da Platone come una teleologia trascendente? Perchè egli sa che il concetto di finalità *incosciente* non può essere compreso che per quello di finalità *cosciente* (1). Il *fine* è un'idea essenzialmente umana, e applicarla alla natura è stabilire un'analogia fra le sue produzioni e quelle della no-

(1) « Vi hanno in Platone, dice Janet (*Le cause finali* Appendice IX) due teorie della finalità l'una metafisica, l'altra fisica. Secondo l'una, le cose sono buone perchè partecipano al bene; secondo l'altra le cose sono buone perchè sono fatte per il bene. Nel primo caso la finalità è immanente e deriva da una causa impersonale: nel secondo caso è trascendente, e suppone una causa personale. » Bisogna aggiungere però che la prima teoria si applica universalmente a tutte le cose, mentre la seconda, nella sua applicazione, è necessariamente limitata. Inoltre potrebbe dubitarsi se le due teorie siano realmente inconciliabili come crede il Janet: esse non lo sono che se si ammette che la spiegazione del realismo dialettico, che rende ragione dei fatti deducendoli da principii *logicamente* anteriori, è incompatibile con la spiegazione fisica, che ne rende ragione per altri fatti anteriori *cronologicamente* (antecedenti invariabili). Il contrasto, qualunque esso sia, delle due teorie della finalità non è che quello delle due dottrine distinte della metafisica di Platone, quella delle Idee e quella dell'anima, e dei due concetti distinti della causalità di cui queste due dottrine sono l'applicazione.

(2) Si vedano pure, sui motivi del simbolismo del Timeo, le altre considerazioni che facciamo nel Suppl. C. *Pitagor. nel Tim.*

Digitized by Google

stra attività. L'espressione *finalità incosciente* o *immanente* non è che un' enunciazione più breve di questa proposizione: che i prodotti della natura *sembrano*, quantunque non lo siano, gli effetti di un'attività cosciente, agente con un piano e per uno scopo. Ogni definizione possibile della finalità deve tornare, in ultima analisi, a quella di Reid, in quel suo *principio metafisico* che ha tutta l'apparenza d'una tautologia: « I *segni dell' intelligenza e del disegno nell'effetto* provano un disegno e una intelligenza nella causa. » (1) Questo è dunque il concetto che Platone sviluppa nel Timeo e nel Fedone: le cose della natura o sono effettivamente l'opera d'un'intelligenza agente con un piano e per uno scopo, o sono costituite come se fossero l'opera d'una tale intelligenza. È perchè sono costituite così che esse si chiamano *buone*, e questa costituzione stessa, concepita *αὐτὸ καθ' αὐτό*, è l'Idea del Bene, forma comune di tutti gli esseri (2). Questo significato dell'Idea del Bene risulta nettamente dai caratteri per cui Platone la definisce. Alcuni di questi

(1) Reid *Saggi sulle facoltà intellettuali dell'uomo.* Saggio 6° cap. 6°.

(2) Anche nel Gorgia. 506 d. il concetto del Bene è chiarito per la sua analogia con la finalità umana. « Noi siamo *buoni*, noi e tutte le altre cose che sono *buone*, per la presenza di qualche virtù. . . . Ma la virtù di ciascuna cosa, o strumento o corpo o anima o qual si voglia essere animato, non vi si trova all'avventura, ma si deve all'ordine, alla regola e all'*arte* che sono stati posti in ciascuna di queste cose ». Qui la parola *arte*, in quanto si applica agli oggetti naturali, sembra non avere che un valore metaforico, come quando noi parliamo dell'*artifizio* della natura — Kant dice: la *tecnica* della natura *(Critica del giudizio, passim)* — senz'avere perciò l'intenzione di personificarla, ma unicamente per indicare l' analogia fra certi prodotti naturali e quelli dell'industria umana.

Digitized by Google

caratteri non sono che delle espressioni generiche della idea di finalità: l'ordine (τάξις, κόσμος) (1) l'accordo fra i vari elementi di un tutto (2), la proporzione (3), il misurato (4), l'opportuno (5). ecc. Una determinazione più precisa è l' appropriazione di ciascuna cosa alla sua funzione: la virtù o la bontà dell'occhio è di essere appropriato alla vista, dell'orecchio, all'udito, ecc. (6). Ma questa definizione non conviene che a quella che si è chiamata finalità di *uso* o di *appropriazione*, e il cui tipo è l'organizzazione degli esseri viventi, in cui le diverse parti sembrano fatte l'una per l'utilità dell'altra, e tutte per l'utilità dell'insieme. Così nel Timeo, descrivendo la formazione degli animali, Platone non manca di mostrare, per quanto glielo potevano permettere le sue conoscenze fisiologiche, l' uso di ciascuna parte e lo scopo per cui è stata costruita così (7). Da questa specie di finalità possiamo distinguere col Janet (8) quella che egli chiama finalità di *piano*, e per cui tipo possiamo prendere i movimenti regolari del nostro sistema planetario. È sovratutto come finalità di *piano* che il bene è realizzato dal Demiurgo: nei movimenti regolari degli astri (9), nella forma sferica del cielo e dei corpi celesti (10), nelle forme dei corpi ele-

(1) *Gorg.* 503 e—504 d, 505 d-e, *Tim.* 30 a, *Rep.* 500 c-e, ecc.

(2) *Fil.* 25 e — 26 d, 63 d — 64 a, *Sof.* 228 a, *Rep.* 441 e — 444 b, *Rep.* 591 d. ecc.

(3) *Fil.* 64 d — 65 a, 66 a-b, *Tim.* 87 c — 88 c.

(4) *Fil.* 64 d-e, 66 a-b.

(5) *Fil.* 66 a

(6) *Rep.* 352 e — 354 a. V. anche 601 d.

(7) V. *Tim.* 44 c — 47 d, 69 c — 76 e, 77 e — 79 a.

(8) *Le cause finali* l. I cap. V. pag. 227 e seg.

(9) V. *Tim.* 34 a — 40 d Cfr. *Leggi* 896 e — 898 c e 966 e— 967 a.

(10) *Tim.* 33 b e 40 a.

Digitized by Google

mentari, che sono i poliedri regolari della geometria(1), nella proporzionalità fra i quattro elementi di cui è composto il corpo del mondo (2), e in una parola in tutto ciò che è prodotto dal Demiurgo stesso. Nel periodo pitagoreggiante questa forma di finalità prende il passo sull'altra, prestandosi più facilmente a un' interpretazione matematica: così, secondo l'*Epidomide* (3), il numero è la causa di tutti i beni, ed è « assente da ogni movimento in cui non vi ha nè ragione nè ordine nè beltà nè ritmo nè armonia, e in generale da tutto ciò che partecipa a qualche male. » In questa forma, il Bene si manifesta nelle essenze stesse dei numeri come ordine regolare ed immutabile (4).

Il principale ostacolo all' intelligenza di questa dottrina di Platone è che una dottrina essenzialmente ontologica è presentata da lui come una risposta a una quistione puramente etica (5). Alla domanda dei socra-

---

(1) *Tim.* 53 b — 55 c.

(2) *Tim.* 31 b — 32 c, 56 c, 69 b.

(3) 978 a-b.

(4) Arist. *Eth. Eud.* l. I. VIII. 12-13.

(5) Ciò fa prima di tutto per evitare l' inverosimiglianza di attribuire a Socrate delle ricerche troppo diverse da quelle che gli erano abituali; nel che, oltre un intento letterario, vi ha l'intenzione seria di riattaccare le proprie dottrine a quelle di lui, facendo vedere che non ne sono che uno sviluppo (su questa tendenza di Platone a riattaccarsi ai filosofi precedenti, v. Supplemento C. *Il Pitagorismo nel Timeo e nel Filebo*, sul principio) Sono gli stessi motivi per cui, nell'esposizione della teoria delle Idee, gli esempi più abituali sono dei concetti morali, o di cui si fa uso continuamente nella conversazione ordinaria: p. e. il buono, il giusto, il bello, il grande, il piccolo ecc. (nel Parmenide — v.130 b-e—Socrate esita se deve ammettere Idee dell'uomo, del fuoco, dell'acqua e, in una parola, degli oggetti della natura.) Sembra

Digitized by Google

tici: qual è il bene *per noi?* in altri termini, in che consiste la felicità umana? egli risponde con una teoria sul bene *dell'universo*. Il Bene, essenza comune di tutto ciò che esiste, è questo stesso bene, a cui ogni anima aspira, facendo tutto in grazia di esso (1), che alcuni riducono al piacere ed altri all'intelligenza (2), ma che è superiore all'uno e all'altra, perchè esso è perfetto e pienamente sufficiente, mentre nessuno si contenterebbe di una vita di piacere senza intelligenza nè di una vita di intelligenza senza piacere (3). Evidentemente, questa identificazione non importa per Platone che il concetto della felicità sia identico a quello del Bene, oggetto supremo dell' ontologia, perchè noi non potremmo attribuirgli il non senso che la forma o essenza comune di tutto ciò che esiste, è la felicità. La felicità è *un* bene, non *il* bene, vale a dire non è che una delle specie contenute nel genere supremo Nondimeno Platone può riguardare il possesso della felicità come la stessa cosa che quello del Bene, perchè questo stato desiderabile dell'anima, in cui consiste la felicità, è tale, e non il suo contrario, per la partecipazione o parusia del Bene. Così, questo Bene la cui parusia nella vita umana costituisce la felicità, essendo quel Bene stesso che è il piano generale secondo cui tutti gli esseri sono costituiti, alla

---

inoltre che Platone abbia paura che lo si accusi di smarrirsi in speculazioni oziose: è un resto di quell'utilitarismo socratico (v. Senof. *Memorab.* l. 4° c. 7°), di cui, pur ridendosene qualche volta (v. *Rep.* 527 d-e), dà un'esempio non dubbio, quando bandisce i poeti dalla sua repubblica (v. l. 3° 392 d—398 b. e l. 10° 595-608 b.)

(1) *Rep.* 505 e.

(2) *Rep.* 505 a-d, *Fil.* 20 c-22 c, 60 b-61b, 66 a, 66 d-67 a.

(3) V. i luoghi del *Fil.* citati nella nota precedente.

Digitized by Google

domanda: quale sia il bene *per noi?* egli può rispondere dicendo quale è il bene *dell'universo*. Facendo così, non confonde la quistione etica con la quistione ontologica, ma considera la prima come un caso della seconda (1).

Per ricondurre il bene *subbiettivo*, oggetto dell'etica, al bene *obbiettivo*, oggetto dell'ontologia, Platone ha potuto partire da un'osservazione assai ovvia, cioè il sentimento di soddisfazione che accompagna l'esercizio normale delle proprie funzioni. La legge della finalità nella natura ha per tipo l'organizzazione — è là sovratutto che i filosofi hanno cercato il dominio delle cause finali (2) — ed estendendo questa legge a tutta la natura, Platone non ha fatto che generalizzare una proprietà degli esseri viventi, su cui Socrate (3) ed altri pensatori (4) avevano, prima di lui, rivolto l' attenzione. Nell' essere vivente stesso, questa proprietà si manifesta al più alto grado, quando l'insieme delle sue funzioni si esercita di una maniera armonica e regolare, in una parola, nel suo stato *fisiologico*. Questo *bene* del corpo vivente, questa sua completa appropriazione ai suoi fini, è avvertito internamente come *benessere*: qualche cosa di analogo ha luogo per l' anima. L' anima, che è l'essere vivente per eccellenza, ha anch'essa uno stato *fisiologico* e uno stato *patologico*: lo stato fisiologico dell' anima, la sua sanità, è la virtù, il vizio ne è la malattia (5). Ora

---

(1) Confr. Arist. *Eth. Nic.* l. I. VII. 14-16. *Magn. Mor.* l. I. I. 23-25.

(2) V. specialmente Kant *Critica del giudizio.*

(3) V. Senof. *Memor.* l. 1° c. 4°.

(4) Notevolmente Ippocrate. V. Galeno *De placitis Hippocratis et Platonis* l. 9° c. 8°.

(5) V. *Rep.* 409 e—410 a, 444 c—445 b, 608 e — 610 c. *Sof.* 228 a-e, *Leggi* 853 d — 854 e, 862 c-e, ecc.

Digitized by Google

la vita virtuosa è identica alla vita felice (1); ne segue che la felicità è, in ultima analisi, lo stato *fisiologico* dell' anima, e che il bene *per noi* non è così che un caso del bene *dell' universo*. Questa subordinazione del concetto etico del bene a quello ontologico fa che, per definire il primo, Platone si serve delle stesse espressioni generali della finalità, che gli hanno servito per definire il secondo. La virtù, che, come abbiamo detto, s' identifica con la felicità, è l'ordine nell'anima (2), l'accordo fra le sue parti (3), la sua appropriazione completa alle sue funzioni (4); e le definizioni del Filebo, la proporzione, il misurato, l'opportuno, si applicano al tempo stesso al bene dell'uomo e a quello dell'universo (5).

Delle due specie di finalità distinte da Kant, l' *esteriore* — cioè l'utilità d'una cosa per un'altra — e l'*interiore* — cioè l'appropriazione a un fine interno, come nell' organismo, il cui fine precipuo è la conservazione di sè stesso — è la seconda che prevale nella teleologia di Platone. Ecco ciò che lo prova: 1° Identificando il bene in se stesso col bene per noi, questo è elevato necessariamente a tipo del bene universale. Il bene di ciascuna cosa deve essere dunque concepito per analogia col bene nostro (quello che costituisce la nostra felicità), cioè con un bene desiderabile per l'essere stesso in cui è presente. Così l'Idea del Bene è chiamata « ciò che vi ha di più

(1) *Rep.* 352 e—354 a, 445 a-b, *Gorg.* 470 e – 471 a, 507 d — 508 b, ecc. Confr. (per Senocrate) Mullach Fr. 63 e Arist. *Topic.* l. VII. l. 4.

(2) *Gorg.* 503 e—504 d, 506 d-e. *Rep.* 500 c—c, ecc.

(3) V. *Fil.* 25 e—26 b, 63 e—64 a, *Sof.* 228 a-b, *Rep.* 441 e — 444 b, *Rep.* 519 d, ecc.

(4) *Rep.* 352 e—353 e.

(5) *Fil.* 64 a e seg.

Digitized by Google

felice nell'essere » (1), il che, se dovesse essere preso alla lettera, implicherebbe che il bene in tutti gli esseri è la felicità; e secondo un'indicazione dell'*Etica a Eudemo* (2) i numeri (i numeri ideali di Platone) aspirano all' unità come al loro bene (3). 2° La felicità essendo, come abbiamo visto, un caso della sanità, Platone eleva anche questa a tipo del bene universale. Così nella Rep. 608 e — 610 e il male, anche negli esseri non viventi, è ricondotto alla malattia: il male del ferro, la sua malattia, è la ruggine, del legno la putredine, ecc. Citiamo pure il cominciamento di una definizione di Speusippo 4): *Ἀγαθὸν τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσι*, dove la parola *αἴτιον* deve essere presa nel senso *immanente* della teoria delle Idee, secondo cui la causa d'un attributo nelle cose è la parusia dell'Idea corrispondente. 3° Aristotile fa corrispondere, come abbiamo detto, il bene platonico alla causa finale. E lo stesso fa Platone medesimo nel *Fil.* 53 d — 54 d, identificando così il fine con l'essenza, come fa spesso Aristotile (5). È ciò che non potrebbero fare se il bene fosse l'utile, cioè un mezzo e non uno scopo. Nell' ipotesi d' una finalità interna, l'essere appropriato ad un fine (ciò che sarebbe per noi la definizione del bene) e il fine stesso non sono due cose necessariamente distinte. L' organismo ha per

(1) *Rep.* 526 e.

(2) L. I. VIII. 14.

(3) A questi luoghi si può aggiungere *Fedro* 250 c. in cui le Idee che l'anima contempla nel *piano della verità* sono chiamate « perfette, semplici, immobili e *felici* apparisioni (*φάσματα*). »

(4) Mullach. *Fragm. graecorum philoph.* volume 3° Speusippo Fragm. 111.

(5) *Phys.* l. I. IX. 2-3, l. II. II. 7-8, l. II. VII. 7, l. II. VIII. 7, *De part animal.* l. I. I., ecc.

Digitized by Google

fine se stesso, cioé la propria sussistenza (1). 4° Il bene è secondo Platone identico al bello (2). Ora questo è un fine per se stesso e non come mezzo per un fine ulteriore. Socrate identificava anch' egli il bello col buono, ma riducendolo, come questo, all' utile (3). Questo concetto, dentro certi limiti, sarebbe ammesso anche da Platone (4), ma purchè non s'intenda per utile una finalità puramente esteriore. Se si prende in questo senso, la tesi socratica è respinta nell'Ippia Maggiore (5), perchè, l'utile essendo la causa del bene, avrebbe per conseguenza che il bello non sarebbe bene, nè il bene bello. 5° Nel periodo pitagoreggiante, il Bene è anche identificato,

(1) Non abbiamo aggiunto ai luoghi citati la definizione di Speusippo (la quale escluderebbe assolutamente qualsiasi finalità esteriore): *Ἀγαθὸν τὸ αὐτοῦ ἕνεκεν* (Mull. Fr. 46). perchè niente prova che essa si riferisca al bene in se stesso (cioè ontologico). e non piuttosto al bene per noi (cioè etico).

(2) V. *Tim.* 28 a-b, 29 e — 30 b, 87 c — 88 c, *Fil.* 64 e, *Conv.* 201 c. 204 e. *Lisis* 216 d, ecc. Confr. Speusippo Definiz. di Platone 414 e (Mullach. Fr. 110).

(3) V. Senof. *Memorab.* III. 8 e IV. 6.

(4) V. *Gorg.* 474 d — 475 a. Qualche cosa di simile pensava anche Goethe. Una creatura è bella, secondo lui, sovratutto quando la costruzione delle diverse membra è in armonia con la sua destinazione naturale, e può attingere il suo scopo. Così una giovane nubile non sarà bella, se non ha il bacino largo, il seno abbondante. Se un cavallo è bello, è perchè tutto nella sua organizzazione serve perfettamente a uno scopo legittimo. Noi ammiriamo l'eleganza, la leggerezza graziosa dei suoi movimenti, ma vi ha ancora in esso qualche altra cosa che ci potrebbe spiegare un buon cavaliere o un conoscitore di cavalli; noi non ne riceviamo che l'impressione generale. (Eckermann *Conversazioni di Goethe* v. 1. traduz. franc. pag. 345).

(5) 295 c — 297 d.

Digitized by Google

come sappiamo, con l'Uno. In questa identificazione Platone ha evidentemente di mira questa *unità nella varietà*, in cui alcuni hanno cercato l' essenza del bello. La regolarità (finalità di *piano*), il concorso di tutte le parti di un tutto a uno scopo comune (finalità di *appropriazione*), sono delle specie di *unità nella varietà*. L' unità per eccellenza, l'*individuo*, è il tutto in cui questo scopo è interno, cioè l'essere organizzato (1). 6° Le considerazioni precedenti hanno la loro conferma nel Timeo, la cui teleologia è, nella massima parte dei casi, interiore. In questo dialogo il concetto delle cause finali è applicato sovratutto, descrivendo la formazione del mondo (come un tutto individuale) e quella dell' uomo. Nella formazione del mondo lo scopo del Demiurgo è di farne un tutto completo (2), un essere vivente immune da vecchiezza e da malattia (3) e sufficiente a se stesso (4), un dio felice (5), grandissimo, ottimo, bellissimo e perfettissimo (6). Nella descrizione della formazione dell'uomo la teleologia di Platone, per quanto fantastica, non è che un'applicazione di questo principio fisiologico, che un carattere generale degli organi è la loro utilità per l' organismo stesso. (7) Sarebbe inutile di ripetere ciò che abbiamo detto della forma degli elementi e degli altri esempi di finalità di piano nelle opere del Demiurgo:

---

(1) L' individuo, secondo la definizione di Virchow, è « una comunità unitaria nella quale tutte le parti concorrono a uno scopo omogeneo. »

(2) *Tim.* 32 d, 33 *a*, 34 b.

(3) *Tim.* 33 a.

(4) *Tim.* 33 d, 34 b, 68 e.

(5) *Tim.* 34 b.

(6) *Tim.* 92 c. 30 a-b, 68 e, ecc.

(7) V. *Tim.* 44 c — 47 d, 69 c — 76 e, 77 c — 79 a.

Digitized by Google

osserviamo solamente che la finalità di piano è evidentemente una finalità interiore.

Da ciò che precede potrebbe concludersi che noi potremmo definire il *bene* (l'astratto): l'appropriazione dell'essere a un fine interno; e il *buono* (il concreto): l'essere appropriato a un fine interno. (1) Ma questa generalizzazione sarebbe troppo assoluta. Il Bene platonico oscilla fra due tipi, che sono quelli del concetto stesso di finalità: il prodotto dell'arte umana (finalità esteriore), e quello, come dice Kant, della *tecnica* della natura, cioè l'organismo (finalità interiore). Così in certi casi il bene si traduce evidentemente nell'utile (2), e anche nel Timeo non mancano degli esempi di finalità esteriore: i vegetali sono stati creati per servire di nutrimento agli animali (3); il sole, non solo perchè il mondo divenisse, per la produzione del tempo, più simile al suo modello (4), ma anche perchè gli uomini acquistassero la conoscenza del numero (5); ecc. Nell'ipotesi di una finalità puramente interna, la spiegazione teleologica non potrebbe essere universale, tanto più nel sistema platonico, in cui dovrebbe applicarsi, non solo agli esseri reali, ma anche alle loro parti e alle loro qualità astratte. Infatti tutto

(1) L'Idea platonica può prendersi in due sensi, di cui l'uno esprime l'attributo stesso, e l'altro l'oggetto, in genere, che possiede l'attributo. Così la stessa Idea ora è chiamata con un nome concreto, e ora col nome astratto corrispondente: il grande e la grandezza (v. p. e. *Parm.* 131 a — 132 a). il bello e la bellezza (ibid. 134 c), la mensa e la mensalità (v. Plat. *Rep.* 596 b — 597 e e Diog. Laert. VI. 53), ecc.

(2) V. *Rep.* 601 d e *Gorg.* 474 d — 475 b.

(3) *Tim.* 77 a-c.

(4) 37 c — 38 c,

(5) 39 b.

Digitized by Google

ciò di cui vi ha Idea, deve essere, come abbiamo visto, una specie del Bene; ma non vi ha Idea solamente dell'uomo, dell'albero, del corpo celeste, ecc., ma anche dell'osso, della foglia, del colore, della figura, ecc. Ora l'osso o la foglia non hanno il loro fine in se stessi, ma nello intero organismo; e così pure al colore, alla figura, ecc. non potrebbe attribuirsi altra finalità, salvo in casi speciali, che di contribuire al bene dell'universo, o di un altro tutto di cui siano delle parti. Del resto l'Idea del Bene non è, come tutte le altre, che la realizzazione dell'attributo omonimo, e questo. il significato del termine corrispondente: essa non può essere dunque che la generalizzazione di tutti i casi in cui questo termine è applicabile (1).

Prima di finire sulla quistione del significato dell'Idea del Bene, dobbiamo aggiungere un'osservazione, che non potrà essere compresa chiaramente che dopo l'esposizione completa della dialettica platonica. Definendo il Bene pel concetto generale di finalità, noi ci atteniamo strettamente, per quanto ci sembra, al pensiero dello autore; ma non ne segue che questi avrebbe trovato soddisfacente la nostra definizione. Come abbiamo accennato nel parag. 13 n. 3°, e come spiegheremo nel seguito della nostra esposizione, non è solamente necesssario, secondo Platone, che *tutto ciò che esiste, sia bene,* ma ancora che *tutto ciò che è bene, esista.* Vi ha, in altri termini, secondo lui, una condizione generale, che trovandosi nell'essere possibile, fa che questo sia, non semplicemente possibile, ma reale: questa condizione generale della realizzazione del possibile è la conformità all'Idea

(1) Confr. Arist. *Eth. Nic.* l. I. VI. 2-4, *Eth. Eud.* l. I. VIII. 7-8, *Magn. Mor* l I. 1. 18-20.

Digitized by Google

suprema. È così che il dialettico scovre la realtà, in linguaggio moderno, la *costruisce*: ciò che è conforme al λόγος supremo, egli lo ammette come vero, ciò che non gli è conforme, lo rigetta come falso (1). Il reale è dunque un caso *definito* del possibile (2), e definire la Idea suprema è appunto definire questo caso, enunciare questa circostanza, che si trova sempre nell'essere reale, e non si trova mai nell'essere semplicemente possibile: Questa circostanza è espressa completamente, definendo il bene pel semplice concetto generale di finalità? Sembra che Platone non lo credesse: evidentemente, secondo lui, una tale definizione non circoscrive abbastanza il reale, non lo distingue abbastanza dal semplice possibile. La *formula della realtà* dovrebbe essere più precisa, dovrebbe aggiungere alla nostra definizione un altro elemento differenziale. Qual è quest' elemento? Platone confessa di non conoscerlo (3). Quest'*arcano* (per usare l'espressione di Schelling) *nascosto nell'assoluto, che è la sorgente d'ogni realtà*, egli non pretende di averlo svelato. È a questa condizione che un'applicazione rigorosa del metodo dialettico sarebbe possibile: ma Platone non ha preteso, come Hegel, di costruire la scienza, ma solamente di mostrare ciò che essa deve essere.

§ 17. Ciò che caratterizza la dialettica platonica, è il *metodo di divisione* (*dieresi*). Esso consiste a dividere un genere nei generi immediatamente inferiori, questi in altri generi inferiori ancora, e così di seguito, sinchè si giunga ai generi indivisibili, cioè alle specie, nel senso stretto di questo termine. Questa divisione si applica,

(1) Confr. *Fedone* 100 a, l. cit. a p. 149 n. 1 e a p. 172 n. 1.

(2) Confr. Taine *L'intelligenza* vol. 2. l. 4. cap. 3 in fine. 9

(3) V. *Rep.* 505 a e 506 e. in cui fa dire a Socrate che non conosce sufficientemente l'Idea del Bene.

Digitized by Google

non alle classi, cioè agli aggregati d' individui ma alle Idee (1), cioè ai concetti realizzati, corrispondenti a queste classi. Se p. e., il genere animale si divide in mortale ed immortale, il significato immediato di questa dieresi è, non che gl'individui che costituiscono la classe *animale* devono distribuirsi nelle due classi inferiori *mortale* ed *immortale*, ma che l'Idea, cioè il concetto obbiettivato, di Animale, contiene le due Idee, cioè i due concetti obbiettivati, inferiori, di Mortale ed Immortale. Per conseguenza Platone riguarda un'Idea universale come un tutto, e le Idee più particolari ad essa subordinate, come delle parti di questo tutto (2). E siccome questa divisione in parti, cioè nelle Idee più particolari che essa contiene, non distrugge l'unità dell'Idea universale, di là la formula platonica che tutto è al tempo stesso *uno e molti*, o, ciò che vale lo stesso, che l'*uno è molti* e *i molti sono uno* (3). È la grande inconcepibilità del sistema delle Idee, che nessuna spiegazione potrebbe rendere più intelligibile. Platone, è vero, considera l'*uno* e i *molti* come due stati o due momenti successivi nello sviluppo della Idea *(anteriorità e posteriorità):* l'Idea, una nel momento anteriore, diviene multipla nel momento posteriore (4). Ma questa successione, quest' *antériorità* e *posteriorità*, non è cronologica, ma solamente logica, e resta sempre la difficoltà come l'idea possa esistere simultaneamente in due stati contrarii.

---

(1) V. *Fil.* 14-19 b. *Sof.* 235 d, 253 b — 254 b, *Polit.* 258 c, 262 b, 286 a, *Fedro* 265 a—266 b, ecc. e Alex. Aphrod. *in phil.* princ. I. t. 42. Confr. Suppl. B parte 1ª, IV.

(2) V. Suppl. B p. 1ª VII. A.

(3) V. Suppl. B p. 1. V. 4.

(4) V. § 22 e confr. Suppl. B p. I. V. 4. e VII. A.

Digitized by Google

La dieresi platonica è, o piuttosto pretende di essere, una classificazione *naturale*: in altri termini, essa si propone di distribuire gli esseri in gruppi secondo le loro affinità reali (1). Di più, perchè dei gruppi inferiori siano riuniti in un gruppo superiore, l'affinità deve essere tale, che quest'ultimo gruppo possa, rispetto ai primi, considerarsi come un genere, nel significato rigoroso della parola; o, in termini più esatti — la dieresi applicandosi, come abbiamo detto, non ai gruppi stessi, ma alle Idee corrispondenti—, non a tutti i gruppi che potrebbero formarsi per la riunione di gruppi inferiori, corrispondono delle Idee, ma solamente a quelli che possono riguardarsi come generi (nel senso indicato). Così Aristotile chiama costantemente *generi* le Idee universali (cioè tutte quelle che comprendono sotto di sè altre Idee più particolari) (2). Inoltre egli obbietta ai platonici, che, ammessi anche i loro presupposti, l'*uno* non potrebbe essere un'Idea, perchè è un semplice universa-

(1) È ciò che prova lo stesso rimprovero che Aristotile fa ai platonici, di spezzare, nelle loro dieresi, le classi naturali (collocando, p. e.: una parte degli uccelli fra gli animali aquatici, e un'altra in un genere diverso—v. *De partib animal.* l. 1° c. 2° e 3°). Quest'obbiezione sarebbe senza valore, se alle esigenze della dieresi platonica bastasse anche una classificazione artificiale. È questa condizione di una buona divisione, di non violentare i rapporti reali tra gli esseri, che Platone ha di mira quando raccomanda al dividente di « dividere per membra secondo la natura delle cose, e cercare di non spezzare alcuna parte, come farebbe un cattivo scalco » (*Fedro* 265 e).

(2) V. *Met.* l. I. IX. 19, l. III. I. 9, l. III. III., l. V. III. 5, l. V. XXV. 3, 5, l. VII. XII. 3-4, l. VII. XV. 7, l. VIII. I. 3, l. X. II. 1-2, l. XI. I. 11-12, l. XII. I. 2. l. XIII. IX. 5, *Categ.* X. 3-4, ecc.

Digitized by Google

sale, e non un genere (1); il che implica, - ciò che del resto è affermato esplicitamente nel commentario d' Alessandro d'Afrodisia (2) — che i platonici non facevano Idee di tutti gli universali, ma solamente dei generi e delle specie (3). Il significato della parola *genere*, in Aristotile, è identico press' a poco a quello che essa ha presso i logici moderni. La sua definizione, quantunque puramente grammaticale, coincide, al fondo, con quella di Stuart Mill (4): un nome attributivo, che si applica a più oggetti differenti di specie, significa un genere, quan-

(1) *Met.* l. I. IX. 24.

(2) V. Alex. Aphrod. *in phil. prim.* l. 79.

(3) Ciò risulta anche dal *Politico*, 262 a — 263 d, in cui l' ospite eleate, che mette in pratica il metodo platonico, esorta il suo interlocutore a non dividere semplicemente per parti, ma per generi. Così non bisogna, egli dice, dividere gli animali in uomini e bruti, perchè *bruto* non è un genere, questo nome non indicando una affinità reale tra gli esseri a cui si applica. Siccome la dieresi è evidentemente per Platone un metodo generale, che abbraccia tutti i casi in cui delle Idee più particolari sono contenute nell' estensione d'un'Idea più universale (v. *Sof.* 253), questo luogo del Politico prova, come quelli citati d'Aristotile e d'Alessandro d' Afrodisia, non solo che la dieresi è una classificazione per generi, ma ancora che tutte le Idee universali (cioè contenenti altre Idee nella loro estensione) sono, o piuttosto pretendono essere, delle Idee di generi.

(4) V. Log. l. I. c. 7 § 3 e 4, l. IV. c. 7. § 4. Meno questa differenza — senza dubbio importante, ma non per la quistione presente — che, secondo Mill, un genere si distingue per una moltitudine indefinita di caratteri che non derivano gli uni dagli altri, mentre, secondo Aristotile, tutti gli attributi di un genere derivano da un piccolo numero di attributi primordiali, cioè quelli che ne costituiscono l'*essenza*, o, in altri termini, che servono a definirlo. V. l'App. al cap. VI.

Digitized by Google

do risponde alla domanda: che è? (1) Così *bianco* non sarà un genere del cigno o della neve, perchè non dice ciò che queste cose sono, ma semplicemente una loro qualità (2). Da ciò che abbiamo detto non bisogna però concludere che Platone non ammetta Idee che delle specie e dei generi delle sostanze, cioè degli oggetti individuali concreti. L'individuale può anche essere per Platone una semplice astrazione, p. e: la bianchezza di questa neve, di questa carta, ecc. Così l'Idea del Bianco esisterà, a titolo d'Idea specifica, altrettanto che quella dell'Uomo, e l'Idea del Colore, a titolo d'Idea generica, altrettanto che quella dell'Animale. Negli scritti platonici le Idee delle qualità, delle quantità, delle relazioni, ecc. sono anche d'un uso più frequente che quelle delle sostanze: la proposizione di Aristotile, che, secondo i principii di Platone, non possono esservi Idee che delle sole sostanze (3), non è una indicazione storica, ma una semplice deduzione (4).

---

(1) *Top.* l. I. IV. 6.

(2) *Top.* l. IV. I. 3-5.

(3) *Met.* l. I. IX. 4-5.

(4) Di che vi ha Idea secondo Platone? di tutti i concetti indistintamente? o vi hanno concetti a cui non corrisponde alcun'Idea? Da una parte l'analogia e la dottrina che il concetto si riferisce all'Idea spingevano Platone ad ammetterne una per ogni termine generale. Ma da un'altra parte, per la natura stessa e lo scopo dell'ipotesi, le Idee non potevano rappresentare altro per lui che i diversi tipi di cose e di fenomeni che osserviamo nella natura. Conformemente a questo punto di vista, a quanto ne dice Proclo (*in Parm.* V, 133), egli definiva l'Idea (esprimendo il rapporto fra le Idee e le cose in una forma popolare): « la causa esemplare di ciò che vi ha di costante nella natura». Così, secondo Aristotile, non si ammettevano Idee degli oggetti artificiali (v. *Met.* l. I. IX. 12, l. III. IV. 6, l. VIII. III. 5, l. XI. II. 10. l. XII. III. 4), dei negativi (*Met.* l. I. IX. 2, l. XIII.

Digitized by Google

Alla *dieresi* corrisponde un processo inverso, che Platone

IV. 6), e dei relativi (*Met.* l. I. IX. 3, l. XIII. IV. 7); e, secondo Alessandro d'Afrodisia (*in phil. pr.* l. I. t. 39 e 56), neppure dei mali.. Ma su questo punto Platone non precisò il suo pensiero che nell'ultimo periodo della sua speculazione: e infatti noi vediamo che nei suoi scritti, quando ciò gli fa comodo per la discussione, non esita a supporre delle Idee, di cui poi negherà l'esistenza. Così, secondo il l. V. delle Repubblica (475 e — 476 a), vi ha un' Idea del cattivo, del brutto e dell' ingiust., non meno che del buono, del bello e del giusto, cioè dei mali altrettanto che dei beni; secondo il l. X (596-597). del letto, della mensa e degli altri utensili; secondo il *Cratilo* (389-390), della spola e degli altri strumenti; e secondo il *Sofista* (257 d—258 d), del non bello, del non grande e di tutti i negativi. L' esistenza delle Idee dei mali sarebbe in contraddizione col rapporto di specie a genere che Platone stabilisce fra le altre Idee e quella del Bene. Tutto ciò che esiste, per lui, è necessariamente bene. quantunque questo non è mai un bene assoluto. Il bene assoluto è come una norma, a cui ogni essere tende ad avvicinarsi senza raggiungerla mai pienamente: la legge delle cose è questa tendenza, ma che esse se ne allontanino in questo o in quel senso determinato (p. e.: una malattia o una deformità nell'essere vivente) è un avvenimento puramente fortuito, e Platone per conseguenza non ammette che esso si produca conformemente ad un tipo. Tuttavia è anche una legge delle cose che il bene non sia mai assoluto; e perciò Platone, nell' ultima forma della sua filosofia (cioè all'epoca stessa in cui esclude le Idee dei mali), ammette, come obbiettivamente esistente, un concetto generale del male, che riconduce alla materia delle Idee (v. Suppl. C. I due elementi) Per una ragione analoga, nel tempo stesso che respinge le Idee dei negativi e dei relativi, l'opposizione e la relazione essendo anch'esse delle leggi necessarie degli esseri, ammette anche un'Idea del Non Essere, che riconduce pure all' elemento materiale. e delle Idee di alcune delle relazioni fondamentali delle cose, quali l'Eguaglianza e la Disuguaglianza e lo

Digitized by Google

chiama ἔκθεσις (*astrazione*) (1) e συναγωγή (*riduzione all' unità*) (2). *L' astrazione* o *riduzione all' unità* svolge dalle cose individuali le Idee delle specie, da queste quelle dei generi prossimi, e così di seguito, riunendo progressivamente gli esseri in gruppi più estesi secondo i gradi decrescenti della loro affinità, e rappresentando ciascun gruppo per un'Idea di più in più generale. Le Idee formano dunque una gerarchia, una scala di generalità crescente, che la dieresi e la συναγωγή percorrono in senso contrario, l' una andando dalla sommità alla base, dall'uno al multiplo, dal generale al particolare, e l' altra dalla base alla sommità, dal multiplo all'uno e dal particolare al generale.

Questo processo di *astrazione* progressiva, di cui poi la *dieresi* deve percorrere tutti i gradi in una direzione opposta, o continuerà sinchè si sarà formato di tutte le

---

Stesso e il Diverso, che riconduce ai due elementi contrari (v. Suppl. C. I due elementi). L'esclusione di certe Idee è anche una conseguenza del metodo di divisione: questo suppone, come abbiamo detto, che ogn'Idea superiore sia un genere; così un attributo comune a molte specie non può dar luogo a un' Idea, se esso non serve di fondamento a una distinzione generica. In questo caso sono compresi evidentemente i negativi (p. e. non uomo, non bianco, non quadrato ecc.). Inoltre non potrebbero ammettersi, secondo questo metodo, Idee delle differenze (ragionevole, bipede, ecc.), benchè Aristotile supponga talvolta che l'elemento differenziale d'un'Idea sia anch' esso un' Idea altrettanto che l'elemento generico (v. *Met.* l. VII. XV. 6-7, l. VII, XIV. 2, l.VIII. VI. 2, ecc.): ciò egli fa certamente perchè l' esistenza separata di uno dei due elementi (cioè del genere) gli sembra avere per conseguenza necessaria l'esistenza separata anche dell'altro.

(1) V. § 13° n. 4°.

(2) *Fedro* 266 b e *Fil.* 23 e, 25 a. d.

Digitized by Google

Idee un sistema unico, riducendole ad una sola, o si fermerà a una pluralità d'Idee indipendenti che non potranno ricondursi a un'Idea più generale. Ciò che abbiamo detto nel paragrafo precedente prova che di queste due ipotesi è la prima che dobbiamo ammettere. L'Idea del Bene o dell'Essere è, come abbiamo visto, il genere sommo, in cui tutti gli altri generi sono contenuti: alla sommità della gerarchia sta dunque un'Idea unica; ogni pluralità si riconduce a un'unità superiore. Così al sistema delle Idee si applicano esattamente queste parole di Bacone. « Tutta la natura delle cose è come acuta, e simile a una piramide, perchè il numero degl' individui che formano la larga base della natura è infinito. Questi individui si riuniscono in ispecie, che sono pure in gran numero; poi le specie si elevano in generi, i quali a misura che le idee si generalizzano, vanno rinserrandosi di più in più, in sorta che al fine la natura sembra riunirsi in un sol punto » (1). Ecco dunque l'ordine in cui le Idee sono disposte: alla testa l'Idea del Bene, la regina, come la chiama Platone, del mondo intelligibile (2): questa contiene sotto di sè un gruppo di Idee meno generali, ciascuna delle quali contiene un nuovo gruppo, e così di seguito, discendendo sempre una scala di generalità decrescente, dai gradini di più in più larghi, che va dal genere sommo alle specie infime per una moltitudine di generi intermediarii. Il mondo ideale si forma per la divisione e suddivisione

(1) *De dignitate et augmentis scientiarum* l. 2. c. 13.

(2) V. *Rep.* 509 d e 517 c. L' Idea del Bene è chiamata anche l' Idea ultima (v. *Rep.* 517 b-c, 532 b, 540 a), perchè è il termine ultimo della συναγωγή, l'ascensione graduale da Idea ad Idea, di cui nel VI. e VII. della *Repubblica* (v. § 12. n. 2. e § 13. n. 2), non essendo altra cosa, come vedremo nel § 19, che la συναγωγή.

Digitized by Google

progressiva dell'Idea suprema: è essa che sarebbe il punto di partenza della dieresi, se Platone applicasse questo metodo, non frammentariamente, com' egli si limita a fare, ma d'una maniera completa e sistematica (1).

Nella dieresi platonica ogni divisione e suddivisione è composta di due parti; in una parola, questa dieresi è una *dicotomia*. Così, nella scala delle Idee, ogn' Idea di un gradino superiore ha sotto di sè due sole Idee del gradino immediatamente inferiore, in altri termini, chiamando genere l'Idea superiore, e specie le Idee inferiori, cioè più particolari, immediatamente subordinate, ogni genere, nel sistema platonico, non contiene che due specie. È la regola a cui Platone si conforma costantemente negli esempi che dà del suo metodo (2), e che prescrive espressamente nel *Politico* (3). Dalla sua parte Aristotile,

---

(2) Nel periodo pitagoreggiante, alla sommità del mondo ideale si ammettono, come sappiamo, non uno ma due universali supremi (i due elementi). Ciò si concilia con le esigenze del metodo platonico, che suppone un punto di partenza unico per la dieresi, considerando l'uno dei due elementi come il genere sommo e la specie (εἶδος) di tutte le Idee (v. § 16, pag. 206-207), e l'altro come la materia (Lo stesso risultato ha la funzione di *essenza* (οὐσία), assegnata al primo elemento—v. § 14 — perchè οὐσία, per Platone ed Aristotile, equivale ad εἶδος). Per più ampi sviluppi su questo punto rinviamo al Suppl. C *I due elementi delle Idee:* ivi (sulla fine) spiegheremo pure la difficoltà che presenta il luogo del *Sofista* (254 c — 259 b), in cui, oltre al Non Essere (cioè alla materia delle Idee), è attribuita anche ad altri concetti obbiettivati (lo Stesso e il Diverso) la stessa universalità che all' Idea dell' Essere.

(2) V. *Sof.* 219 a — 263 c, 264 c e seg., *Polit.* 258 b—267 c, 276 d-e, 279 c — 283 a.

(3) 262 b.

Digitized by Google

tutte le volte in cui è quistione della dieresi platonica, suppone sempre che essa è una dicotomia (1). Tuttavia Platone permette che si divida per un numero maggiore, quando la divisione per due non è possibile (2); ma per questa impossibilità non bisogna intendere un'impossibilità *obbiettiva*, ma un' incapacità del dividente a cui sfuggono le Idee intermediarie (3). E in effetto il metodo di divisione, secondo Platone, non è, come vedremo, un semplice artifizio logico, ma la legge stessa del mondo ideale: il carattere di questo metodo, per conseguenza, è l'assoluta uniformità. Ciò è tanto vero che nella dottrina dei numeri ideali, in cui la dieresi è rappresentata dalla generazione progressiva dei numeri, a ogni numero *anteriore* si fanno generare due numeri *posteriori* (4), riconoscendo così la dicotomia come legge universale dello sviluppo delle Idee (5).

---

(1) V. *Met.* l. VII. XII., *De part. animal* l. 1. cap. 2 e 3, *Anal. Post.* l. II. V. e XII. *Anal. Pr.* l. I. XXXI, ecc.

(2) V. *Pol.* 287 b e seg. e *Fil.* 16 d.

(3) Così nella divisione per otto, di cui nel luogo del *Polit.* citato nella nota precedente, evidentemente il dividente ha saltato due gradi (cioè una prima divisione in due parti, e la suddivisione di ciascuna di queste in altre due, che suddivise alla loro volta della stessa maniera, formano così il numero otto.)

(4) V. Suppl. C. I numeri ideali.

(5) Qualche volta Platone, nelle sue dieresi, fa uso della sezione doppia, vale a dire, dopo aver diviso un genere per due secondo una differenza data, torna a dividerlo ancora per due secondo una nuova differenza. Così nel *Sof.* 265 b—266 d l'arte di fare è divisa in divina e umana, e poi in arte di fare le cose stesse e arte di fare le immagini. Altre due sezioni doppie si hanno nel *Politico* (281 d—282 a e 282 b-c). Più che col metodo dicotomico, questa maniera di dividere sembra in contraddizione col principio che ogn'Idea universale deve essere un genere.

Digitized by Google

Ciascun membro d'ogni dicotomia è caratterizzato da una differenza unica (1), e le due differenze sono contrarie (2). Così l' animale si dividerà in mortale ed immortale, il mortale in provvisto di piedi e senza piedi, il provvisto di piedi in bipede e multipede, il bipede in pennuto e senza penne (3), e similmente i generi collaterali (4). L' importanza e lo scopo di queste particolarità del metodo di Platone saranno spiegati nel § 20°: prima bisogna esporre la sua dottrina sulla definizione, ciò che faremo nel paragrafo seguente.

---

(1) V. *Sof.* 219 a — 236 c. 364 c e seg., *Polit.* 258 b — 267 c. 276 d-e, 279 c — 283 a, Aristotile *De part. animal.* l. I c. 3°. *Met.* l. VII. c. 12. ecc.

(2) V., oltre i luoghi della nota precedente, Arist. *Met.* l. X. VIII., *Anal. Pr.* l. I. XXXI. *Anal. Post.* l. II. V., l. II. XII.

(3) V. *Anal. Post.* l. II. V., *Anal. Pr.* l. I. XXXI, *Met.* l. VII. XII.

(4) Platone pratica il metodo di divisione nel *Sofista* e nel *Politico*. In questi due dialoghi la dieresi è fatta servire alla ricerca della definizione. del sofista nell'uno e del politico nell'altro. Per conseguenza dei due generi in cui si divide ciascun genere superiore, non viene suddiviso che quello in cui è compreso l' oggetto a definire. La definizione si forma aggiungendo progressivamente al primo genere, che è il punto di partenza della dieresi, le differenze che caratterizzano i generi intermediari e la specie infima, trovati con le divisioni successive. Nel Sofista, la dieresi che giunge alla scoverta della vera definizione, è preceduta da altre che non sono che semplici tentativi, e queste ancora da un' altra, che è data come esempio del metodo a seguire, e con cui si cerca la definizione del pescatore all'amo. Le tre tavole seguenti riassumono tre dieresi di questo dialogo (nel quale il metodo è applicato con più rigore), cioè quella per trovare la definizione del pescatore all' amo, e uno dei tentativi e la definitiva per trovare la definizione del sofista.

Digitized by Google

ARTE

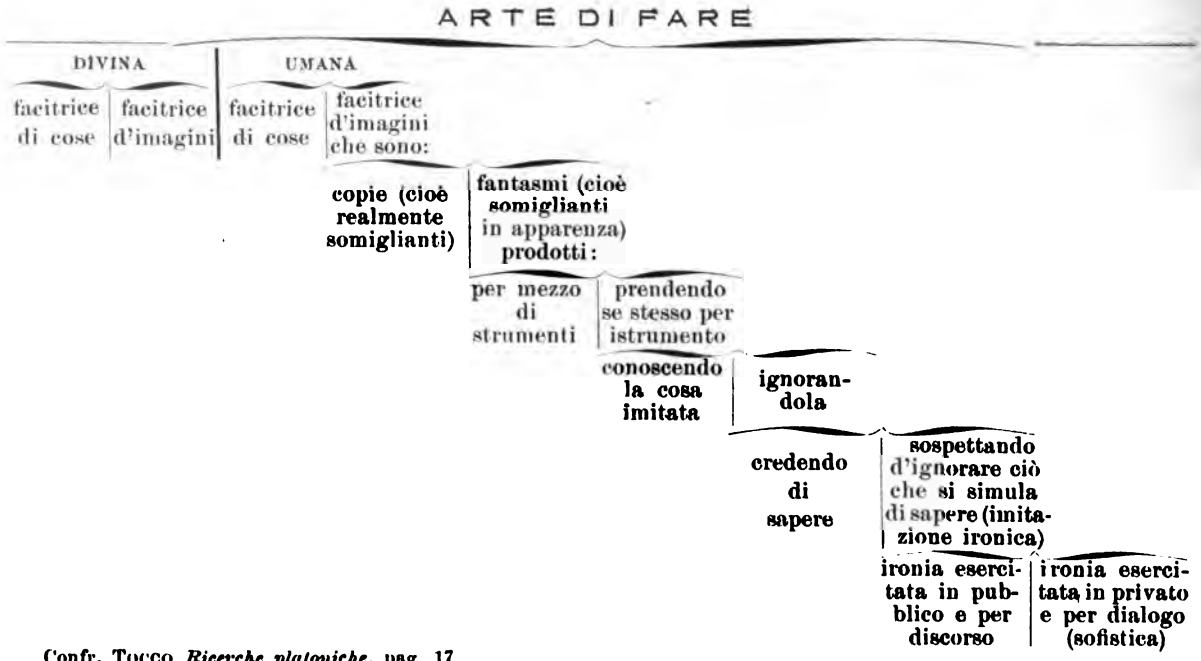
- DI FARE
- D'ACQUISTARE
  - per consenso mutuo
  - per violenza
    - violenza aperta
    - violenza occulta (caccia)
      - caccia alle cose senza vita
      - agli esseri animati
        - che camminano (caccia sulla terra)
        - che nuotano (caccia nel fluido)
          - specie volatile
          - specie aquatica (pesca)
            - pesca con ritegni (reti, nasse, ecc.)
            - pesca con ferite
              - di notte
              - di giorno
                - colpendo dall'alto in basso (pesca alla fiocina)
                - colpendo dal basso in alto (pesca all'amo)

Digitized by Google

ARTE D'ACQUISTARE

- PER VIOLENZA
- PER CONSENSO MUTUO
  - per donazione
  - per commercio
    - di prima mano (vendita dei prodotti propri)
    - di seconda mano (vendita dei prodotti altrui)
      - nella stessa città
      - da una città all' altra
        - di ciò che serve al corpo
        - di ciò che serve all' anima
          - di arti belle
          - di conoscenze
            - relative alla virtù (sofistica)
            - appartenenti alle altre scienze

Digitized by Google



Confr. Tocco *Ricerche platoniche*, pag. 17.

Digitized by Google

§ 18. La dieresi, quantunque abbia un valore per se stessa (come vedremo nel prossimo paragrafo) è tuttavia presentata da Platone come un metodo per la ricerca della definizione. Il rapporto intimo della definizione con la dieresi si vede già al primo colpo d'occhio dalla sua stessa composizione. « I logici antichi, osserva il Mill, sembrano aver creduto che la definizione ordinaria avea pure per ufficio di formulare la classificazione usuale e, secondo loro, naturale, delle cose, cioè la loro distribuzione in ispecie, e di segnalare il posto superiore, collaterale, o subordinato, che ciascuna specie occupa rapporto alle altre. Si spiegherebbe così la regola che ogni definizione deve necessariamente farsi *per genus et differentiam*, e perchè una sola differenza qualunque era considerata come sufficiente » (1). Ma la dieresi per Platone non è solamente un metodo per ottenere la definizione; si può anche dire che per lui dieresi e definizione sono una sola e stessa cosa, che si chiama dieresi considerandola nel processo della sua formazione, e si chiama definizione, considerandola già formata, cioè nel risultato di questo processo. La dieresi non è, in sostanza, che una catena di definizioni: in effetto la definizione platonica si fa per il genere prossimo e la differenza specifica (una sola), e nella dieresi ciascun membro di ogni divisione viene espresso indicando il genere diviso e l'una delle due differenze opposte secondo cui esso si divide. Per conseguenza, se vogliamo comprendere il valore e il significato della dieresi di Platone, noi dobbiamo domandarci quale sia il valore e il significato della sua definizione.

Come abbiamo osservato nell' appendice al capitolo

(1) *Log.* l. 1. c. 8.

Digitized by Google

precedente, la definizione (quella almeno che si fa *per genus et differentiam*) è stata considerata di due maniere differenti: o come una semplice indicazione per far riconoscere la cosa significata dal nome, distinguendola da tutte le altre; o come l'espressione completa della natura o essenza di questa cosa, vale a dire della totalità dei suoi attributi *primitivi*, cioè che non possono dedursi da altri attributi. Se è il primo caso che vale per la definizione platonica, la dieresi non è che una semplice classificazione delle Idee con la indicazione dei caratteri su cui è fondata questa classificazione; se vale invece il secondo caso, la dieresi non è una semplice classificazione, ma è una vera *ricostruzione* del mondo ideale. Nell' appendice al capitolo 6° noi abbiamo ammesso questa seconda ipotesi, deducendola da considerazioni generali sulla dialettica platonica: qui dobbiamo stabilirla sull' esame dei testi, il cui risultato possiamo ridurre ai punti seguenti:

1.° La definizione esprime l' *essenza* della cosa (οὐσία) (1), o in altri termini, ciò che questa cosa è (ὅ ἐστι) (2)

---

(1) V. Plat. *Fedo.* 78 d, *Fedro* 237 c-d, 245 c. *Eutifr.* 11 a, *Meno* 72 b. *Leg.* 895 d. 896 a. *Rep.* 534 b, ecc.; Arist. *Met.* l. VII. XII, 2, 7, 9, *Anal. Pr.* l. I. XXXI, 2. *Anal. Post.* l. II. V. 2-4. l. II. XII. 13-15, ecc.

(2) *Meno* 71 a-d, 72 c-d, 73 c, 74 b-c, 76 a-b, 77 a-b, 78 b, 79 b-c, 80-b, d, 86 c-e, 87 b, 100 b. *Fil.* 62 a. *Sof.* 217 b, 218 b, 226 a, 231 c, *Teet.* 145 e, 146 e, 148 d. 174 b, 175 c, 200 d, *Charm.* 159 a, 172 c. 175 d. *Lach.* 190 d-c. 191 c, 192 a. 194 b-c, 199 c. *Lys.* 222 b, 223 b, *Fedro* 238 d, 265 d. 269 b, *Eutifr.* 5 d, 6 d-e, 9 c, 11 a-b, 14 c, 15 c. *Parm.* 135 c. *Ipp. Magg.* 286 d-e, 287 d-e, 289 c-d, 292 d, ecc. Ὅ τί ἐστι o semplicemente τί ἐστι—formula con cui Platone propone la ricerca della defi-

Digitized by Google

L' *οὐσία* d'una cosa è il suo essere, la sua vera realtà (1). E infatti questo termine, nella lingua filosofica dei Greci, riunisce al tempo stesso i significati dei due termini italiani *essenza* e *sostanza* (2), e nel linguaggio speciale di Platone è un sinonimo d'Idea (3), per designare gli esseri veri in cui si risolve la realtà fenomenica (4). Nel periodo pitagoreggiante, in cui le cose risultano, non dalle sole Idee, ma anche dalla materia, l' *οὐσία* non è che la *forma*, come in Aristotile (5); ma essa è

---

nizione — indica evidentemente l'*essenza* (v. *Fedone* 65 e, 75 d— cfr. 78 d—, *Meno* 72 b, *Eutifr.* 11 a, *Rep.* 522 e— 525 b, 533 a— —534 b, ecc.), come in Aristotile, in cui la seconda di queste due forme sostantificata (*τὸ τί ἐστι*) è l'equivalente di *οὐσία* (v. *Met.* l. I, VI, 7—cfr. 4—, l. VI. I, 1-4. l. VII. IV, 8, IX, 4, l. XI. VII. 2-4, ecc.).

(1) V. *Teet*, 186.

(2) Del resto l'essenza *nominale* (V. Locke *Sag. sull'intendim. um.* l. 3. c. 3-6, Mill *Log.* l. 1, c. 6-8, Bain *Log.* l. 1, c. 2, ecc.) è una innovazione moderna, allo scopo di conciliare la dottrina tradizionale, che la definizione è la spiegazione dell'essenza, col concetto della più parte dei logici moderni, ch' essa non è che la spiegazione del senso del nome.

(3) V. Suppl. B. p. I, n. 1.

(4) V. Suppl. B. p. I, n. 9°—L'identità dell'Idea con l'*οὐσία* spiega perchè Platone, per designare le Idee, si serve delle parole *ὅ ἐστι* preposte ai nomi corrispondenti—p. e. *ὅ ἐστι κλίνη* (*Rep.* 597 a-c), *ὅ ἐστι ἐπιστήμη* (*Parm.* 134 a). *Ὅ ἐστι* (preposto) a un nome) vuol dire al tempo stesso: ciò che il nome propriamente significa (V. Suppl. B. p. 1, n. 2). e: l'essenza della cosa ricercata dalla definizione (v. *Fedone* 75 d e 92 e). I due sensi coincidono, perchè ciò che il nome significa è spiegato appunto dalla definizione.

(5) V. Arist. *Met.* l. I. VI. 4, 7, VII, 3.

Digitized by Google

ancora il solo essere vero, e la materia è ricondotta al non essere (1).

2.° Definire un concetto è dire ciò che vi ha di comune in tutti gli oggetti sottoposti a questo concetto (2). Così definire il simulacro è dire ciò che vi ha di comune nei diversi simulacri, e che, come unico in tutti, chiamiamo con un nome unico, simulacro (3); definire la figura, dire ciò che è lo stesso nel rotondo, nel retto e in tutti gli altri oggetti che chiamiamo figure (4); definire la virtù, dire in che tutte le virtù sono una sola e stessa cosa (5), cioè far vedere ciò che è lo stesso in tutte e quattro (la fortezza, la temperanza, la giustizia, la prudenza), e che, essendo uno in tutte, chiamiamo giustamente con un sol nome, virtù (6). In altri termini, definire è generalizzare, trovare in una moltitudine di oggetti particolari la specie unica che li comprende, abbracciando questa moltitudine in una formula generale (7).

3.° Conoscere una cosa (nel generale, p. e. la virtù, la santità, ecc.) è conoscerne la definizione (8); ignorare la definizione è ignorare la cosa stessa (9). L'*intelligenza* o la *scienza* d' una cosa, o piuttosto della sua Idea, è l' *intelligenza* o la *scienza* di ciò che questa cosa è

---

(1) V. Suppl. C. *I due elementi.*

(2) V. *Sof.* 240 a, 247 d—e, *Meno*, 72 c, 74 d, 74 e—75 a, *Leg.* 964 a, 965 c-d, 966 a, ecc.

(3) *Sof.* 240 a.

(4) *Meno* 75 a.

(5) *Leg.* 964 a.

(6) V. 965 c-d.

(7) *Teet.* 148 d.

(8) V. *Polit.* 278 c, *Eutifr.* 15 d-e, *Leg.* 964 a.

(9) V. *Meno* 71 b, 79 c, 80 d, *Teet.* 147 b, 196 d, e, *Lach.* 200 a.

Digitized by Google

(ὁ ἔστι) (1); insegnare questa cosa, o piuttosto la sua Idea, è spiegare ciò che essa è, darne la definizione (2). La dottrina che la conoscenza dell' Idea consiste nella definizione della cosa corrispondente, risulta anche dal principio dell'autore che le Idee non si conoscono che per la dialettica (3), la conoscenza che la dialettica dà di un' Idea — considerata per se stessa, cioè indipendentemente dai suoi rapporti logici con le altre Idee — non potendo essere altro (come vedremo nel paragr. seguente) che la definizione della cosa (4).

4.° La definizione è l'espressione adequata dell'Idea; essa la rappresenta più fedelmente che un ritratto l'originale (5). Così nel linguaggio di Platone questi due termini, la definizione e l'Idea definita, prendono spesso il posto l'uno dell'altro. Nel *Politico* (6) si dice che l'ospite eleate *fa* il politico (volendo dire che lo definisce), come diciamo di un pittore o di uno scultore che fa l'oggetto stesso. Cercare e trovare la definizione è cercare e trovare l' Idea stessa che si tratta di definire (7); il defi-

---

(1) V. *Fedo.* 75 a-c, *Fil.* 62 a, *Sof.* 227 b, *Rep.* 534 b-c.

(2) V. *Eutifr.* 14 c, 15 e, 6 d-e.

(3) V. *Fil.* 57 e—59 d. *Rep.* 511 b-c, 532 a—533 d, ecc.

(4) V. pure *Polit.* 286 a: « Le cose incorporee, che sono le più belle e le più grandi, si mostrano chiaramente col solo λόγος, e non altrimenti ».

(5) V. *Polit.* 277 a-c.

(6) V. 257 a, 268 c, 311 c.

(7) V. *Sof.* 218 c, d, 221 c, 223 a, 224 c, 225 a, e, 226 a, 231 c, 235 b-d, 236 d, 239 c, 241 b-c, 253 c, 261 a, *Polit.* 262 b, 264 a, 267 c, 275 d, 280 e, 282 d, 284 a, b, 287 e, 304 a, *Meno* 73 d, 74 a, b, 80 d, *Teet.* 148 c, 196 d, 210 a, *Lach.* 194 a-b, 199 c—200 a, *Fedro* 266 a-b, ecc. Cfr. Arist. *De partib animal* l. I, c. II,

Digitized by Google

nente mostra, manifesta quest' Idea (1); la conoscenza che la definizione ne dà è così completa, che Platone la chiama una *vista* (2), benchè egli non ammetta un'intuizione propriamente detta delle Idee che in una vita anteriore. L'Idea è composta degli elementi stessi di cui si compone la definizione, cioè del genere e della differenza (3). Essa non è, al fondo, che la definizione obbiettivata (4), e perciò Platone la chiama λόγος (5), (cioè col

---

in princ. e c. III (ed. Didot. t. 3, pag. 224 lin. 21 e pag. 225 lin. 18 e 39) — V. anche Suppl. B. p. I, n. 4, per la dottrina di Platone che la definizione si riferisce all'Idea.

(1) V. *Polit.* 266 e, 268 c, 283 a, 286 a, 287 a. 304 a, *Sof.* 264 e, 265 a. *Eutifr.* 11 a. *Meno* 79 d. *Rep.* 533 a, ecc.

(2) *Eutifr.* 6 e, *Sof.* 235 d. 236 d. 268 b, *Tim.* 39 e. *Conv.* 210 e—212 a, *Rep.* 336 e. 369 b, 430 d, 432 b-c. 434 d—435 a. 476 b, 479 e, 504 a-b. 511 e, 517 b-c. 517 d-e, 518 c-d, 519 d, 520 c, 525 a, 531 c--532 c, 533 a-b, 540 a. *Leg.* 965 c-d, ecc. In alcuni di questi luoghi non è espressamente al definente (o. ciò che vale lo stesso, al dividente) che Platone attribuisce questa conoscenza delle Idee ch' egli chiama metaforicamente *vedere:* ma, come abbiamo detto, è un principio platonico che le Idee non si conoscono che per la dialettica, e la conoscenza che questa dà di un'Idea, considerata isolatamente, non è altra cosa che la definizione.

(3) V. Arist. *Met.* l. III. III. 9. l. V. III. 5. XXV. 5, l. VII. XIV. 1-2. XV. 6-7. l. VIII. VI. 2. l. XIII. VII. 17, *Anal. Post.* l. II. XII. 11, ecc.

(4) *Arist. Met.* l. XIII. IV. 4: « Socrate non poneva *separati* (χωριστά) gli universali e le definizioni; questi (Platone e la sua scuola) li *separarono* ἐχώρισαν), e tali esseri chiamarono Idee ». Sul significato di χωριστός, χωρίζω, ecc. v. il Suppl. B. p. 1. n. 6 sulla fine.

(5) *Fed.* 99 e—100 a.

Digitized by Google

nome che dà alla definizione) (1), come Aristotile la sua *forma* (2), che, come si sa, corrisponde all'Idea platonica.

Ma se la definizione platonica deve esaurire la natura della cosa definita, ne segue che essa deve comprendere indistintamente ciascuno dei suoi attributi? È ciò che sembra incompatibile con la regola che Platone segue costantemente nelle sue dieresi, di definire ciascun genere per una sola differenza, essendo evidente che un genere non differisce da un altro per un unico attributo. Per Platone, come per Aristotile e tutti i filosofi che hanno ammesso le definizioni *essenziali*, la definizione non comprende *esplicitamente* che un certo numero degli attributi dell'oggetto definito, quelli che poi sono stati chiamati attributi *essenziali;* tutti gli altri, i *propri*, non li comprende che *implicitamente,* cioè in quanto derivano, o possono dedursi, dagli essenziali. È ciò che Platone indica chiaramente quando afferma che la conoscenza delle proprietà suppone quella dell'essenza. È impossibile, egli dice, di conoscere se un oggetto abbia una data proprietà, se non si conosce ciò che esso è (ὃ ἔστι) (3); ricercando le proprietà d'un oggetto, si deve prendere per principio la sua definizione (4); è ad essa che bisogna guardare, e riferire ogni cosa, in tutto il se-

(1) V. *Sof.* 218 c, 221 b, 231 e. *Polit.* 274 e, 277 e, 285 d, *Fil.* 62 a. *Fedro* 245 e, *Leg.* 895 d—896 a. 964 a. *Teet.* 148 d. 208 b, ecc.

(2) V. *Met.* l. I. X. 2, l. V. 2. 1, l. VII. X. 11, l. VII. XV. 1, l. VIII. I. 6, l. XII. II. 6. III. 5. *Phys,* l. II. III. 2, *De gen.* l. I. II. 21, ecc.

(3) *Meno* 71 a-b. 86 d, *Rep.* 354 c.

(4) *Meno* 86 d. 100 b, *Protag.* 361 e, *Rep.* 354 b-c. *Fedro* 237 b-d.

Digitized by Google

guito della ricerca (1). Ciò importa evidentemente che la definizione contiene delle premesse per portare delle inferenze sugli attributi non compresi nella definizione stessa; il che, la conoscenza essendo per Platone a priori, significa che, data la definizione, si possono dedurre da essa a priori, cioè indipendentemente dall'osservazione, tutte le proprietà dell'oggetto definito. Ciò è confermato dal Fedone 100 a, in cui Platone riassume il suo metodo in questa regola unica: prendere per princio il λόγος che sembra il meglio stabilito, e ammettere come vero ciò che gli è conforme, ciò che non lo è rigettarlo come falso. Questa regola di metodo valendo per ogni ricerca, essa prescrive di dedurre, non solo ogn' Idea inferiore dall' Idea superiore, ma ancora tutti gli attribuiti di una cosa dalla sua definizione. Qui λόγος (oltre che *ragione*, cioè principio da cui le cose si devono dedurre) significa al tempo stesso *concetto* e *definizione:* questi due significati al fondo si equivalgono, perchè la definizione, secondo tutti i concettualisti, non è che l'analisi, o lo sviluppo, del concetto.

Questa dottrina di Platone sulla definizione sembra un accompagnamento naturale del *realismo dialettico*. Anche nei sistemi, in cui la dialettica non è rappresentata, come in quello di Platone, come una ricerca della definizione, essa deriva dal carattere generale di questa filosofia, ch'è di aspirare a riprodurre, come insieme di concetti, l'universalità stessa dell' essere e del conoscibile. Quando Hegel riduce la scienza a una serie di concetti, coi loro rapporti di successione logica, siccome questa è per lui la scienza universale, egli ammette implicitamente che tutte le proprietà e relazioni delle cose devono dedursi dai loro concetti. La dottrina è formulata della maniera

(1) *Fedro* 237 d, 238 d-e, 263 e.

Digitized by Google

più espicita in Spinoza ed in Taine. Le proprietà delle cose, dice Spinoza, non s'intendono, sinchè s'ignorano le loro essenze; se si tralasciano queste, si sovverte necessariamente la concatenazione del pensiero, che deve rappresentare quella della natura stessa. *Talis requiritur conceptus rei sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis conjuncta spectatur, ex ea concludi possint*. Questo per le definizioni delle cose *create;* ma lo stesso requisito è poi assegnato alla definizione della cosa *increata*. Anche per questa si richiede *ut ab ejus definitione omnes ejus proprietates concludantur* (1). La stessa dottrina nel Taine, benchè espressa sotto una forma più ontologica che logica. « La definizione è la proposizione che marca in un oggetto la qualità da cui derivano le altre e che non deriva da un'altra qualità. Non è una proposizione verbale, perchè v'insegna la qualità d'una cosa. Non è l'affermazione d'una qualità ordinaria, perchè vi rivela la qualità ch'è la sorgente del resto. È un'asserzione d'una specie straordinaria, la più feconda e la più preziosa di tutte, che riassume tutta una scienza, e in cui ogni scienza aspira a riassumersi ». Così nella definizione della sfera « si annunzia che tutte le proprietà d'ogni sfera derivano da questa formula generatrice. . . . si esprime l'essenza della sfera, cioè la causa interiore e primordiale di tutte le sue proprietà. Ecco la natura di ogni vera definizione » (2). *Causa*, secondo Taine, è, lo sappiamo, un fatto più generale, da cui può dedursi un altro fatto o un gruppo di altri fatti.

§ 19. La dialettica di Platone non è che la dieresi. Così nel Sofista (253 d — e) dice: « Dividere per generi e nè la stessa specie prendere per diversa nè la diversa per la stessa, non diciamo essere questo l'ufficio della scienza

(1) V. *De intellectus emendatione XIII.*

(2) *Storia della letteratura inglese*, t. 4, l. V, c. V, § 2. III.

Digitized by Google

dialettica? — Così chi è capace di fare ciò, vede acutamente un'Idea unica diffusa in molti, esistenti ciascuno separatamente, e molte Idee differenti contenute sotto una Idea unica, e ancora un'Idea unica in molti tutti ridotta all'unità, e molte Idee affatto distinte (1): questo è sàper discernere, per mezzo della divisione per generi, quali comunicano fra di loro e quali no. — Ma questa scienza dialettica tu non l'attribuirai, io penso, che a chi puramente e giustamente filosofa. » Nel Fedro (265 d-266 b) dopo aver raccomandato di ricondurre a un'Idea unica, guardandolo con una veduta comprensiva, ciò che è sparso qua e là, e poi dividere e suddividere per ispecie come per altrettante articolazioni naturali, soggiunge: « Per me, o Fedro, io sono amante di queste divisioni e riunioni (συναγωγῶν), per essere più in grado di ben pensare e di ben parlare, e se vedo qualcuno che sia capace di comprendere l'uno e il multiplo qual è in natura, io cammino sulle sue tracce come su quelle d'un dio. Quelli che hanno questa capacità, dio sa se a torto o a ragione, io li chiamo sino ad ora

(1) Presenti pure in questi *molti tutti*, cioè una in ciascuno (Un *tutto* è il complesso di cose o d'Idee inferiori contenute sotto un'Idea). Osserviamo, per dare ragione di quest'interpretazione, che queste *molte Idee affatto distinte* non potrebbero contrapporsi alle *molte Idee differenti contenute sotto un'Idea unica*, intendendo per esse delle Idee che non possono ricondursi a un'Idea più generale; perchè in questo caso *affatto distinte* dovrebbe significare: che non partecipano in comune a qualche altra Idea; significato inammissibile, poichè secondo il Sofista (v. 255-259) tutte le Idee partecipano a quelle dell'*essere* e del *non essere* e dello *stesso* e del *diverso*, e queste stesse le une alle altre. Di più il contesto esige che anche in queste *molte Idee affatto distinte* si veda un caso della *diairesi* e della *sinagoge*, come avviene infatti nella nostra interpretazione.

Digitized by Google

dialettici.» Nel Filebo (15 d-19 b) la dieresi è evidentemente presentata come il metodo scientifico per eccellenza: non vi ha nè può esservi metodo più bello di questo, di cui l'autore è stato sempre amante, ma che spesso sfuggendogli, lo ha lasciato inope e deserto (16 b); è per esso che è stato messo in luce tutto ciò che è stato scoverto con arte (16 c); è un dono degli dei agli uomini, inviato per un altro Promoteo con un altro splendidissimo fuoco *(ibid.)*; non si è sapienti in un soggetto qualsiasi, che quando si è in grado di applicare questo metodo (17 b-e). Il metodo così esaltato da Platone non può essere senza dubbio che il dialettico (1); e del resto è ciò che egli dice esplicitamente, quando dà per carattere proprio della discussione dialettica, che la distingue dalla eristica, il passare da un'Idea generale alla moltitudine infinita dell'individui, non immediatamente, ma per l'intermediario delle Idee più particolari in cui essa si divide e suddivide (17 a). La stessa identificazione della dieresi con la dialettica nel Politico (285 c-286 a) (2), in cui l'autore ci avverte che, come un fanciullo che si esercita nelle lettere (γράμματα) viene interrogato su quelle di cui consta un nome, non per la sola quistione su questo nome, ma per divenire più *grammatico* in ogni quistione, così le dieresi di questo dialogo non hanno solamente per iscopo di cercare il λόγος del politico, ma di rendere più *dialettici* in ogni soggetto, o, ciò che vale lo stesso, più capaci di « dare e ricevere ragione (λόγος) » di ciascuna cosa (3). Ag-

(1) Vedi § 12.°

(2) V. anche 286 b-287 a.

(3) Confr. *Rep.* 531 c, in cui questa locuzione, *capace di dare e ricevere ragione*, è impiegata evidentemente come l'equivalente di *dialettico*.

Digitized by Google

giungiamo infine il *Sofista* 227 a (1), in cui il metodo di divisione è chiamato il «metodo delle ragioni (τῶν λόγων)» — « le ragioni » (οἱ λόγοι) nel linguaggio platonico significa la stessa cosa che « la dialettica » (2) —; e Alessandro Afrodisio *in phil. pr.* I. 42, il quale, commentando l'osservazione d' Aristotile (l. I. VI. 5) che la dottrina delle Idee è nata dallo studio posto nella dialettica, intende per « dialettica » la definizione e il processo di cui essa è il momento finale, cioè la dieresi.

Come si vede dal secondo dei luoghi citati, la dialettica è talvolta ricondotta, non alla semplice dieresi, ma alla dieresi e alla sinagoge (3). Ma questa differenza non ha alcuna importanza, perchè la dieresi implica la sinagoge, come un suo momento subordinato. La dieresi infatti non è che una classazione, e questa suppone la formazione delle classi, cioè dei concetti generali, ciò che Platone chiama συναγωγή. In certi casi la dialettica sembra anche ridotta alla sola sinagoge. Così secondo la *Repubblica* 537 c il dialettico è il sinottico, cioè chi sa abbracciare molti oggetti in una vista d'insieme, comprendendo le affinità tra le conoscenze e tra gli esseri; secondo l' *Epinomide* 991 c il primo e il più bel modo di esaminare le cose è di ricondurre in tutte le discussioni il particolare al generale; e secondo le *Leggi* 965 c non vi ha metodo più luminoso per lo spirito umano che di poter guardare a un'Idea unica dai molti

(1) Cfr. *Politico* 266 d.

(2) V. p. e. *Rep.* 538 c-539 d e Aristotile, *Met.* l. I. VI. 5.

(3) Anche nel *Filebo* il metodo di cui si parla a 15 d-19 b ora è rappresentato come una semplice dieresi — v. 16 c-17 a —, e ora come una riduzione del multiplo all'uno (sinagoge) e una risoluzione dell'uno nel multiplo (dieresi) — v. 15 d-e e confr. 18 a-c —.

Digitized by Google

e dissimili. Ciò è perchè, trovati tutti i concetti generali, vale a dire tutte le classi, e superordinandoli gli uni agli altri secondo il grado della loro generalità crescente — operazioni che sono del dominio della συναγωγή —, il risultato sarà una classazione sistematica di tutte le Idee, in altri termini, la loro dieresi. Per la stessa ragione, siccome Platone identifica la definizione con la sinagoge (1) — perchè la definizione, non essendo che l'esposizione del concetto, si ottiene, come questo, svolgendo ciò che vi ha di comune in una classe di oggetti (2) — egli riconduce pure la dialettica alla definizione. È ciò che fa nel *Filebo* 61 e-62 a, in cui la scienza più vera, cioè la dialettica (3), è ridotta alla conoscenza di *ciò che è* la giustizia stessa e tutte le altre Idee, o in altri termini, alla possessione del loro λόγος; e in quella stessa parte della *Repubblica* (4) in cui la dialettica è specialmente considerata come un metodo di dedurre gradatamente tutte le Idee da un'Idea suprema. Così a 533 b: « non vi ha che il metodo dialettico che cerchi di prendere con un ordine determinato *ciò che è* ciascuna cosa »; e a 534 b: « non chiami dialettico colui che prende la definizione dell'essenza di ciascuna cosa? ». Ma per ricondurre la dialettica alla definizione Platone ha ancora una ragione più decisiva: è che la dieresi è il processo di cui la definizione è il risultato, e può anche considerarsi essa stessa, come abbiamo osservato (5), come una catena di definizioni.

---

(1) V. *Fedro* 265 d-266 b, 277 b-e, *Teeteto* 148 d, *Leggi* 963 c-964 a, 965 c-d, ecc.

(2) Cfr. § 18, n.° 2.°

(3) Conf. 58 a-59 d.

(4) Fine del l. 6 e l. 7.

(5) V. p. 18 sul principio.

Digitized by Google

La dialettica essendo la dieresi, noi dobbiamo dunque applicare alla dieresi ciò che nel § 10 e seguenti abbiamo detto della dialettica considerata genericamente: quest'applicazione ci darà i caratteri speciali del metodo platonico, di cui sino al § 15 non abbiamo considerato, quasi esclusivamente, che quelli comuni con gli altri sistemi di *realismo dialettico*. Noi abbiamo visto: che la dialettica è una catena continua di deduzioni, in cui la conseguenza della deduzione antecedente diviene il principio della deduzione susseguente (1); che questi principii e conseguenze non sono delle proposizioni, ma delle Idee, in modo che la deduzione consiste a passare dalla posizione di un'Idea a quella di altre Idee (2); e che il principio primo è l'Idea del Bene, cioè l'Idea più universale, di cui tutte le altre sono delle specie o delle forme particolari. (3) Noi abbiamo visto pure che questa catena di principii e conseguenze è percorsa dalla dialettica in due direzioni opposte: l'una ascensiva (ἀνάβασις) (4), che va dalle conseguenze ai principii, partendo dalle conseguenze ultime per arrivare al principio primo; e l'altra discensiva, che va dai principii alle conseguenze, partendo dal principio primo per arrivare alle conseguenze ultime (5). Ciò che abbiamo detto nel paragr. 17 ci permette di determinare in che consistono questi due processi opposti della dialettica: il processo discensivo, che va dall'Idea del Bene alle

(1) V. § 12.

(2) *Ibid.*

(3) V. § 13 e § 16.

(4) V. per questo termine *Rep.* 511 b, 515 e-516 b. 517 a-b, 519 d, 532 a-b, 533 c-d.

(5) V. § 12.

Digitized by Google

sue specie particolari, è la dieresi — noi sappiamo che questa, applicata d'una maniera completa, deve abbracciare tutto il mondo ideale, partendo dall'Idea suprema che sta al vertice della piramide — ; il processo *ascensivo*, che arriva come ultimo termine al termine primo della dieresi, cioè all'Idea del Bene, è la sinagoge .

La dieresi dunque non è solamente una classificazione ma anche una deduzione: in questa deduzione il genere diviso funge da principio, le specie, cioè i generi immediatamente inferiori in cui si divide, da conseguenze — questi generi e queste specie, come abbiamo detto nel paragr. 17, non sono delle collezioni di oggetti particolari, ma le Idee che loro corrispondono—. Che fa infatti il dividente? Pone prima l'Idea di un genere, e poi quelle delle specie contenute in questo genere (1) Perchè questo processo sia una deduzione, bisogna dunque che tra la prima di queste due posizioni—quella dell'Idea del genere — e la seconda — quella delle Idee delle specie contenute in questo genere — vi sia il rapporto di principio e conseguenza. La deduzione del dividente è così un passaggio continuo dalla posizione di un'Idea a quella di altre Idee, come abbiamo visto della deduzione del dialettico, prima d'aver identificato la dialettica con la dieresi. Questo passaggio continuo dalla posizione d'un'Idea — quella di un genere — alla posizione di altre Idee — quelle delle specie che esso contiene e di cui ciascuna diviene alla sua volta il genere di una nuova divisione — è un passaggio da un'affermazione esistenziale ad un'altra affermazione esistenziale: ogni divisione stabilisce che esistono, nel genere diviso, tali specie determinate, ed esse sole, dopo che si è stabilito, in una divisione antecedente, l'esistenza, in un

(1) Confr. *Filebo* 16 d.

Digitized by Google

altro genere superiore, di questo genere e del genere collaterale, e di essi soli. In verità il dividente non afferma espressamente l'esistenza del primo genere, quello che costituisce il punto di partenza di una dieresi: ma la posizione di questo genere, cioè dell'Idea corrispondente, deve implicare anch'essa un'affermazione — perchè non potrebbe servire da premessa in una deduzione, se non fosse l'equivalente di una proposizione —, e la posizione di un'Idea non può implicare altra affermazione che quella dell'esistenza di quest'Idea. La dieresi, considerata come metodo di dedurre le Idee, è dunque un seguito continuo di affermazioni esistenziali, in cui l'antecedente è il principio della susseguente e la susseguente la conseguenza dell'antecedente. Il principio afferma l'esistenza di un' Idea generica: la conseguenza, che esistono, contenute in quest'Idea generica, tali Idee specifiche determinate, ed esse sole. Ogni affermazione parziale compresa in questa conseguenza, cioè quella dell'esistenza di ciascuna Idea specifica (che diviene un'Idea generica in una divisione ulteriore) è alla sua volta il principio di una nuova conseguenza, che non è che un'altra affermazione esistenziale simile all'affermazione totale della conseguenza precedente. Applicando il metodo di una maniera completa e sistematica, si avrà il sistema delle Idee riprodotto in un sistema di affermazioni esistenziali, che dall'Idea suprema del Bene o dell'Essere andrà sino a quelle delle specie infime, discendendo tutti i gradi della generalità per una deduzione progressiva, che svolgerà continuamente dal generale il complesso dei particolari in esso contenuti.

La proposizione che la dieresi è un metodo deduttivo, che consiste a dedurre dal genere le specie che esso contiene, significa che noi possiamo, secondo Platone, per la sola forza della logica e indipendentemente dall'osservazione reale, scoprire nell'Idea generica le Idee speci-

Digitized by Google

fiche ad essa subordinate; ciò che implica che noi possiamo, secondo questo filosofo, conoscere *a priori* che un dato genere si divide in tali specie determinate. In questa deduzione in cui Platone fa consistere la dieresi, il principio, abbiamo detto, afferma che un certo genere esiste, la conseguenza che, in questo genere, esistono tali specie determinate, ed esse sole. Questa conseguenza contiene così due affermazioni: l'una che tali specie determinate esistono; l'altra che non esiste alcun' altra specie, e che esse sole esauriscono tutta l'estensione del genere. L'una e l'altra di queste affermazioni sono secondo Platone delle verità deduttive, cioè che noi scopriamo nell'Idea generica per la sola forza della logica e indipendentemente dall'osservazione reale. Due sono dunque le verità a priori, incluse secondo Platone, in ciascuna divisione: la prima che il genere contiene queste specie, e la seconda che non contiene che queste sole. Una verità a *priori* essendo anche una verità *necessaria*, cioè il cui contrario è inconcepibile, queste due verità non sono solamente *a priori*, ma anche *necessarie*, cioè il loro contrario è inconcepibile. Platone suppone dunque in ciascuna divisione: 1° che, esistendo il genere-cioè data la realizzazione, nella natura, del concetto generico corrispondente — esistono *necessariamente* le specie reali determinate che esso contiene; e 2° che queste specie esauriscono, pure *necessariamente*, l'estensione del genere, in modo che l'esistenca di qualche altra specie sarebbe inconcepibile. Un esempio potrà chiarire questa differenza tra la dieresi platonica e una semplice classificazione. Quando il naturalista divide i vertebrati in mammiferi, uccelli, rettili e pesci, egli non enunzia che una verità di fatto: egli afferma semplicemente che queste classi esistono, e che esistono esse sole. Così la divisione del naturalista non che è una semplice classificazione: per essere una dieresi alla platonica, egli dovrebbe mo-

Digitized by Google

strare, non solamente che i mammiferi, gli uccelli, ecc. esistono, ma che *non possono* non esistere (dato che esistano dei vertebrati); nè solamente che queste sole classi esistono, ma che esse sole *possono* esistere, e l'esistenza di qualche altra classe è inconcepibile. Vi hanno dei casi in cui questa seconda supposizione della divisione platonica si verifica effettivamente; p. e. quando si divide la linea in retta e curva, o, per tornare alle classificazioni del nasuralista, quando si divide l'animale in vertebrato e invertebrato: noi vediamo che, nel genere dato, queste sole specie *possono esistere*, e non solamente che esse sole *esistono;* la divisione esaurisce *necessariamente* tutta l'estensione del genere, perchè l'esistenza di qualche altra specie sarebbe inconcepibile. Ma perchè una tale divisione fosse una dieresi alla platonica, bisognerebbe che si verificasse anche la prima supposizione; ciò che non è, perchè dato il concetto della linea o dell'animale, e dato che questo concetto si sia realizzato nella natura, non è necessario (nel senso indicato di questo termine) ch'esso si sia realizzato in tutte le specificazioni di cui è logicamente suscettibile; in altre parole, non è necessario che, se esiste la linea o l'animale, esiste tanto la retta quanto la curva, tanto il vertebrato quanto l'invertebrato, la realtà del concetto non importando la realtà di tutte le sue specie possibili, cioè concepibili, ma solamente di qualcuna di queste specie Noi abbiamo visto che la posizione dell' Idea generica implica, per Platone, l'affermazione dell'esistenza di quest'Idea, e che è quest'affermazione che funge da principio (cioè da premessa) nella deduzione in cui consiste la dieresi. La posizione dell'Idea della linea o dell'animale equivale dunque per Platone all'affermazione della realtà di questi concetti — l'Idea platonica non è, lo sappiamo, che il concetto obbiettivato—; in altri termini essa equivale all'affermazione dell'esistenza della linea o dell'ani-

Digitized by Google

male. Ma perchè dalla posizione del concetto di linea o di animale, e dall'affermazione esistenziale che, secondo Platone, implica questa posizione, possa dedursi l'esistenza della retta e della curva, del vertebrato e dell'invertebrato, bisogna che Platone, ponendo un concetto, intenda affermarlo in tutta la sua estensione *logica* —intendendo per estensione *logica* quella che abbraccia, non tutte le specificazioni di questo concetto che si sono realizzate nel mondo obbiettivo (questa potrebbe chiamarsi l'estensione *reale*), ma tutte le sue specificazioni possibili, cioè concepibili —. Per esprimere lo stesso pensiero con una locuzione platonica, bisogna che Platone, ponendo l'Idea della linea o dell'animale, intenda affermare, non semplicemente che la linea e l'animale esiste, ma che esiste *tutta la linea* e *tutto l'animale* — espressioni di cui Platone si serve per indicare che il genere denotato dal nome va preso nella sua totalità (1); ciò che noi esprimeremmo dicendo: *ogni linea*, *ogni animale*, salvo che la locuzione platonica implica, oltre alla realizzazione evidente dei concetti di linea e di animale, che questi concetti si prendono nella loro estensione *logica*, mentre nella nostra locuzione sono presi nella loro estensione *reale*—. Così la dieresi platonica, considerata come metodo di dedurre le Idee, suppone, in ultima analisi, queste due condizioni: 1° che le specie in cui un genere si divide siano tutte le specie *possibili* di questo genere; in altri termini, che la divisione di un concetto generico esaurisca tutta la estensione logica di questo concetto; e 2° che ponendo il concetto generico, esso si affermi come reale, pure in tutta la sua estensione logica. Queste condizioni realizzate, la dialettica di Platone sarebbe una vera deduzione, nel senso pro-

(1) V. Suppl. B. pe 1a no VII, A

Digitized by Google

prio e logico del termine, e non una semplice sofistica, come quella di Hegel: noi vedremo in seguito sino a qual punto si realizzino.

Questo significato della dieresi platonica, che noi abbiamo dedotto dalla identità di questo metodo col metodo dialettico, quale è descritto sovratutto nel 6° e 7° della Repubblica, è anche confermato, oltre a ciò che diremo nel prossimo paragrafo, dalle seguenti osservazioni:

1.° L'apriorità della dieresi è espressa chiaramente nel *Timeo* 39 e: « Quali e quante specie la mente vede inesistere in *ciò che è animale* (vale a dire nell'Idea dell'animale) (1), tali e tante stabilì (il Demiurgo) che questo mondo dovesse riceverne ». Ciò significa evidentemente che si può, per la semplice inspezione dei concetti, e indipendentemente dall'osservazione del mondo reale, conoscere le specie in cui un genere si divide (2). Questa apriorità non è del resto che un'applicazione delle dottrine generali di Platone sulla scienza e il metodo scientifico (3). Ch'egli abbia fatto effettivamente quest'applicazione si vede anche nel *Politico* 277 d—278 e, dove dice che noi conosciamo naturalmente tutto, ma come in un sogno, e acquistare una conoscenza nuova è passare dal sogno alla veglia (4); perchè egli non enuncia qui que-

(1) V. Suppl. B. p. 1, n. 2.

(2) Più giù (41 b-c) dice che se non fossero stati creati gli animali mortali, il mondo non sarebbe perfetto, perchè non conterrebbe tutti i generi degli animali (v. a. 92 c): « Tutti i generi » qui non può significare tutti quelli che esistono *di fatto*, cioè che l'osservazione ci mostra nel mondo reale, ma tutti quelli che « la mente vede inesistere in ciò che è animale », cioè che noi conosciamo a priori che *devono esistere*.

(3) V. § 8 e 9.

(4) Confr. § 8.

Digitized by Google

ste proposizioni generali che per applicarle al caso particolare di cui è quistione, cioè le nuove dieresi necessarie per completare la definizione del politico.

2.° Aristotile ci attesta che, secondo la scuola platonica, la dieresi è una dimostrazione. Nelle *Anal. Post.* l. II. V egli attribuisce ai fautori di questo metodo la pretesa di stabilire con esso *dimostrativamente* che tutto ciò che è nel genere diviso si trova o nell'uno o nell'altro dei due opposti secondo cui il genere si divide, in altri termini che questo comprende realmente le specie definite per questi due opposti, e non comprende che queste sole specie (1). Nelle *Anal. Pr.* l. I.

(1) « Non fa un sillogismo chi costruisce la definizione col metodo divisivo. Come infatti nelle conclusioni senza medio, se alcuno dice che, se è questo, è necessariamente quest'altro, avviene che altri ne domandi il perchè, così nelle definizioni costruite col metodo divisivo. Che è l'uomo? Un animale mortale, pedestre, bipede, implume. Ma perchè? si domanda per ciascuna di queste attribuzioni. Il dividente *dirà e dimostrerà con la dieresi, come crede, che tutto è o mortale o immortale (tutto* vuol dire evidentemente: tutto ciò che è nel genere di cui mortale e immortale sono le differenze, cioè nel genere animale). Ma tutto questo discorso non è una definizione. Per cui, quand'anche si dimostri con la dieresi, la definizione almeno non si fa con sillogismo ». (Arist. *Anal. Post.* l. I. V. 6). Per comprendere bene questo luogo, bisogna confrontarlo con *Anal. Pr.* l. I, XXXI, in cui Aristotile fa vedere che, per ciascuna delle divisioni successive, è senza prova che la cosa definita si pone nell'uno dei due membri di questa divisione anzichè nell'altro; p. e., in una dieresi per ottenere la definizione dell'uomo, dopo aver diviso l'animale in mortale e immortale, è senza prova che si dice che l'uomo è mortale; perchè da ciò che ogni animale è o mortale o immortale, ne segue che l'uomo deve essere o l'uno o l'altro, ma non che sia l'uno anzichè l'altro.

Digitized by Google

XXXI, confutando le opinioni platoniche sul valore dimostrativo della dieresi, mostra che essa non potrebbe servire alla dimostrazione di ogni quistione (1), e che non è che una piccola porzione del metodo dimostrativo (2); proposizioni in cui non possiamo vedere naturalmente che le antitesi delle tesi di Platone, di cui sappiamo già le Idee sulla universalità del metodo dialettico (3). Nella sua critica della dottrina che la dieresi è una dimostrazione, Aristotile prende di mira, quasi esclusivamente, un'applicazione di questa dottrina, cioè che è una dimostrazione della definizione (4). È perchè egli non considera la dieresi che come un mezzo per trovare la definizione: è così infattti che Platone la presenta nei due dialoghi in cui pratica questo metodo, cioè il Sofista e il Politico (5) — ciò in cui dobbiamo vedere un altro esempio dello sforzo costante di questo filosofo di riattaccare, più che può, le sue speculazioni alle ricerche di Socrate e dei socratici (6)—. Nell'Appendice al cap. 6

(1) V. 4-5. Cfr. il commentario d'Alessandro d'Afrodisia.

(2) V. 1.

(3) V. questo paragr. pag. 247 sul luogo del *Filebo* 15 d—19 b, e il paragr. 10.

(4) *Anal. Pr.* l. I. XXXI e *Anal. Post.* l. II. V.

(5) V. la nota in fine del § 17.

(6) La dieresi dimostra, secondo Platone, la definizione, in quanto dimostra l'esistenza dell'Idea definita. Dimostrata per la dieresi l'esistenza d'un'Idea, Platone ammette che sia dimostrata al tempo stesso la sua definizione, perchè egli presuppone che i caratteri che si vanno progressivamente accumulando nelle divisioni successive per arrivare alla posizione di quest' Idea, devono costituire la totalità dei suoi caratteri *essenziali*, cioè primitivi e da cui tutti gli altri possono dedursi (v. § 18). Per la dottrina che la definizione si riferisce all'Idea, v. il Suppl. B, p. I, n. IV.

Digitized by Google

noi abbiamo visto quale sia il significato del termine di *dimostrazione* in Aristotile, cioè che essa non è per lui una semplice deduzione, ma una deduzione in cui la proposizione conclusa diviene, per la deduzione stessa, una verità razionale e necessaria.

3° Come abbiamo osservato nel § 10°, Platone definisce la dialettica l'arte d'interrogare e di rispondere (1), e designa con questo nome tanto il metodo particolare al suo sistema, quanto l'arte della discussione ordinaria, quale l' insegnavano i sofisti (2). Notiamo che ciò egli fa nei luoghi stessi in cui espone il metodo dialettico, descrivendolo, nel *Filebo*, come metodo di divisione e sinagoge, e nella *Repubblica*, come metodo di dedurre le Idee e scoprire le loro definizioni Questo passaggio tra il senso stretto del termine *dialettica* (con cui designa il metodo particolare al suo proprio sistema) e il senso più lato (con cui designa l'arte della discussione in generale); questa identificazione, per conseguenza, tra i due concetti, il più particolare e il più generale, designati da questo termine; significano evidentemente che, secondo Platone, la sua dialettica non differisce in sostanza da una discussione ordinaria ben condotta, o, facendo astrazione dalla forma dialogica, che è un elemento accessorio (3), dal ragionamento ordinario e dai processi

(1) Nella *Rep.* 534 d e altrove.

(2) Nella *Rep.* 537 e — 539 d. V. anche *Filebo* 15 e — 16 a.

(3) Come si vede nei dialoghi propriamente dialettici, cioè il *Sofista* e il *Politico*, in cui, come dice il Tocco (*Ricerche platoniche*, pag. 154). « la forma drammatica scomparisce per far luogo all'espositiva, e alla ricerca in comune del vero da scoprire sottentra l'insegnamento della verità già trovata ». Nel *Sofista* (217 c-d) lo stesso ospite eleate riconosce che il dialogo non è necessario.

Digitized by Google

di cui esso fa uso. Platone non può essere dunque, come Hegel, l' inventore di una logica nuova, diversa dalla comune e in antitesi con essa: la sua dialettica non può essere che un caso dalla logica comune, e deve fondarsi sugli stessi principii. Ora la logica comune non conosce che due processi, l' uno che conclude dai particolari al generale (induzione), l'altro che conclude dal generale ai particolari (deduzione). Sono appunto i due processi della dialettica di Platone (le due *vie*, com'egli li chiama) (1) descritti nel VI. e VII. della *Repubblica*, e che noi abbiamo identificati, l' uno con la sinagoge e l' altro con la dieresi (2).

L' osservazione precedente trova un' altra conferma nel luogo più volte citato del *Fedone* (100 a), in cui Platone riassume il metodo da lui seguito dopo la scoverta della teoria delle Idee, cioè: stabilito un principio, porre come vero ciò che si accorda (ξυμφωνεῖ) con esso, e rigettare come falso ciò che non si accorda (3). Questo luogo prova che la deduzione a cui aspira Platone è una vera deduzione, fondata sul principio della coerenza — come si vede dalla parola greca citata — e che non pone esplicitamente nella conclusione se non ciò che implicitamente è contenuto nella premessa.

4° Tutte le Idee, come abbiamo visto (§ 13) si dedu-

---

(1) V. *Rep.* 532 e.

(2) In verità la sinagoge non corrisponde che a quella specie d'induzione, che non fa che riassumere in una proposizione generale tutti i fatti particolari osservati. La vera induzione dei logici moderni, quella che estende realmente la nostra conoscenza, andando dai fatti osservati a quelli non osservati, non può aver luogo in un metodo assolutamente aprioristico, qual è la dialettica di Platone.

(3) Confr. § 9, § 12 n. 2.° (la nota in fine) e n. 4° e § 13 n. 3°.

Digitized by Google

cono dal Bene, e questa è l'idea generalissima, di cui tutte le altre sono delle specie o delle particolarizzazioni. (§ 16). È naturale d'inferirne che la deduzione platonica, cioè la dialettica, (o, più propriamente il processo *discensivo* di questa dialettica) conclude sempre dal generale ai particolari, dall' Idea dal genere a quelle delle sue specie. Questa osservazione conduce più prossimamente al nostro scopo, se ricordiamo ciò che abbiamo notato al § 13. n. 3°, cioè che il modo in cui nel *Fedone* viene spiegata l'esistenza di ciascuna cosa suppone che il principio della deduzione platonica di tutte le cose dall'Idea del Bene sia questa proposizione generale: *tutto ciò che è bene esiste* — è questo per altro il solo senso in cui possiamo concepire che le forme particolari del Bene si deducano dall'Idea generale — Se è così, non è logico di concluderne che la deduzione platonica consiste, in tutti i suoi gradi, a porre un genere in tutta la sua estensione logica — *tutta la linea*, *tutto l'animale*, o, in linguaggio ordinario, *ogni linea possibile*, *ogni animale possibile* — e poi a dedurre, dal genere così posto, tutte le specie che implicitamente contiene? Che ponendo un' Idea generale, cioè suscettibile di dividersi in Idee più particolari, Platone intenda affermare il genere corrispondente in tutta la sua estensione logica, non è solo una generalizzazione del fatto che ciò egli fa ponendo l'Idea del Bene, ma può anche concludersi da una conseguenza necessaria di questo fatto. Se *tutto ciò che é bene esiste*, ne seguirà che tutte le specificazioni possibili del Bene devono esistere; quindi ancora tutte le specificazioni possibili di ciascuna di queste specificazioni. Così, tutti i generi esistenti essendo per Platone delle specificazioni del Bene (§ 16.), la conseguenza sarà che tutte le specie possibili di un genere sono reali, in altri termini, che dato un genere, sono date per ciò stesso tutte le sue specie possibili. Platone ammette dunque che ogni con-

Digitized by Google

cetto generico, più o meno generale, ch'egli deduce dal Bene, può essere affermato in tutta la sua estensione logica. Se ciò non prova che questi concetti intende affermarli così nell'atto stesso in cui li deduce, prova almeno che esiste la condizione necessaria perchè possa farlo; e noi dobbiamo supporre ch' egli lo fa effettivamente, se vogliamo spiegarci la progressività della deduzione dialettica, cioè com' essa sia una deduzione a gradi multipli, che va continuamente, com'egli dice, « da Idee a Idee per via di Idee. » È l'ipotesi più ovvia, o a dir meglio, la sola ovvia, che possa farci comprendere questo tratto essenziale del metodo dialettico, precisando ciò che d'una maniera generica abbiamo stabilito nel § 12.

5.° Come ultima prova dell'identità tra la dieresi e la deduzione dialettica, indicheremo il rapporto di *anteriorità e posteriorità* che Platone ammette tra le Idee — come fanno, con gli stessi termini o con termini analoghi, tutti i metafisici i cui sistemi appartengono al tipo *realismo dialettico* — L'*anteriorità e posteriorità* indica i gradi successivi dello sviluppo logico, significando la derivazione dell' Idea *posteriore* dall' Idea *anteriore*. Ora, secondo Platone, l'*anteriore* è il generale, e il *posteriore* il particolare: l'Idea generica è *anteriore* alle Idee specifiche, e queste sono ad essa *posteriori*. Dunque, secondo lui, le Idee specifiche derivano logicamente dalla Idea generica; questa è il principio, e quelle le conseguenze; e lo sviluppo logico delle Idee è un progresso continuo dal generale al particolare, che va dal vertice della piramide ideale alla sua base, passando successivamente per tutti i gradi intermediari. Della dottrina dell' anteriorità e posteriorità delle Idee parleremo più lungamente nel § 22: ma qui era necessario di accennarla, mostrandola sotto il suo aspetto logico, mentre allora la considereremo sotto l'aspetto ontologico.

Prima di finire questo paragrafo, noteremo la stretta

Digitized by Google

affinità tra il sistema di Platone e quello di Taine, affinità tanto più colpente che questo filosofo, accettando l'interpretazione *trascendentalista* della teoria delle Idee, non era posto a un punto di vista da cui potesse comprendere il valore e il significato della dialettica platonica. Ricordiamo la gerarchia di necessità di cui parla il Taine, di cui la prima, creatrice universale, genera un gruppo di necessità subordinate, che alla loro volta producono ciascuna un nuovo gruppo, e così di seguito, sinchè appariscano i dettagli moltiplicati e i fatti particolari dell'osservazione sensibile. Ricordiamo pure che queste *necessità* non sono delle semplici proposizioni generali o dei concetti astratti, ma delle cose astratte e generali, in altre parole dei concetti realizzati come le Idee platoniche; che le necessità superiori sono le generalità più elevate, e le necessità inferiori ad esse subordinate le generalità meno elevate che esse contengono; e infine che questa produzione o generazione di necessità non è che la filiazione logica, per cui la conseguenza deriva dal principio. Del resto siccome la deduzione del Taine non è una divisione del genere nelle sue specie, come quella di Platone, ciò che vi ha di comune tra i due filosofi, oltre alla realizzazione dei concetti e agli altri caratteri del realismo dialettico (fra cui la sistematicità (1) e l'unità di principio) (2), si riduce a quest'idea assai naturale, che la deduzione, come filiazione logica dei concetti realizzati, è concepita sul tipo della deduzione ordinaria, cioè come una conclusione dal generale al particolare (3).

(1) V. § 12° n. 5°.

(2) V. § 12° n. 6.°

(3) Si potrebbe dunque dire che nel *realismo dialettico* i sistemi di Platone e di Taine rappresentano un genere distinto

Digitized by Google

§ 20. Come abbiamo spiegato nel paragrafo precedente, la dieresi platonica, considerata come metodo de-

---

caratterizzato da ciò, che i concetti obbiettivati formano una gerarchia di principii di una generalità crescente, in modo che la deduzione va sempre da un principio generale a un gruppo di principii più particolari compresi sotto di esso. Il carattere *specifico* del sistema platonico è che questa deduzione è al tempo stesso una classificazione, in altri termini, che i due processi logici della deduzione e della divisione formano per Platone una sola e stessa cosa, ch' egli chiama il *metodo dialettico*. Questa circostanza speciale del sistema di Platone tiene forse in gran parte allo stato delle conoscenze positive nella sua epoca. Delle due parti in cui si può dividere la scienza della natura, cioè la fisica *generale* e la fisica *particolare* o storia naturale, le prime acquisizioni scientifiche non potevano concernere quasi unicamente che la seconda: in tali condizioni del sapere positivo è ovvio di considerare come primitive e irriduttibili le uniformità speciali osservate nei domini particolari della natura ed elevarle a tipo di tutte le uniformità dei fenomeni, e i concetti particolari allo studio degli esseri viventi esercitavano facilmente un' influenza preponderante sulla concezione del mondo e dell' essere in generale. Di là quella filosofia che potrebbe chiamarsi *organicista* di cui, nella storia del pensiero greco, Platone ed Aristotile ci danno gli esempi più evidenti. La definizione d'Aristotile dell' essere naturale in generale « ciò che mosso continuamente da un principio interno perviene a un fine determinato » (*Phys.* l. II. VII. 10) è evidentemente foggiata sul tipo dell'essere vivente. Il concetto dell'essere in Platone ed Aristotile apparisce con questi caratteri: di essere governato da leggi proprie cioè speciali (ciò che spiega l' importanza, nella loro filosofia, *dell'essenza* e della definizione); di essere la causa spontanea dei proprii cangiamenti; e di tendere, in tutte le manifestazioni della sua attività, ad uno scopo interno. Sono i caratteri che, nella interpretazione primitiva dei fatti, dovevano essere attribuiti agli esseri viventi. Il mondo delle Idee è sovratutto per Platone

Digitized by Google

duttivo, è fondata su due principii: l'uno che le specie in cui un genere si divide sono tutte le sue specie pos-

---

la rappresentazione del mondo degli esseri viventi: l'universo sensibile è un animale che contiene tutti gli animali sensibili, e il suo archetipo è l'Idea dell'animale, contenente, come sue parti, tutte le Idee generiche e specifiche degli animali (V. *Tim.* 30 c — 31 b, e confr, 39 e, 41 b-c, 69 c, 92 c. Confr. pure Arist. *Met.* l. XIII. VIII. 18: Se i numeri ideali vanno sino a dieci, non ve ne saranno per tutte le Idee; le specie degli animali sono di più. — Per comprendere come Platone possa ridurre tutto il mondo delle Idee al complesso delle Idee degli animali, bisogna ricordare ch'egli riguarda come animali le piante, gli astri e il mondo stesso come un tutto. Tuttavia il pensiero di Platone non è che non vi hanno altre Idee che di animali, ma che il complesso delle Idee degli esser animati, dall' Idea universale di essere animato alle specie infime degli animali, contiene in sè tutto il mondo delle Idee, ogn' Idea che non sia Idea di essere animato, essendo quella di qualche parte o qualche attributo di essere animato). Del resto l'influenza dei concetti desunti dalla considerazione degli esseri organizzati sulle concezioni generali della filosofia platonica si rileva sovratutto nei tre punti seguenti: 1° I termini *ἰδέα*, *εἶδος* e sinonimi, come le parole italiane corrispondenti *specie*, *genere*, *tipo ecc.*, esprimono dei concetti che hanno avuto evidentemente la loro prima origine nella comparazione degli esseri organizzati, e richiamano sovratutto dei rapporti esistenti tra questi esseri. Queste parole s'incontrano ad ogni passo nelle opere di zoologia, di botanica e di scienze affini. La dottrina delle Idee ci mostra anche per un altro lato l'influenza della concezione che abbiamo chiamato *organicista*: è che essa vede nelle Idee le necessità primitive della natura, ciò che importa che i fenomeni di ciascun essere (come, almeno in apparenza, quelli degli esseri organizzati) si spiegano per la natura o l'essenza speciale di quest'essere, in altri termini che ogni cosa ha delle leggi speciali da cui sono regolati i suoi fenomeni. La riduzione dell'*essenza* alla *forma*, che si trova

Digitized by Google

sibili, in altri termini che la divisione esaurisce l'estensione logica del genere; e l'altro che, ponendo un con-

tanto in Platone quanto in Aristotile, è suggerita anch' essa dalla considerazione degli esseri organizzati, perchè in questi la forma è, come dice Cuvier (*Regno animale*, Introduzione, 8), più essenziale che la materia. Aggiungiamo in fine che le affinità di diversi gradi esistenti tra gli esseri viventi, tra quelli sovratutto tra cui non si ammette alcun legame genealogico, suggeriscono vagamente l' idea di qualche cosa d' identico e di esistente per se stesso, di una forma comune che s'imprime nei diversi esseri di uno stesso tipo. Così Agassiz dice: « Gl' individui sono solamente i sustrati di tutte queste categorie della struttura su cui si fonda il sistema naturale della zoologia » (*Della specie e della classificazione in zoologia*, c. I. I.) « Gl'individui non costituiscono la specie, la rappresentano (e così pure il genere, la famiglia, l' ordine, ecc. *Ibid.* c. II VI.) « Cuvier c'insegna che i sottoregni (*embranchements*) sono fondati sulla distinzione di piani di struttura diversi, *di forme o di modelli differenti, dentro cui gli animali sarebbero stati per così dire fusi* » (*Ibidem* c. II. I.) « A meno che le forze fisiche già in attività non abbiano immaginato questi piani, *e non li abbiano in seguito impressi nel mondo materiale come un modello nel quale la natura fonderebbe ormai costantemente tutti gli esseri*, non avrebbero potuto aver luogo queste relazioni generali tra gli animali. » (*Ibid.* c. I. VII. Confr. VI) Che si prendano queste metafore nel senso proprio, e si avrà il sistema delle Idee.

2.° Il metodo di Platone non è che il *metodo* dei naturalisti (la cui prima applicazione è stata alla natura vivente), al quale egli aggiunge l' apriorità e la necessità, in una parola la deduzione. La gerarchia delle Idee platoniche ci dà un'immagine aggrandita e, per dir così, condensata di questa gradazione moltiplicata di tipi di una generalità decrescente, di questa disposizione arborescente delle forme della natura, che è sì evidente sovratutto nella natura vivente. Senza dubbio i gradi della gerarchia, nel mondo ideale di Platone, sono assai più numerosi che

Digitized by Google

cetto generico, s' intende affermarlo in tutta la sua estensione logica. Il secondo di questi due principii sup-

le categorie, esprimenti i diversi gradi di affinità tra gli esseri viventi, ammesse dai naturalisti, anche moderni. Senza dubbio ancora, la più parte delle affinità su cui i gruppi sono fondati nelle classificazioni odierne dei naturalisti, non potevano nemmeno essere sospettate all'epoca di Platone. La classificazione degli animali di Linneo non comprende che quattro gradi (classi, ordini, generi e specie); Aristotile, che è riguardato come il fondatore delle grandi classificazioni (v. Cuvier *Storia delle scienze naturali* t. 1° pag. 146) non ammette che tre gradi: i generi sommi (μέγιστα: p. e. gli uccelli, i pesci, i serpenti, ecc.), i generi medi (μεγάλα) e le specie (V. *De animalibus Historiae* l. I. I — VI., l. IV. I. Ma oltre le identità di organizzazione su cui sono fondati questi gruppi, vi hanno per Aristotile delle analogie o anche identità parziali su cui possono fondarsi altri gruppi. Così i generi sommi che corrisponderebbero press' a poco alle odierne classi dei vertebrati, si riuniscono nella categoria generale di ἔναιμα, cioè provvisti di sangue, che corrisponderebbe al sottoregno dei vertebrati. Al di sopra di queste divisioni Aristotile ammette naturalmente quella di animale e quella superiore di essere vivente). Certamente Platone non era un naturalista; egli non era capace di distinguere, nei gruppi ch'egli formava, l'analogia più o meno reale dalla vera affinità. Ma appunto perciò doveva essere portato a moltiplicare indefinitamente i gradi di affinità tra gli esseri reali, per questa tendenza a trovare da per tutto un'idea generale, che costituisce secondo lui lo spirito fatto per la dialettica. L'importanza della natura vivente nella dieresi platonica risulta anche dalla critica di Aristotile, questo metodo, negli esempii ch' egli ne dà, applicandosi per il solito agli esseri animati (v. *Met.* l. VII. XII., *De part. animal.* l. I. c. II. e III., *Anal. Pr.* l. I. XXXI. *Anal. Post.* l. II. V., l. II. XII., ecc.) Si sa inoltre che il successore immediato di Platone, Speusippo, mostrò le affinità tra gli esseri reali cercandole specialmente tra gli esseri viventi (v. Mullach

Digitized by Google

pone il primo, e non implica che la determinazione di prendere i concetti in un senso particolare, difforme, a dir vero, da quello in cui generalmente vengono presi. Il primo è la condizione necessaria del secondo, ed implica una veduta particolare sulla natura reale delle cose. È esso dunque il tratto veramente caratteristico della dialettica platonica: noi dobbiamo stabilirlo d'una maniera più diretta, mostrando al tempo stesso il modo determinato in cui Platone ha cercato di applicarlo.

Perciò prima di tutto noi richiameremo l'attenzione del lettore sui caratteri particolari della dieresi platonica, di cui abbiamo parlato in fine del § 17, cioè che ogni divisione è una dicotomia, che ciascun membro di ogni dicotomia è definito per una differenza unica, e che le due differenze sono contrarie. Quale potrebbe essere lo scopo di queste condizioni a cui Platone si astringe costantemente nella pratica del suo metodo? Queste condizioni implicano una certa ipotesi sulla natura reale — e un'ipotesi evidentemente contraria ai fatti dell'osservazione —, perchè, ricordiamolo, il metodo di Platone è un *metodo naturale*, in cui ciascuna parte di ogni divi-

---

Fragm. phil graecor. vol. III. Fragm. Speusippi 209-225): ora evidentemente un'applicazione e una conferma, sul terreno dei fatti, dei principii della dialettica platonica.

3.° Infine il concetto teleologico, di cui Platone fa la forma generale di tutti gli esseri e la legge fondamentale della natura, ha la sua applicazione più plausibile, l'unica secondo alcuni filosofi, come Kant, nel mondo degli esseri viventi. In una nota del § 21 noi vedremo come certi sviluppi del concetto teleologico in alcuni naturalisti moderni possono gettare qualche luce sovra uno dei punti più importanti della dialettica platonica, cioè che le specie *reali* in cui un genere si divide, sono tutte le specie *possibili* di questo genere.

Digitized by Google

sione deve essere un *genere* (v. § 17), e la definizione di ciascuno di questi generi deve abbracciare la totalità dei suoi attributi primitivi (v. § 18). Qual è dunque, ci domandiamo, il motivo di quest' ipotesi? La risposta non è difficile: è che essa era la più propria a dare una forma determinata all'ideale di metodo che Platone si era proposto.

Il linguaggio ci offre numerosi esempi di coppie di contrari, in cui noi vediamo che il genere in cui essi sono contenuti, non solo non contiene di fatto che questi soli membri, ma che non può contenere che essi soli, l'esistenza di qualche altro essendo inconcepibile. Questi contrari si chiamano contrari senza *medio:* tali sono: uno, più; movimento, riposo; luce, oscurità; retto, curvo; salute, malattia; saggio, pazzo; scabro, liscio; ecc (1). Ai casi in cui dei nomi distinti sono impiegati per designare i contrari, dobbiamo aggiungere gli altri in cui l' uno dei nomi contrari si forma unendo all' altro un prefisso indicante la negazione: p. e. finito, infinito; normale, anormale; pari, dispari; conosciuto, sconosciuto; ecc. Al di fuori di questi casi noi troviamo raramente che i membri in cui si divide un concetto generico siano tutti i membri logicamente possibili: è un fatto dovuto in parte alla struttura del linguaggio, e in parte alla natura stessa delle cose, che noi ci limitiamo a segnalare senza cercare di spiegarlo. Per conseguenza Platone, in cerca di divisioni che esaurissero l'estensione logica dei generi divisi, eleva questi casi a tipo universale delle sue dieresi, l' esigenza del suo sistema, come di tutti i

(1) Cfr. Bain Log. l. 1, c. 1. n. 13-15. Vi hanno, secondo lui. nella lingua inglese parecchie centinaia di tali coppie di contrari, in cui per designare ciascuno dei due viene impiegato un nome distinto come negli esempi che abbiamo citati.

Digitized by Google

sistemi di *realismo dialettico*, essendo l'assoluta uniformità di metodo, perchè il metodo, in questi sistemi, non è un semplice processo subbiettivo, ma la legge delle cose stesse, cioè dei concetti realizzati. La divione platonica non è dunque semplicemente in due opposti, ma in due opposti fra cui non vi ha medio, cioè oltre ai quali un'altra specificazione del genere diviso, non solo non esiste di fatto, ma non può essere concepita. E infatti, nelle dieresi del Sofista e del Politico e negli esempi che dà Aristotile del metodo platonico, noi vediamo lo sforzo evidente di dividere in opposti di questa specie (1): perciò basta di dare uno sguardo alle tavole che si trovano nella nota finale del § 17. e all'esempio che abbiamo citato sulla fine dello stesso paragrafo. In certi casi Platone non riesce ad ottenere una tale opposizione, ma è impossibile che vi riesca in tutti i casi, il suo metodo non essendo che una semplice utopia, che non potremmo attenderci di vedere realizzata d'una maniera completa.

Che gli opposti in cui Platone divide siano, almeno a quanto egli pretende, degli opposti senza medio, è un fatto attestato espressamente nel luogo seguente di Aristotile: « Non è necessario che il definente e il dividente

(1) V. Sofista 219 a—236 e, 264 c e seg., Polit. 258 b—267 c. e Arist. *Anal. Pr.* I, XXXI, *Anal. Post.* II. V. II. XII (8-12). *De partib. Animal.* I. II e III, *Met.* VII. XII, ecc. Nel *Polit.* 279 c—283 a, in cui vi hanno le dieresi per trovare l'arte del tessere, questo sforzo è meno evidente. Ma queste dieresi non sono fatte secondo le regole: in molti casi infatti l'autore si limita a dividere in due specie, senza indicare le differenze per cui esse dovrebbero definirsi. Ora l'opposizione, e per conseguenza l'opposizione senza medio, non è, per Platone, immediatamente fra le specie stesse, ma fra le differenze che le definiscono.

Digitized by Google

conosca tutte le cose che esistono (1)... Se pone gli opposti e la differenza (2), e che tutto cade o nell' uno o nell'altro di questi opposti, e pone che la cosa cercata si trova nell' uno, e ciò conosca; niente importa che egli sappia o ignori le altre cose a cui le differenze possono attribuirsi. È manifesto infatti che se, procedendo così, perverrà alle specie in cui non vi ha più differenza, avrà la definizione dell'essenza della cosa. Che poi ogni cosa cada nella divisione, *se quelli sono degli opposti fra cui non vi ha medio*, non è semplicemente postulato (cioè ammesso senza prova benchè abbia bisogno di essere provato); poichè è necessario che tutto ciò che è contenuto nel genere, si trovi o nell'uno o nell'altro di questi opposti, se sono veramente la differenza di quel genere » (3).

Le parole *se sono degli opposti fra cui non vi ha medio* noi dobbiamo intenderle come se l' autore dicesse: s'è vero, come suppongono quelli che adoperano questo metodo, che sono degli opposti fra cui non vi ha medio.

---

(1) Come affermavano alcuni platonici: Speusippo, secondo i commentatori d' Aristotile (v. Mullach *Frag. phil. graec.* Speus. Fr. 204-206). Sulla spiegazione di Filopono di quest'opinione di Speusippo, cioè che egli cercava con quest' argomento di rigettare la divisione e la definizione. v. il Suppl. C. *Il pitag. nei discep. di Plat., Speus:* noi non possiamo vedervi, invece, come ivi spiegheremo, che un' espressione del principio platonico del legame intimo di tutte le conoscenze.

(2) La differenza non è naturalmente che uno di questi opposti. Aristotile si esprime così perchè egli vuole enunziare due condizioni, cioè che il dividente ponga due opposti come al solito, e che fra di essi si trovi una differenza per la definizione cercata.

(3) *Anal. Post.* II. XII. 13-15.

Digitized by Google

Infatti che cosa vuol provare Aristotile? che non è necessario che il dividente conosca tutte le cose che sono contenute nel genere diviso — se questo è il genere assolutamente primo, come richiederebbe un' applicazione rigorosa del metodo, tutte le cose in generale —. A questa proposizione può obbiettarsi che, se non si conoscono tutte le cose contenute nel genere, è senza prova che si ammette che esse cadano tutte nell'uno o nell'altro degli opposti in cui esso si divide. Aristotile risponde che, se si verifica la condizione della dieresi, voluta da quelli che impiegano questo metodo, cioè che gli opposti in cui il genere si divide siano degli opposti senza medio, non vi ha bisogno di prova per ammettere che tutto ciò che è contenuto nel genere deve cadere o nell'uno o nell'altro di questi opposti. E infatti per essere sicuri che una divisione è completa, noi non abbiamo bisogno di conoscere tutto ciò che è compreso nel genere, che quando essa esaurisce la estensione *reale* di questo genere, ma non la sua estensione *logica* — p. e. nella divisione dei vertebrati in mammiferi, uccelli, rettili e pesci. — Ma quando una divisione esaurisce, non solo l'estensione *reale*, ma anche l' estensione *logica* del genere — come in quella degli animali in vertebrati ed in vertebrati — noi possiamo ammettere senza prova che la divisione è completa, perchè è una verità evidente per se stessa.

La condizione della dieresi che essa deve dividere in opposti senza medio, ci fa anche comprendere l'importanza e il significato del principio platonico che *la stessa è la scienza dei contrari*, in altri termini che è impossibile di conoscere l' uno dei contrari, se non si conosce al tempo stesso anche l' altro (1). Questo principio era

(1) V. Fedone 97 d e Leggi 816 c.

Digitized by Google

ritenuto così importante per la dialettica platonica, che Aristotile le dà, insieme allo studio dei contrari in generale, come carattere distintivo tra questa dialettica e quella di Socrate (1). Evidentemente esso serviva a Platone per mostrare la necessità della diaeresi per la definizione. Infatti, secondo questo principio, la conoscenza di un'Idea implica quella dell'Idea contraria, che è l'altro membro della divisione, e conosciute queste due Idee, si conosce per ciò stesso l'Idea immediatamente superiore che le contiene ambedue, perchè non è che la parte comune delle loro definizioni; la conoscenza di quest'Idea implica pure, alla sua volta, quella dell'Idea contraria e dell'Idea superiore che le contiene ambedue, e così di seguito (2). Ora ciò che c'importa d'osservare è che questo principio, che la stessa è la conoscenza dei contrari, non è vero che se si tratta di contrari senza medio. In questo caso le due nozioni contrarie si suppongono reciprocamente, perchè ciascuna di esse è la negazione dell'altra, e ogni nozione suppone la nozione negativa corrispondente. Una nozione generale, infatti, non è che il significato d'un termine generale, e per conoscere con precisione il significato di un termine, bisogna

(1) *Met.* l. XIII. IV, 4. (dopo avere parlato della definizione socratica come antecedente della dottrina delle Idee): « Allora (all'epoca di Socrate) non vi era ancora la forza dialettica per poter considerare i contrari, anche a parte della definizione, e ricercare se la stessa è la loro scienza. Due sono le cose che si possono a buon dritto attribuire a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione dell'universale ».

(2) Per la dottrina che, per definire una cosa, bisogna anche definire la cosa contraria, cfr. il Bain che ha una dottrina analoga *Logica* l. 4, c. 1, n. 2 e 4.

Digitized by Google

sapere, non solo i casi in cui può essere applicato, ma anche quelli in cui non può essere applicato; ciò che è appunto avere la nozione negativa opposta a questo termine.

Il pernio su cui volge la nostra interpretazione della dialettica platonica (e potremmo anche dire del sistema intero delle Idee) è questo significato, che noi abbiamo spiegato, della divisione dicotomica. Alcuni interpreti, tirando una conseguenza legittima dalla maniera ordinaria di comprendere la dieresi, vedono nell'ammirazione di Platone per il metodo dialettico e quelli che sanno praticarlo, «una meraviglia quasi infantile»; indizio, essi aggiungono, di un pensiero giovane, che contempla per la prima volta il proprio mondo. Secondo noi invece, la dieresi platonica è l'attuazione, la più completa che fosse possibile, d'un ideale elevato, quantunque chimerico, della scienza e del metodo scientifico. Stabilito che, per la divisione in due contrari senza medio, tutte le specie in cui un genere si divide sono tutte le sue specie logicamente possibili, ne segue che ciascun genere può essere affermato, secondo Platone, in tutta la estensione di cui è logicamente suscettibile. Vi ha dunque, secondo lui, una gerarchia di proposizioni di meno in meno generali, di cui ciascuna stabilisce l'esistenza di un genere, affermandolo in tutta la sua estensiore logica — meno le ultime, che stabiliscono l'esistenza dei generi infimi, cioè delle specie nel senso più stretto, perchè queste, nel sistema delle Idee, non hanno un' estensione, nè logica nè reale (1) —. La prima stabilisce l'esistenza del genere su-

(1) Sono gl'individui (τὰ ἄτομα). Arist. *Met.* l. III. III. 9, *An. Post.* II. V. 4, *De part. anim.* l. I. III. ed. Didot. pag. 224, ecc. L'essere, in questo sistema, non è che l'essere necessario, cioè

Digitized by Google

premo, e può formularsi così: *tutto ciò che è bene, esiste* — *tutto ciò che è bene* vuol dire, come abbiamo spiegato, ogni bene possibile, ogni specificazione del concetto del bene che noi possiamo concepire—.A questa sono subordinate altre due proposizioni che stabiliscono l'esistenza dei due generi inferiori in cui il bene si divide; a ciascuna di queste altre due, che stabiliscono l'esistenza dei generi inferiori in cui si divide ciascuno di questi due generi, e così di seguito; ogni proposizione affermando, in una forma generale, che esiste tutto ciò che il nome del genere significa—tutto ciò che è animale, animale mortale, animale mortale provvisto di piedi, ecc. - e che le proposizioni susseguenti esprimono d'una maniera di più in più determinata e particolare. Ciascuna di queste proposizioni è la premessa, di cui le proposizioni subordinate sono le conseguenze: così, percorrendo, dalla sommità alla base, questa gerarchia di proposizioni, noi facciamo una deduzione continua, che non è che lo sviluppo graduale di ciò che è implicitamente contenuto nel primo principio, e che da questo andando di conseguenze in conseguenze sino alle conseguenze ultime, non fa che esprimere sotto forme sempre più larghe e più particolari ciò che esso enunzia già nella forma più compendiosa e più generale. Ogni proposizione corrisponde a un'Idea, e la gerarchia delle proposizioni alla gerarchia delle Idee, che la dieresi percorre dall'alto in basso, an-

---

l'Idea; il contingente, vale a dire ciò che noi chiamiamo l'individuale, non è un essere, cioè una realtà, ma un semplice fenomeno. Per conseguenza, l'Idea generica ha un'estensione, perchè contiene sotto di sè le Idee specifiche; ma queste non hanno estensione, perchè tra gli esseri reali sono i più particolari di tutti, che non possono contenere sotto di sè niente di più particolare.

Digitized by Google

dando dall'Idea del Bene a quelle delle specie infime, e la sinagoge dal basso in alto, dalle Idee delle specie infime a quella del Bene. Tutto ciò non è che un corollario della dottrina della divisione dicotomica, quale noi l'abbiamo interpretata. Ma poichè ad ogn' Idea di genere corrisponde per Platone una proposizione affermante la esistenza di questo genere in tutta la sua estensione logica — ciò che è la conseguenza immediata della divisione in due contrari senza medio, per mezzo della quale il nostro corollario è stato dedotto — dobbiamo noi ammettere che Platone, nell'atto stesso che pone un' Idea generica, intende affermarla in tutta la sua estensione logica? Ciò non segue, in verità, dalla divisione in contrari senza medio: ma come non ammetterlo, quando sappiamo che Platone dà la dieresi per una deduzione, e questa è la condizione necessaria perchè essa sia tale? Per vedere quanto vi ha di chimerico nel metodo platonico, e comprenderne al tempo stesso il valore e il significato, non dobbiamo dimenticare due punti d'un'importanza capitale, che abbiamo stabiliti nell'esposizione precedente. L'uno che questo metodo è un metodo *naturale*, che, nelle sue divisioni e suddivisioni, pretende di aggruppare gli esseri secondo le loro reali affinità; e l'altro che la definizione, che la dieresi dà di ciascun genere, per il genere superiore e l'una delle due differenze opposte per cui questo si divide, è una definizione *essenziale*, che deve esaurire la totalità dei caratteri *primitivi* del genere, cioè che non possono dedursi da altri caratteri. Non sarebbe impossibile di dividere tutti gli esseri in modo che ogni divisione e suddivisione consti di due soli membri, e che questi due membri siano definiti, come vuole Platone, da due contrari senza medio: ma alcune delle classi così ottenute non avrebbero per caratteri che degli attributi puramente negativi; la classificazione non sarebbe naturale; e la definizione di cia-

Digitized by Google

scun genere potrebbe bastare a distinguerlo da tutti gli altri generi reali, ma non ne determinerebbe la natura, in modo da poter convenire a questo solo genere, e non ad altri generi possibili, quantunque non reali, aventi una natura più o meno differente. Questa è la circostanza sovratutto importante per la dieresi platonica, che ogni definizione per essa ottenuta deve determinare con una precisione assoluta la natura del genere definito, in modo che se questa fosse minimamente differente, la definizione non potrebbe più convenirgli: senza di ciò la divisione non mostrerebbe questa coincidenza tra il reale e il possibile, che è la condizione precipua di questo metodo e la sua speciale caratteristica. Infatti supponiamo che le definizioni delle specie infime non avessero che la precisione sufficiente a distinguere ciascuna specie da tutte le altre specie reali: ciascuna di queste definizioni, quantunque tra le specie reali non si applicherebbe che ad una sola, sarebbe anche applicabile ad infinite altre specie possibili, che, pur avendo la stessa definizione, differirebbero da essa più o meno profondamente. P. e. l'*animale mortale bipede implume* — supposto che da questa definizione non potessero dedursi tutti gli altri attributi della specie umana, come sarebbe la esigenza del metodo platonico — quantunque tra tutti gli esseri reali non potrebbe designare che l'uomo solo, abbraccerebbe, nel tempo stesso che l'uomo, un'infinità di altri esseri possibili, aventi una forma, una struttura e altri caratteri fisici e psichici più o meno differenti da quelli dell' uomo. Ma in questo caso la dieresi non mostrerebbe che le specie esistenti dell'animale esistono necessariamente, e che esse sole possono esistere: essa non sarebbe dunque una ricostruzione a priori del mondo reale, perchè in una tale ricostruzione *necessario*, *reale* e *possibile* sono dei termini che hanno precisamente la stessa estensione. La condizione dunque perchè la dieresi

Digitized by Google

sia, come vuole Platone, una ricostruzione a priori del reale, è che le definizioni, per essa ottenute, esauriscano l' essenza, cioè la totalità degli attributi primitivi, dei generi definiti. Allora la dieresi mostrerebbe che le specie esistenti — che essa ha riprodotte tali quali esse esistono, e, per dir così, ricreate — esistono necessariamente, perchè contenute nell'Idea suprema, la cui esistenza (in tutta la sua estensione logica) è, come sappiamo (1), data a priori e, per conseguenza, necessaria; e che esse sole possono esistere, perchè esauriscono l'estensione logica dei generi immediatamente superiori, e questi quella dei generi ancora superiori, e così di seguito, in modo che l' Idea suprema, cioè il tipo universale e necessario di tutti gli esseri, si è realizzato in tutte le specificazioni di cui è logicamente suscettibile, e tutto ciò che è possibile è reale, come tutto ciò che è reale è necessario. È così che la dieresi è una dimostrazione, e che le verità empiriche (le *ipotesi*), ottenute nel processo ascensivo della dialettica, sono trasformate, nel processo discensivo, in verità razionali e necessarie.

La dialettica platonica — a parte le supposizioni relative al primo principio, per cui rimandiamo al § 21.° — è fondata dunque su tre presupposti: 1.° che ciascun genere possa dividersi per due contrari senza medio, senza violentare, con questa divisione, le affinità reali degli esseri che si tratta di classificare. 2.° che le definizioni formate per l'accumulazione progressiva delle differenze su cui si fondano le successive divisioni, esauriscano la totalità degli attributi primitivi dei generi definiti. 3.° che, nel passaggio continuo *da Idee a Idee per via d'Idee*, in cui consiste la dialettica, la posizione

(1) V. § 5° n. 6.°

Digitized by Google

di un' Idea generica implichi l'affermazione di quest'Idea in tutta la sua estensione logica. L' attuabilità del metodo platonico dipende dalla verità o erroneità dei due primi presupposti: il terzo, supposta la verità dei due primi, non trascinerebbe per se stesso alcuna impossibilità pratica nell' applicazione del metodo, ma presenta in compenso delle difficoltà d' indole teorica, che mettono in forse la legittimità logica del metodo stesso, considerato come un ideale e astrazion facendo dalla sua attuabilità. Platone ha il diritto di attribuire alle sue Idee un' estensione logica e, in generale, un' estensione qualsiasi? Evidentemente le esigenze della dialettica vengono in contraddizione con quelle della nostra facoltà rappresentativa, quando cerchiamo di concepire gli universali come delle realtà obbiettive e sussistenti per se stesse. Vi hanno certe condizioni della rappresentazione, da cui il metafisico non può esimersi, anche quando oltrepassa i limiti del rappresentabile: una di queste condizioni è l'individualità; tutto ciò che noi concepiamo, o crediamo semplicemente di concepire, se non è un essere individuale, non può essere che un aggregato di esseri individuali. Quando Platone divide, com'egli dice, *tutto* il bene, *tutto* l'animale, *tutto* l'animale mortale, ecc — vale a dire, come abbiamo spiegato, ogni bene possibile, ogni animale possibile, ogni animale mortale possibile —, egli pretende al tempo stesso che le sue divisioni non si riferiscono che alle Idee; ma è evidente ch' egli non potrà mai riuscire, io non dico a rappresentarsi, ma a immaginare di rappresentarsi, un essere obbiettivo corrispondente a *tutto il bene*, a *tutto l'animale*, a *tutto l'animale mortale*, com'egli immagina di rappresentarsi un essere obbiettivo corrispondente al *bene*, all'*animale*, all'*animale mortale* semplicemente. In altri termini, la sua Idea non può essere che un concetto obbiettivato, e non può, per conseguenza, consi-

Digitized by Google

derata per se stessa, cioè indipendentemente dalle Idee subordinate e dalle cose a cui si dice che si partecipa, avere un'estensione nè reale nè logica, perchè, come ammettono i concettualisti, la quantità in estensione è esteriore al concetto, e gli appartiene, non assolutamente come quella in comprensione, ma relativamente ai concetti subordinati e alle cose a cui esso si applica. Ciò è perchè un concetto, sia obbiettivato, sia come semplice rappresentazione supposta esistente nel nostro spirito, noi non potremmo immaginarlo che conformemente a questa condizione dell'immaginabile che è l' individualità, vale a dire come un *individuo astratto*, sussistente nella realtà o semplicemente rappresentato, come un tipo di tutti gl'individui di una classe, che ha tutti gli attributi identici in tutti questi individui, e nessuno di quelli particolari a certi individui determinati. Platone concepisce dunque l' Idea come un *individuo astratto*, presente al tempo stesso in tutti gl' individui concreti e particolari, e che uno in se stesso, sembra moltiplicarsi apparendo come altro nei diversi individui particolari in cui è presente: tutte le forme in cui egli esprime il rapporto fra le Idee e le cose, che l' Idea è l'uno nei molti (1), che è una e la stessa in tutti gli oggetti particolari (2), che è presente in ciascuno di questi oggetti (3), ecc., tendono a questo concetto, che è enunciato apertamente nel V della Repubblica, dove dice che «ciascuna delle Idee è una, ma pare molti, apparendo da per tutto per la loro comunione con le azioni e coi corpi

(1) V. Suppl. B p. 1.ª, V. 3º B.
(2) Ibid.
(3) Ibid. VI, A.
(4) 476 a.

Digitized by Google

e la reciproca fra di loro » (4). Ma se è così, vi ha contraddizione fra il concetto dell'Idea in se stessa e quello dell' Idea nella sua funzione nel processo dialettico. Di questa contraddizione potrebbe farsi un argomento contro la nostra interpretazione della dialettica platonica, obbiettandoci che la dieresi non può essere una deduzione, perchè manca una condizione indispensabile, cioè l'equivalenza fra la posizione dell' Idea generica e l'affermazione del genere corrispondente in tutta la sua estensione logica. Ma malgrado questa inevitabile incongruenza fra i due elementi del sistema, cioè le Idee e la dialettica, non si negherà che la deduzione di Platone (quale la nostra interpretazione gliel'attribuisce) somigli a una vera deduzione più che quella di Hegel. Essa si fonda, in ultima analisi, sopra un equivoco (prendendo per *generale* ciò che è semplicemento *astratto*), ma si tiene strettamente, facendo astrazione dalla pratica, ai principii della logica comune, e non è, come quella del filosofo tedesco, un rovesciamento aperto delle leggi fondamentali del ragionamento. Se con tutto ciò questi ha dato la sua dialettica per una dimostrazione, a più forte ragione ha potuto farlo Platone; e il confronto tra i due filosofi ci mostra un altro esempio di un fatto che si può più volte osservare nella storia del pensiero umano, cioè del carattere più semplice e più naturale delle concezioni del mondo antico, in comparazione di quelle del mondo moderno, più ricercate e più artificiali.

Noi termineremo questo paragrafo, mostrando che nella dieresi si verificano le condizioni generali del metodo dialettico, che abbiamo descritte nel § 12° (n. 2-6.)

1.° La dimostrazione dialettica differisce dalla dimostrazione matematica, in quanto questa, quantunque in definitiva si riferisca alle Idee, non volge immediatamente che sugli oggetti particolari e sensibili; quella, al contrario, volge, anche immediatamente, sulle sole

Digitized by Google

Idee (1). Con ciò Platone indica due differenze tra il metodo matematico e il metodo dialettico. L' una che, mentre le verità della matematica enunciano, almeno immediatamente, dei rapporti tra oggetti particolari, (p. e. d'eguaglianza, d' ineguaglianza, ecc.), le verità della dialettica non enunciano invece che i rapporti logici fra le generalità, che Platone sostantifica, chiamandole Idee. Questi sono: dei rapporti di contenenza (cioè che tale Idea generica contiene tali Idee specifiche), e di sequenza logica (cioè che l'Idea generica è il principio di cui le Idee specifiche sono le conseguenze): essi non possono correre fra gli oggetti particolari, ma solo tra le generalità, e non sono quindi suscettibili del doppio senso che Platone altribuisce alle verità matematiche, interpetrate, dal filosofo, come rapporti fra Idee (fra il quadrato in sé e la diagonale in sé), e dal volgare, come rapporti fra cose individuali (fra questo o quel quadrato e questa o quella diagonale). L' altra differenza tra il metodo matematico e il metodo dialettico è che, nella geometria, una proposizione non si dimostra immediatamente che della figura particolare che si è costruita, estendendo in seguito la stessa conclusione a tutte le altre figure che possono enunciarsi negli stessi termini. Ciò dà a questa scienza l'apparenza d'una scienza induttiva e sperimentale, mentre la dialettica, cioè la dieresi, deve essere un metodo deduttivo puro, che deve respingere ogni dato empirico, e non deve trarre il generale che da un' altra generalità superiore. In verità, Platone, nelle sue dieresi, non si conforma esattamente a questa condizione del suo metodo; stabilendo le sue classi, egli indica spesso alcuni casi, o anche la totalità dei casi, compresi in una classe. Ciò il più delle volte

(1) V. § 12 n. 3.

Digitized by Google

ha per iscopo di chiarire il concetto della classe (1); ma qualche volta lo scopo è evidentemente di giustificare una dieresi per un appello all' esperienza (2). Allora il processo puramente dialettico della dieresi, che trae il particolare dal generale, si complica col processo opposto, cioè con la sinagoge; e noi sappiamo del resto che, secondo Platone, il processo discensivo, cioè la dieresi, suppone, come suo antecedente, il processo ascensivo, cioè la sinagoge Ma ciò non toglie niente al carattere essenzialmente deduttivo e aprioristico del metodo platonico, perchè la filosofia apriorista, come abbiamo altre volte osservato, non pretende far senza dell' esperienza, ma trasformare i dati empirici in verità razionali.

2° La dialettica è un passaggio continuo, come dice Platone, da Idee a Idee per via di Idee (3) Ciò si verifica esattamente nella dieresi. Infatti il dividente non fa che porre, prima una classe generale, e poi successivamente le classi di meno in meno generali, in cui quella si divide e suddivide. Ciascuna di queste classi è un' Idea, perchè la dieresi, secondo Platone, si riferisce alle Idee (4); e il passaggio da classi in classi è una deduzione di Idee da Idee, perchè ponendo un' Idea, Platone intende affermarne l'esistenza, e l'esistenza delle Idee meno generali è una conseguenza dell' esistenza dell'Idea più generale che le contiene. La dialettica è pure presentata da Platone come una ricerca delle essenze, cioè delle definizioni, di tutte le cose (5): ma la definizione è l'espres-

(1) V. *Polit.* 259 d — 260 a, *Sof.* 220 b - c, 222 c, 226 c — 227 a. 235 d, 266 a - d, 267 a, ecc.

(2) V. *Polit.* 264 c-d e *Sof.* 223 e — 224 a e 267 b-c.

(3) V. § 5.° n. 4.°

(4) V. § 17. sul principio.

(5) V. § 12. n. 4° e § 19. verso il principio.

Digitized by Google

sione adequata dell' Idea, l' analisi del concetto di cui questa è l' obbiettivazione (1); sicchè la scoverta della definizione non è che la scoverta dell'Idea definita, la dieresi dando al tempo stesso le classi, cioè le loro Idee, e la totalità dei caratteri per cui si definiscono (2). La proposizione che la dialettica è un passaggio continuo da Idee a Idee per via d' Idee, stabilisce due caratteri del metodo dialettico. L'uno che le verità che il dialettico deduce le une dalle altre, non sono propriamente delle proposizioni, ma delle Idee — sono, se si vuole, delle proposizioni, ma di cui ciascuna non fa che porre un'Idea, affermarne l' esistenza —; e l'altro che in questo incatenamento deduttivo, che costituisce il processo discensivo della dialettica, tutti gli anelli sono delle Idee, in altri termini che da Idee a Idee la conseguenza è immediata, cioè si vede intuitivamente e non mediante un ragionamento. La dieresi — considerata come un ideale, e astrazion facendo dalla pratica — soddisfa anche alla seconda di queste due condizioni della dialettica: si vede intuitivamente e che data l'Idea generica sono date le Idee specifiche — perchè per ciò basta di vedere che queste date specie sono contenute in questo dato genere — e che non sono date che queste sole Idee specifiche — perchè la divisione in due contrari senza medio mostra immediatamente che questi esauriscono l'estensione logica del genere —. Nel metodo platonico è tanto importante di vedere che la posizione delle Idee specifiche segue dalla posizione dell'Idea generica, quanto di vedere che dalla posizione dell'Idea generica non segue che la posizione di queste sole Idee specifiche. Ciò è perchè, se vediamo in una dieresi che tutte le divisioni successive,

(1) V. § 18°.
(2) Confr. § 19. la nota in fine del n. 2°.

Digitized by Google

sino agli indivisibili, esauriscono l' estensione logica dei generi divisi, noi vediamo al tempo stesso che questi generi devono essere affermati in tutta la loro estensione logica, e che la dieresi è una deduzione e non una semplice classificazione.

3.° La deduzione dialettica deve conformarsi al tempo stesso a due condizioni: l'una la moltiplicità dei passaggi logici, e l'altra una legge comune a cui tutti questi passaggi si uniformano (1). Nella dieresi si verificano pienamente queste due condizioni del *realismo dialettico*: essa è una deduzione a gradi multipli, e in ciascuna deduzione particolare si realizza il tipo uniforme della divisione dicotomica. Questa, nel sistema platonico, è ciò che la tesi, antitesi e sintesi nel sistema hegeliano: valea dire l' uniformità di sequenza del mondo ideale, che, nelle sequenze logiche tra le Idee, è ciò che una legge di causazione nelle successioni tra i fenomeni.

4° Dalla condizione precedente dell'uniformità di sequenza nel mondo ideale segue un' altra condizione del *realismo dialettico*, cioè l'unità di principio (2). È ciò che si vede chiaramente nel sistema platonico, in cui, la legge delle Idee essendo che si dispongano secondo il tipo della divisione dicotomica, niente vi sarebbe di più incoerente che una moltiplicità d' Idee primitive, cioè che non potessero subordinarsi a un'Idea più generale. Qui cade a proposito di osservare che il legame fra tutte le verità di cui parla Platone (3), suppone secondo lui la loro derivazione comune da una verità più generale; in altri termini, che la deducibilità di tutte le Idee da

(1) V. § 12 n. 5°.
(2) V. § 12 n. 6°.
(3) V. § 10.

Digitized by Google

un'Idea unica suppone, per Platone, che questa sia (come lo esige la dieresi) l' Idea più generale, in cui tutte le altre siano contenute. Ciò vediamo nel luogo più volte citato dal Menone 81 d, secondo cui è per l' affinità di tutta la natura (cioè per la costituzione di tutti gli esseri secondo un tipo comune) che si può, ricordata una cosa, ritrovare da se stesso tutte le altre.

5° La condizione perchè la deduzione dialettica sia una dimostrazione, è che l' Idea primitiva sia stabilita a priori (1). La dialettica essendo la dieresi, quest'Idea primitiva, che è come l' assioma da cui parte la dimostrazione dialettica, deve essere l'Idea più generale, cioè quella del Bene. L'apriorità del primo principio è espressa chiaramente da Platone, quando dice che la dimostrazione dialettica non è fondata sovra ipotesi come la dimostrazione matematica, perchè la dialettica toglie alle ipotesi il loro carattere ipotetico, deducendole dal principio che non è un'ipotesi (ἀνυπόθετος) — *ipotesi*, come abbiamo spiegato, è per Platone un dato empirico, sinchè non è stato dimostrato (2) —Questo principio ἀνυπόθετος, cioè certo a priori e non dato semplicemente dall'esperienza, è il punto di partenza della dieresi, cioè l' Idea del Bene. La proposizione che quest' Idea dà l'evidenza a tutte le altre (3) implica infatti ch' essa è evidente immediatamente — perchè senza di ciò come potrebbe rendere evidenti le Idee che se ne deducono? —; e del resto quest' evidenza immediata è indicata da Platone

(1) V. § 12 n. 2° e 6°.

(2) V. *Rep.* 510 b—511 e 533 b-d (luoghi riportati al § 12), e confr. § 12 n. 2.

(3) V. *Rep.* 507 c — 509 b, 577 b-c e 540 a, e confr. § 13 n. 1 e 2.

Digitized by Google

anche esplicitamente, quando chiama il Bene « il più chiaro dell'essere » (1).

La filosofia *progressiva*, che va dal primo principio alle sue conseguenze, suppone, come antecedente, la filosofia *regressiva*, che va dalle conseguenze al primo principio; perchè è una legge del nostro spirito, che nessun filosofo apriorista ha ignorato, che la nostra conoscenza cominci dall'esperienza (2). Le *ipotesi* devono essere ricondotte al principio gradualmente, cioè deducendo un'ipotesi da un'altra ipotesi superiore, e così di seguito, sinchè si giunga al principio che non è una ipotesi (3). Questo è il processo ascensivo della dialettica (filosofia regressiva): il processo discensivo (filosofia progressiva) percorre gli stessi gradi in senso inverso (4), ritrovando sui suoi passi le ipotesi precedenti, ma trasformate in verità razionali e necessarie. La corrispondenza di questi due processi con la sinagoge e la dieresi è una delle prove più evidenti della nostra interpretazione della dialettica platonica.

I caratteri del metodo platonico che abbiamo per la seconda volta enumerati, sono dei caratteri generali del *realismo dialettico*: essi derivano, come vedremo in seguito, dallo scopo stesso di questa metafisica, cioè di realizzare, per l'obbiettivazione dei concetti, l'idea di causa efficiente, trasformando in una connessione ontologica la connessione logica introdotta fra questi concetti.

§ 21. Oltre il metodo *diretto*, di cui abbiamo parlato sin qui, vi ha nella dialettica platonica un metodo *in-*

(1) *Rep.* 518 c.
(2) V. § 12 n. 2.
(3) V. *Fedone* 101 d-e e *Rep.* 511 b.
(4) V. *Rep.* 511 b.

Digitized by Google

diretto, di cui parleremo in questo paragrafo. Questo secondo metodo, che è un complemento indispensabile del primo, è indicato ed esemplificato nel Parmenide.

Esso consiste a sviluppare le conseguenze contradittorie implicate in un'ipotesi data, e Parmenide (che dà il nome al dialogo, e ne è il protagonista) lo applica alle due ipotesi opposte che si possono fare sull'uno, cioè che esiste e che non esiste. Prima Zenone ha letto un suo scritto in cui confuta l' opinione comune che vi hanno molti esseri, dimostrando che da quest'ipotesi ne seguirebbe necessariamente una cosa impossibile, cioè che i molti esseri avrebbero al tempo stesso degli attributi contradittori (1). Parmenide raccomanda, come un mezzo indispensabile alla scoverta della verità (2), di esercitarsi nel metodo praticato da Zenone, ma apportandovi due modificazioni: l'una di applicarlo, non agli oggetti sensibili, ma alle Idee (3). (Platone suppone in questo dialogo, come fa anche del resto implicitamente nel Sofista e nel Politico, che Parmenide e gli Eleati in generale ammettono il sistema delle Idee); e l'altra di esaminare non solo le conseguenze che derivano dall'ipotesi che una cosa (o a dir meglio, un'Idea) esista, ma anche quelle che derivano dall'ipotesi che essa non esista (4). « Per esempio, se vuoi prendere l'ipotesi che ha fatto Zenone, se la pluralità esiste, bisognerà esaminare ciò che avverrà alla pluralità per se stessa e nel suo rapporto con l'unità, e ciò che avverrà all' unità per se stessa e nel suo rapporto con la pluralità; e ancora bisognerà di

(1) V. 127 c — 128 d.
(2) V. 135 d, 136 c, 136 e.
(3) V. 135 e.
(4) V. 136 a.

Digitized by Google

nuovo esaminare, se la pluralità non esiste, ciò che avverrà e all' unità e alla pluralità tanto per se stesse quanto nel loro rapporto reciproco. Così pure, se si suppone che la somiglianza sia o non sia, bisognerà vedere ciò che avverrà tanto nell'una quanto nell'altra ipotesi, e a ciò che si è supposto, e alle altre cose, sì considerati per se stessi che nei loro rapporti reciproci. E lo stesso si dica della dissomiglianza, del moto e dello stato, della generazione e della corruzione, dell'essere stesso e del non essere. E in una parola, che che tu supponga, sia esistente sia non esistente sia avente qualsiasi altro attributo, bisognerà esaminare ciò che gli avverrà e per se stesso e relativamente a ciascuna delle altre cose che sceglierai, e a molte e a tutte egualmente; e poi ancora ciò che avverrà alle altre cose, e per se stesse e relativamente a quella che avrai presa, tanto nell'ipotesi che esista quanto in quella che non esista, se vuoi, perfettamente esercitato, penetrare a fondo la verità » (1). Per far comprendere meglio questo metodo, cedendo alle preghiere di Socrate e degli altri astanti, Parmenide ne dà un esempio (2) applicandolo all'Idea dell'unità. Egli suppune dunque prima che l'uno esista, e poi che esso non esista; e deduce egualmente, tanto dall'una quanto dall' altra ipotesi, che l' uno e le altre cose, sì considerati in se stessi che nei loro rapporti reciproci, hanno al tempo stesso degli attributi contrari e non hanno nessuno di questi attributi (3). Le deduzioni di Parmenide non sono che dei sofismi sottili, il più spesso nemmeno spe-

(1) 136 a-c.
(2) 136 c—137 b.
(1) 137 c e sgg. sino alla fine.

Digitized by Google

ciosi: la seconda ipotesi non è trattata meglio della prima; la deduzione nell'una è altrettanto sofistica che nell'altra (1).

La più parte degli interpreti hanno torturato il Parmenide per cercarvi un risultato dogmatico e positivo, credendo che bisogni vedervi qualche cosa di più di ciò per cui lo dà lo stesso Platone, cioè di un semplice esercizio dialettico (2). Noi non dobbiamo tener conto delle interpretazioni arbitrarie che pretendono di scoprirvi un senso riposto difforme dal suo significato letterale, quali sono quelle dei neoplatonici, di Hegel e degli hegeliani, del Fouillèe, e in una parola di tutti gli autori che hanno interpretato Platone col proposito di trovarvi delle *profonde verità*, cioè, nella migliore ipotesi, le loro proprie dottrine filosofiche. Faremo solamente un' osservazione sull' interpretazione di Hegel, che vede nella dialettica del Parmenide la dottrina dell'identità dei contrari. Hegel ha compreso la profonda affinità tra il suo proprio sistema e quello di Platone: sono infatti due esemplari d'uno stesso tipo, quella metafisica che noi chiamiamo *realismo dialettico*. Ma questo tipo nei due sistemi si realizza di maniere differenti, che Hegel ha il torto di voler identificare. L' idea generale della dialettica, comune tanto a Platone quanto ad Hegel, è quella di un metodo a priori, in cui i concetti obbiettivati si deducono gli uni dagli altri, in modo che questo processo logico di deduzione sia al tempo stesso uno sviluppo ontologico, una filiazione di questi concetti obbiettivati. Ma

(1) V. per esempio 144 e — 145 b, 145 b-e. 145 e — 146 a, 146 b — 147 b, 148 a-b, 148 d — 149 d, 149 d — 151 b (nella 1ª ipotesi). e 161 d, 161 e 162 b, 162 b-c. 162 e. 164 c (nella 2ª ipotesi).

(2) V. 135 c-d, 136 a. c, e, 137 b.

Digitized by Google

quest'idea generale nei due sistemi si realizza di maniere differenti. Il principio dell' identità dei contrari nel sistema hegeliano è legato alla forma speciale del suo metodo di dedurre i concetti, che consiste a passare da un concetto al suo opposto e poi a un terzo che li concilii. Ma questo principio non potrebbe avere alcuna funzione nella dialettica platonica, perchè questa deduce i concetti passando dal generale ai particolari subordinati. Un metodo come quello praticato nel Parmenide, cioè che consiste a dimostrare la coesistenza dei contrari in uno stesso soggetto, non può comprendersi altrimenti che come metodo confutativo. E d'altronde Parmenide dice espressamente che questo metodo non è che quello che è stato praticato da Zenone (135 d). ora lo scopo di Zenone è stato di dimostrare che è impossibile che vi siano molti esseri, perchè è impossibile ch'essi abbiano degli attributi contrari. Più speciose, per conseguenza, che le interpretazioni precedentemente indicate, sono quelle del Zeller, del Tocco e di altri critici, che vedono nella 2. parte del Parmenide (1) una riduzione all'assurdo delle due tesi opposte sull'uno, per istabilirne indirettamente una terza, che Platone non enuncierebbe esplicita-

(1) La parte dialettica del Parmenide, cioè quella che deduce le conseguenze contraddittorie derivanti dalle due ipotesi sull'uno, è preceduta da una prima parte che contiene delle obbiezioni contro la teoria delle Idee. I critici di cui parliamo ammettono che ciò che forma il legame tra le due parti del dialogo, è che il risultato indiretto della 2. parte, cioè della dialettica, è una nuova concezione delle Idee, che evita le obbiezioni della 1. parte, modificando il rapporto fra le Idee e le cose. Questo concetto non ha più alcun fondamento nella nostra interpretazione delle Idee (che dimostriamo largamente nel Supplem. B), perchè esso suppone l' interpretazione *trascendentalista*.

Digitized by Google

mente, ma che lascerebbe nondimeno intravedere. L'idea in cui s'impernia quest' altro modo d'interpretare il Parmenide, consiste in sostanza a considerare la prima ipotesi esaminata dal filosofo eleate — se l'uno è — come l'equivalente della tesi stessa della filosofia eleatica, cioè che tutto è uno (1), o che l'uno solo esiste con l'esclusione del molti (2). Ma il concetto primitivo da cui esso muove, cioè che la parte dialettica del Parmenide è la confutazione di certe tesi per istabilirne indirettamente qualche altra, potrebbe anche dar luogo ad un' altra interpretazione, che indicheremo quantunque non sia stata proposta da alcuno, perchè, fra tutte le interpretazioni di questo genere, sarebbe la meno apertamente contraria al significato evidente delle due ipotesi esaminate da Parmenide. Essa consisterebbe ad ammettere che se l'analisi della prima posizione: *l'uno è*, arriva a delle conseguenze contraddittorie, ciò è, secondo Platone, perchè il contenuto del concetto dell'uno è stato inesattamente determinato, e che così tutta la parte dialettica del Parmenide avrebbe per risultato indiretto una determinazione più esatta di questo contenuto. Ma contro tutte in generale le interpretazioni che vedono nella 2. parte del Parmenide una dimostrazione *ex absurdis* di una tesi qualsiasi, sta il fatto incontestabile che le due ipotesi opposte esaminate dal filosofo eleate, *se l'uno esiste* e *se l'uno non esiste*, sono due proposizioni rigorosamente contraddittorie, che non lasciano alcuna possibilità ad una terza proposizione intermedia. E infatti Parmenide ha detto che l'esercizio dialettico ch' egli propone a Socrate, consiste ad esaminare, dopo le conseguenze dell' esistenza di

(1) V. Zeller *Filos. dei Greci*. v. 2. pag. 565, 3. ediz.
(2) V. Tocco *Ricerche platoniche*, pag. 112 e 169).

Digitized by Google

ciascun concetto (l' Uno, il Molti, la Somiglianza, la Dissomiglianza, ecc.) quelle ancora della non esistenza dello stesso concetto. Conformemente a questo principio, egli esamina prima ciò che accadrà se l' Uno esiste, e poi ancora ciò che accadrà se *lo stesso* Uno non esiste. L' Uno non vuol dire l' Uno eleatico o Dio o le Idee in generale o qualsiasi altro concetto simile, platonico o non platonico, che gl'interpreti hanno immaginato o potrebbero immaginare. L'Uno vuol dire semplicemente l'Idea dell'unità, ciò che i concettualisti chiamano il concetto dell' unità, realizzato, in altri termini quest'attributo, che noi intendiamo indicare chiamando una cosa *una*, obbiettivato e considerato come un'entità unica esistente per se stessa (αὐτὸ καθ' αὐτό) (1).

(1) E infatti Parmenide ha detto che il metodo, che poi applica all'uno, deve applicarsi alle Idee (135 e, l. c.). Conformemente al principio che ha stabilito, quantunque dica che comincerà per la sua propria ipotesi (137 b), quest'uno della cui esistenza o non esistenza esamina le conseguenze, non è l' uno eleatico, che è un'unità concreta (cioè un essere concreto che ha per attributo l' unità), ma l'unità astratta, l' attributo stesso separato dagli oggetti concreti a cui appartiene, in una parola l'Idea dell' uno. Così l' uno di cui è quistione è chiamato εἶδος (158 c) e αὐτὸ τὸ ἕν (137 b, 153 c-e, 158 a, ecc.), espressioni che, come si sa, designano le Idee. Così ancora dal concetto di quest'uno si escludono tutte le note che non entrano nel puro concetto dell'unità, separando questo concetto da tutti gli altri concetti distinti, p. e. l' essere, l'identità, la diversità (v. 139 c — 140 a, 142 b-c, 143 a-b, ecc.); e da una moltitudine di luoghi (139 d, 144 c-e, 147 a, 149 c-d, 157 c — 158 d, 159 d — 160 b, 164 d-e, 165 b-c, 165 e — 166 b, ecc.) si vede evidentemente che l'uno di cui si tratta non è che l' entità che è presente in tutti gli oggetti a cui applichiamo il nome *uno*, o in altri termini, alla quale questi oggetti partecipano. Non è quistione in sostanza che dell' unità matematica, vale a dire quella per la cui ripetizione

Digitized by Google

Questo è il punto che bisogna anzitutto fissare, se vogliamo realmente interpretare il Parmenide e non fare

---

si forma il numero (v. 147 a, 149 c-d, 153 a, 153 d-e, 159 d — 160 b. 164 d-e ecc.), considerata naturalmente, non come una semplice astrazione, ma come un' astrazione realizzata. Alcuni critici, dall'analogia d'un luogo del Sofista (244 e — 245 a) contro l'uno eleatico — in cui si dice che se questo fosse veramente uno, non dovrebbe avere nè parti nè figura — col cominciamento della 1ª ipotesi del Parmenide (137 c e) — in cui le stesse determinazioni si escludono dall'uno di cui si tratta in questo dialogo —. hanno concluso che la 1. parte della I. parte di quest' ipotesi è una confutazione dell' uno eleatico. Ma è evidente che in tutto il dialogo è quistione di uno stesso uno: come in una parte si parlerebbe dell'uno eleatico, se in tutto il resto si parla dell'Idea dell' uno? Non è sorprendente d'altronde che Platone nel Sofista deduca dall'uno eleatico la stessa conseguenza che nel Parmenide deduce dall' Idea dell' uno, perchè la deduzione nel primo dei due dialoghi è fondata sulla identificazione arbitraria dell'uno eleatico a una pura astrazione, a ciò che Platone chiama l'uno *stesso*, in altri termini all'Idea dell'uno (vi si dice in sostanza che se l'uno è di figura sferica, come vuole Parmenide, esso ha delle parti e quindi non può essere veramente uno, perchè ciò che è veramente uno, cioè l' uno *stesso* — τὸ ἕν αὐτό — non può avere delle parti).

Ma come può dire Parmenide, mentre si tratterà dell' Idea dell'uno, che comincerà dalla sua propria ipotesi, cioè dall'uno eleatico? Ciò dipende forse da qualche cosa di più che l'affinità dei due concetti e l'identità della forma verbale con cui si esprimono (l' *uno*). Platone attribuisce a Parmenide e agli Eleati in generale la teoria delle Idee — ciò che secondo me non è una semplice finzione drammatica (v. *Suppl.* C *Il pitagor. nel Timeo e nel Filebo)*—:egli deve dunque, tra le dottrine conosciute degli Eleati, cercarne qualcuna che si presti a questa interpretazione arbitraria della loro filosofia. Il loro Uno e il loro Ente, sia perchè designati con dei nomi che sembrano sostantificare degli

Digitized by Google

una costruzione arbitraria. Le due ipotesi esaminate nella 2ª parte del dialogo non sono nè più nè meno che queste: quest'entità che corrisponde al termine *uno* esiste; quest'entità non esiste. Parmenide non dice: quali conseguenze si avranno se ammettiamo che quest'uno è tutto, o che esso solo esiste, e non i molti? (1) Egli non determina nemmeno il concetto dell'uno d'una maniera particolare per poi esaminare le conseguenze che derivano da questa determinazione: l'uno non è preso che nel significato ordinario di questo termine, a cui non bisogna che aggiungere, conformemente ai principii del sistema platonico, le condizioni generali dell'obbiettivazione dei concetti. Non vi ha oltre di ciò, nelle due ipotesi esaminate, alcun presupposto, nè espresso nè sottinteso. Le conseguenze che se ne svolgono, nascono semplicemente dalle supposizioni che l'unità abbia o non abbia una realtà obbiettiva (nel senso che queste parole hanno nel sistema delle Idee): esse ne nascono per via di ragionamenti certamente capziosi, ma sufficientemente intelligibili per se stessi, e senza sottintendere qualche altra supposizione (p. e. che l'uno è tutto, o che esso

---

attributi, sia perchè immutabili e ultrafenomenali (quantunque immanenti) come le Idee platoniche, diventano, nell'interpretazione di Platone, l'Idea dell'uno e dell'ente. Su questo concetto si troveranno più sviluppi nel Suppl. C. *Pitag. nel Tim. e nel Fil.*: qui noteremo che il processo è al fondo lo stesso che quello che abbiamo osservato nella confutazione della dottrina eleatica nel luogo citato del Sofista.

(1) Come può l'ipotesi che l'uno è equivalere, come dice il Zeller, a quella che tutto è uno, o, come dice il Tocco, che l'uno soltanto è, quando Parmenide esamina lungamente ciò che avviene all'uno nei suoi rapporti con le altre cose e ciò che avviene alle altre cose in se stesse e nei loro rapporti con l'uno?

Digitized by Google

solo esiste con l'esclusione dei molti, o che il concetto dell'unità si deve determinare d'una maniera piuttosto che d'un'altra) (1). Se la dialettica del Parmenide mi-

(1) In verità una parte delle argomentazioni del Parmenide suppongono una certa determinazione del concetto dell'uno, che non entra nel significato comune di questo termine: è che, conformemente alla sua abitudine di elevare le Idee all'assoluto (v. Suppl. B. parte 2ª, nº III), Platone intende per *uno* un'unità assoluta, pura, senz'alcuna mescolanza di pluralità (v. la 1ª parte della 1ª parte della 1ª ipotesi—137 c.—142 a — e, nella 2ª parte della stessa ipotesi, 157 c e 159 c); mentre gli oggetti a cui attribuiamo l'unità sono generalmente delle unità che contengono una pluralità. È la prova migliore che può invocare in suo appoggio l'opinione secondo cui lo scopo della parte dialettica del Parmenide è di conciliare l'unità con la moltiplicità (e specialmente l'interpretazione che abbiamo supposto, secondo cui questa parte del dialogo avrebbe per risultato indiretto una determinazione più esatta del concetto dell'unità). Ma questa determinazione dell'uno come esclusivo di qualsiasi moltiplicità non è supposta che da una parte solamente delle deduzioni della 1ª ipotesi: la più parte sono indipendenti da questa supposizione; basterà di citare quelle che abbiamo già citato nella nota 8 del paragrafo (da 144 e a 151 b). Da un altro canto essa è abituale a Platone, e si trova, non solo nella Repubblica (524 e—525 a, 525 e—526 a), ma anche nel Sofista (245 a), che è posteriore al Parmenide perchè vi allude (ciò che basterebbe ad escludere che questo dialogo abbia per iscopo di combatterla, per sostituirglicne un'altra). Del resto questa determinazione del concetto dell'unità non è, come abbiamo notato, che un caso di un processo generale che Platone applica a tutta una classe d'Idee—p. e. oltre l'uno, all'uguale, al retto, al giusto, ecc.—; processo che si può osservare in tutti gli scritti platonici, fra cui lo stesso Parmenide, e che è supposto nella polemica d'Aristotile, il quale, come si sa, espone e critica il sistema delle Idee nella sua forma definitiva (v. Suppl. B. parte 2ª, n. III).

Digitized by Google

rasse a un risultato, questo non potrebbe essere dunque che negativo: quando la tesi e l'antitesi formano un'alternativa completa, e si dimostrano non pertanto egualmente assurde, l'unica conseguenza che se ne possa tirare è che la conoscenza è impossibile e che la ragione s'inviluppa in contraddizioni insolubili. Sarebbe inutile, da altra parte, dimostrare che questa non può essere l'opinione di Platone. Noi dobbiamo aggiungere, contro ogni interpretazione che attribuisce alla parte dialettica del Parmenide l'intenzione di giungere a un risultato qualsiasi, positivo o negativo, che la più parte delle argomentazioni sono dei sofismi così evidenti, che è impossibile di ammettere che Platone se ne sia servito sul serio per dimostrare una tesi qualunque. Ed è notevole che, come abbiamo osservato, le deduzioni della 2ª ipotesi (se l'uno non esiste) non sono meno sofistiche che quelle della 1ª. L'unico mezzo che ci resterebbe per ammettere che la dialettica del Parmenide mira a un risultato positivo, sarebbe di supporre che Platone non fa sul serio che le deduzioni di una sola ipotesi. Delle due ipotesi egli deve ammetterne una, e noi sappiamo qual è; ma dalla 2ª parte del Parmenide sarebbe impossibile di deciderlo.

Ma da questo fatto incontestabile, che la 2ª parte del Parmenide è un semplice esercizio dialettico, che non può condurre, nè direttamente, nè indirettamente, a stabilire una tesi qualsiasi, se ne deve concludere, come fanno il Grote ed altri interpreti, che l'autore non ha alcun proposito dogmatico? Questa interpretazione, che sopprime interamente il valore filosofico del dialogo, è pertanto la più ovvia nella maniera ordinaria di intendere la dialettica platonica. Il proposito dogmatico, o in altri termini, il valore filosofico della dialettica del Parmenide, non si comprende che mettendola in rapporto con la dialettica propriamente detta, cioè con la dieresi.

Digitized by Google

Esso deve cercarsi, non nei risultati a cui quel metodo conduce, ma nei presupposti che esso implica, i quali sono quegli stessi che presuppone la dieresi. La dialettica platonica è fondata su tre principii: 1.° Che l' esistenza dell' Idea del Bene può stabilirsi a priori, ed è per conseguenza una verità necessaria (1). 2.° Che data l'Idea del Bene, sono date necessariamente tutte le specificazioni possibili di quest'Idea *(possibili* vuol dire che non racchiudono una impossibilità logica) (2) Ciò, posto che l'esistenza dell' Idea del Bene è una verità a priori e per conseguenza necessaria, implica che anche l' esistenza di ciascuna delle specificazioni possibili di quest'Idea è una verità ugualmente a priori e per conseguenza necessaria 3.° Che l' Idea del Bene è l' Idea di tutte le Idee, il tipo comune di tutti gli esseri; in altri termini che tutto ciò che esiste, ogni Idea, ogni forma dell'esistenza, è una forma determinata o, come abbiamo detto, una specificazione dell' Idea del Bene (3). Anche questo terzo principio è una verità a priori e necessaria: infatti esso è uno dei punti fondamentali della dialettica, cioè della scienza quale la concepisce Platone, e, secondo lui, ogni verità scientifica deve essere a priori e necessaria (4). Segue dai tre principii riuniti che, secondo Platone, tutto ciò che esiste è necessario che esista, e

(1) § 12 n. 2 e 6. § 13 n. 1, § 20 n. 5.

(2) V. § 13, 16. 19 e 20.

(3) V. § 16 e 17.

(3) V. § 8-13 — La necessità e apriorità della proposizione che tutto ciò che è è bene, risulta del resto dalla riduzione dell' Idea del Bene a quella dell' Essere. Per questa riduzione infatti le divisioni dell' Essere saranno la stessa cosa che quelle del Bene, e quindi tutte le forme possibili (cioè concepibili) dell'essere la stessa cosa che tutte quelle del bene.

Digitized by Google

sarebbe logicamente impossibile che non esistesse; e viceversa che tutto ciò che non esiste è necessario che non esista e sarebbe logicamente impossibile che esistesse. *Tutto ciò che esiste, tutto ciò che non esiste* non significa ogni essere particolare, ma ogni forma generale dell' esistenza, ogn'Idea, che esiste o che non esiste. Nel generale dunque, secondo Platone, tutto ciò che è reale è necessario, e tutto ciò che non è reale è logicamente impossibile, e per conseguenza questi tre termini, *possibile*, *reale* e *necessario*, sono, come abbiamo detto altra volta, perfettamente coestensivi. Ciò è vero tanto del sistema di Platone quanto di ogni altra forma di realismo dialettico, anzi, in generale, di ogni filosofia che eleva il metodo a priori a metodo scientifico universale. Questi presupposti della dieresi platonica, che ciò che è reale è necessario, e ciò che non è reale è logicamente impossibile, sono quegli stessi che presuppone il metodo del Parmenide. Questo metodo consiste infatti a sviluppare le contraddizioni che derivano dall'ipotesi dell'esistenza o da quella della non esistenza. Ma se dall' ipotesi dell'esistenza di una cosa derivano delle conseguenze contraddittorie, che altro può ciò provare se non che è impossibile che questa cosa esista? E se le conseguenze contraddittorie derivano invece dall' ipotesi della sua non esistenza, che altro si dimostra con ciò se non che è necessario che la cosa esista? Il metodo del Parmenide implica dunque questi presupposti: che l'esistenza d'un'Idea che esiste può dimostrarsi facendo vedere che dall'ipotesi della sua non esistenza risultano nelle conseguenze contraddittorie; e che, viceversa, la non esistenza d'un'Idea che non esiste può dimostrarsi facendo vedere che le conseguenze contraddittorie risultano dall'ipotesi della sua esistenza. Per noi l'esistenza o la non esistenza delle specie o forme generali degli oggetti, altrettanto che degli stessi oggetti particolari, sono cose

Digitized by Google

di fatto, che non possono stabilirsi che con prove di fatto: per Platone sono delle verità necessarie ed a priori, che possono dimostrarsi per le conseguenze contraddittorie che derivano dalle ipotesi contrarie. Bisogna distinguere il metodo effettivamente seguito nel Parmenide e quello che deve seguirsi e di cui il primo non dà che un esempio per farlo comprendere. Il metodo effettivamente seguìto, cioè l' esercizio dialettico sull' uno, è, come lo chiama Platone, un giuoco che somiglia a una cosa seria (*πραγματειώδης παιδιά*, 137 b). Nel giuoco le conseguenze contraddittorie si deducono tanto dall' una quanto dall' altra delle due ipotesi contrarie, e la deduzione non può essere, anche per Plalone, che un tessuto di sofismi. La cosa seria è il metodo *indiretto* per dimostrare o rigettare le Idee: esso deve essere una vera dimostrazione, e le conseguenze contraddittorie non può dedurle che da una sola ipotesi, da quella della non esistenza se l'Idea deve ammettersi, da quella dell' esistenza se deve rigettarsi. Se i due processi (il *giuoco* e la *cosa seria)* differiscono, è perchè Platone non vuol dare un'applicazione reale del suo metodo, ma un semplice esempio che ne faccia comprendere il meccanismo. La 1ª parte dell'esercizio dialettico sull'uno è un esempio—forse sarebbe meglio dire: un'immagine—del metodo indiretto per dimostrare l'esistenza delle Idee che esistono; la 1ª parte un esempio dello stesso metodo per dimostrare la non esistenza di quelle che non esistono. I due esempi sarebbero più chiari, se volgessero su due Idee distinte: volgono su una sola e stessa Idea per escludere la possibilità di un risultato, e mostrare che si tratta di un giuoco, e non della cosa seria che esso rappresenta. Se si domanda perchè Platone, invece di fare un' applicazione reale del suo metodo, si limita a darne un esempio imperfetto, che non ne manifesta che il meccanismo esteriore, la risposta non è difficile: è che quest' appli-

Digitized by Google

cazione non si sente in grado di farla. Il metodo proposto nel Parmenide è un'utopia assolutamente irrealizzabile, perchè l'esistenza e la non esistenza si stabiliscono, come abbiamo detto, con prove di fatto, e non per lo sviluppo delle contraddizioni inerenti alle ipotesi contrarie, o per qualsiasi altro metodo a priori. Platone ben s'accorge che le applicazioni ch'egli può fare del metodo che immagina, non corrispondono all'ideale che si è formato, e che cercando delle dimostrazioni, egli non trova che dei ragionamenti sofistici. Per conseguenza egli si contenta di un esempio, che invece di una vera applicazione, sia, come abbiamo detto, un'immagine del suo metodo, in modo che l'assenza dell'intenzione di concludere scusi il carattere sofistico della deduzione. È qualche cosa di simile a ciò che fa nel Sofista e nel Politico: anche qui non abbiamo un'applicazione reale del metodo, ma un'immagine imperfetta che non ne esprime che la forma, perchè la dicotomia non viene applicata alle vere Idee, e non ha quindi vero valore scientifico (1). Il metodo dialettico, tanto *diretto* quanto *indiretto,* non è per Platone che un ideale, certamente attuabile in se stesso, ma ch'egli ha la coscienza di non poter attuare (2). Queste considerazioni spiegano pure perchè il metodo per dimostrare l'esistenza e quello per dimostrare la non

(1) La dieresi, come sappiamo, non si applica che alle Idee (v. § 17), ed è un'esigenza del sistema delle Idee, come Platone ammette espressamente nell'ultimo periodo della sua speculazione che non vi siano Idee che di « ciò che vi ha di costante e di perpetuo nella natura » (v. § 17). Per conseguenza, come non vi hanno Idee degli oggetti artificiali, non vene dovrebbero essere, per la stessa ragione, delle arti, che intanto sono l'oggetto delle dieresi nel Sofista e nel Politico.

(2) Cfr. Filebo 16 b.

Digitized by Google

esistenza si applicano, nel Parmenide, a una sola e stessa Idea. Ciò non è solamente, come abbiamo detto, per mostrare l'assenza d'un'intenzione seria. Se Platone avesse supposto la non esistenza di un'Idea reale per dare un esempio del metodo per dimostrare l'esistenza, e l'esistenza d'un'Idea chimerica per darne uno del metodo per dimostrare la non esistenza, il carattere necessariamente sofistico della deduzione avrebbe dato un indizio della inattuabilità di questi metodi. Perciò egli preferisce un esempio in cui sia esclusa assolutamente la possibilità di giungere a un risultato, qual è quello di supporre prima l'esistenza e poi la non esistenza della stessa Idea; così questo carattere sofistico della deduzione sembrerà una conseguenza inevitabile, non dell'inattuabilità dei metodi in se stessi, ma delle condizioni anormali in cui si praticano.

In conclusione la dottrina racchiusa, quantunque non espressa esplicitamente, nel Parmenide, è questa: che la non esistenza di ciò che è reale prendendo il reale nelle sue forme generali — e l'esistenza di ciò che non è reale sarebbe un'impossibilità logica; e che, per conseguenza, l'esistenza o la non esistenza d'un'Idea può essere dimostrata, mostrando che dall'ipotesi contraria derivano conseguenze contraddittorie fra di loro. La seconda proposizione non è in verità una conseguenza necessaria della prima, ma da questa a quella il passaggio non è difficile, perchè, un'impossibilità logica essendo una nozione che riunisce degli elementi incompatibili, dalla proposizione che un'ipotesi è un'impossibilità logica non vi ha gran distanza a quella che quest'ipotesi trascina con sè delle conseguenze contraddittorie. Questa dottrina del Parmenide si ritrova in parte nel Fedone, in cui si dice che bisogna controllare l'ipotesi dell'esistenza d'un'Idea, esaminando se le conseguenze che ne derivano si accordano o non si accordano fra di

Digitized by Google

loro (1). Ciò corrisponde al principio del Parmenide che l'esistenza d' un' Idea erroneamente ammessa trascinerebbe conseguenze contraddittorie. Ma sin qui il metodo non avrebbe che una portata negativa. La trasformazione essenziale del metodo di Zenone, che da negativo lo muta in positivo, è l' altro principio che le conseguenze contraddittorie derivano pure dalla non esistenza d'un'Idea reale. Per questa trasformazione la dialettica distruttiva degli Eleati diviene costruttiva, cioè un metodo indiretto per dimostrare a priori le Idee, che, come spiegheremo in seguito, è un complemento indispensabile del metodo diretto, cioè della dieresi. L' altra modificazione del metodo di Zenone, cioè che esso deve applicarsi alle Idee e non alle cose sensibili, risulta dal concetto della dialettica platonica in generale. Tanto il metodo diretto quanto il metodo indiretto hanno per oggetto ciò che è necessario e conoscibile a priori; ora tale non può essere ciò che è peribile e particolare, ma ciò che è immutabile ed universale, e questo è l'Idea platonica.

Nella sua parte negativa (cioè in quanto sviluppa le contraddizioni implicate nell' ipotesi dell' esistenza d'Idee che non esistono) il metodo indiretto del Parmenide è una riprova dei risultati del metodo diretto, cioè della dieresi, e di uno dei principii fondamentali che questo presuppone, cioè che tutto ciò che esiste non è e non può essere che una forma del Bene. La sua applicazione più ovvia, in questa parte negativa, sarebbe di dimostrare l' impossibilità di certe specie di un genere, che sembrano possibili quantunque non siano reali. La dieresi sarebbe già una dimostrazione di quest' impossibilità, perchè esaurendo essa, non la sola estensione *reale*,

(1) V. Fedone 101 d. Cfr. § 9.

Digitized by Google

ma tutta la estensione *logica* del genere, escludere queste specie dalle divisioni è mostrare che esse, non solo non esistono, ma è impossibile (d' un' impossibilità logica) che esistano. Ma con tutto ciò si presenterebbe sempre naturalmente la quistione: se tutte le specie possibili dell' animale devono esistere, perchè non esiste il centauro, la chimera o qualsiasi altra specie che noi possiamo immaginare, quantunque non la troviamo nella realtà? Platone risponderebbe che il centauro, la chimera e qualsiasi altra specie immaginabile, ma non reale, è un concetto incoerente e implicante delle contraddizioni, che il metodo del Parmenide svilupperebbe in una serie di coppie di attributi contraddittori (1).

---

(1) La quistione è tanto più naturale, che la divisione dicotomica (per contrari senza medio) non potrebbe giungere, come abbiamo osservato nel paragrafo precedente, che a formare delle classi, di cui alcune sarebbero definite per semplici negazioni, e tutte per dei caratteri, che potrebbero bastare a distinguere ciascuna classe reale da tutte le altre, ma che non definirebbero questa classe in modo che la definizione convenisse alle sole forme reali e non a forme ipotetiche più o meno differenti dalle reali. A ciò Platone risponderebbe senza dubbio che per determinare d'una maniera completa la natura di ciascuna classe, e mostrare così che non vi hanno altre forme possibili che le reali, ai caratteri ottenuti per la dicotomia si devono aggiungere altri caratteri che ne sono inseparabili e che hanno con essi un legame necessario e conoscibile a priori (Cfr. § 18). Sarà forse utile di ravvicinare le soluzioni che Platone ha dato o ha potuto dare di queste difficoltà della sua dieresi, con certe idee di un zoologo moderno, cioè di Cuvier (il quale ha in comune con Platone, oltre al punto di vista teleologico, una tendenza evidente all' apriorismo), tanto più che, come abbiamo osservato, la concezione delle Idee platoniche è modellata sovratutto sulla natura vivente (v. § 19 nota ultima). Noi abbiamo parlato della dottrina

Digitized by Google

Nella sua parte *positiva* (cioè in quanto mostra le conseguenze contraddittorie derivanti dall'ipotesi della non

---

di Cuvier della connessione dei caratteri negli esseri organizzati (Appendice al cap. 6°): abbiamo visto che essa è fondata sulla necessità di una cospirazione armonica tra le funzioni e gli organi dell'animale (cospirazione armonica che sarebbe un caso di ciò che Platone chiama l' Idea del Bene); e che le leggi che esprimono queste connessioni di caratteri sono, secondo l'autore, altrettanto necessarie e a priori che le verità matematiche. Da questo principio della connessione necessaria dei caratteri Cuvier ne deduce che si può dimostrare a priori la necessità di certe interruzioni nella catena degli esseri, per l'impossibilità a priori che certi caratteri coesistano, cioè che certi organi si trovino simultaneamente nello stesso organismo. Così nella *lezione 1ª dell'Anatomia comparata*, dopo aver indicato nell' art. 3° le principali differenze di cui sono suscettibili gli organi che servono a ciascuna funzione animale, nell' art. 4° dice: « Si vede che supponendo ciascuna delle differenze d'un'organo unita successivamente con quelle di tutti gli altri, si produrrebbe un numero considerevolissimo di combinazioni, che corrisponderebbero ad altrettante classi di animali. Ma queste combinazioni, che sembrano possibili quando si considerano d'una maniera astratta, non esistono tutte nella natura, perchè, nello stato di vita, gli organi non sono semplicemente ravvicinati, ma agiscono gli uni sugli altri, e concorrono tutti insieme ad uno scopo comune. Perciò le modificazioni dell'uno esercitano un'influenza su quelle di tutti gli altri. Quelle di queste modificazioni che non possono esistere insieme, si escludono reciprocamente, mentre altre si chiamano, per dir così, e ciò non solo negli organi che sono fra loro in un rapporto immediato, ma ancora in quelli che paiono a prima vista i più lontani e i più indipendenti. » Generalizziamo quest'idea di Cuvier; ammettiamo che, se le combinazioni d'organi e le classi d' animali corrispondenti, *che sembrano possibili quando si considerano d' una maniera astratta*,

Digitized by Google

esistenza d'Idee che esistono), l'applicazione più importante del metodo indiretto del Parmenide è di dare una

---

non esistono tutte nella natura, è sempre per la ragione di cui parla Cuvier (come sembra che egli dica, quantunque è difficile che tale sia il suo pensiero); noi avremo questo concetto platonico: che tutte le specie immaginabili dell'animale che non esistono, non esistono perchè è logicamente impossibile che esistano, e questa impossibilità logica consiste in ciò, che l'Idea dell' Animale (come del resto tutte le altre) contiene l' Idea del Bene, mentre queste specie immaginabili che non esistono, non contengono l'Idea del Bene (cioè non vi ha in esse questo concorso di tutti gli organi a uno scopo comune, di cui parla Cuvier), e quindi sono delle idee contraddittorie in cui noi riuniamo confusamente i caratteri dell'animale con altri caratteri che sono con essi incompatibili. Generalizziamo ancora l'idea di Cuvier; estendiamola dagli esseri viventi a tutti gli esseri della natura; avremo il principio fondamentale della dialettica di Platone, che tutto ciò che non esiste non può esistere perchè non è bene, perchè tutto ciò che esiste deve essere necessariamente bene, e tutto ciò che è bene deve necessariamente esistere.

La quistione perchè tutte le specie che noi possiamo immaginare in un genere dato non esistano, può presentarsi, come abbiamo detto, in questa forma: perchè le classi ottenute per la divisione dicotomica si effettuino solamente nelle forme realmente esistenti, e non in altre forme differenti possibili, che potrebbero essere definite per gli stessi caratteri su cui si è fondata la divisione. Noi abbiamo detto che la soluzione, ricavata dalla teoria della definizione, è che ai caratteri su cui si fonda la divisione e per cui le classi si definiscono, sono necessariamente congiunti, e se ne possono dedurre, gli altri caratteri propri delle forme realmente esistenti e che le differenziano da tutte le altre forme possibili (o piuttosto, come dice Cuvier, che sembrano possibili quando si considerano d'una maniera astratta). Questo concetto di un legame logicamente necessario fra tutti i caratteri di una classe, che forma la sostanza della dottrina pla-

Digitized by Google

base al metodo diretto, cioè alla dieresi. In questa forma del realismo dialettico, i concetti si deducono per la

---

tonico-aristotelica della definizione, ha un'analogia evidente col principio di Cuvier che fra tutte le parti di un essere organizzato vi ha una dipendenza mutua, conoscibile a priori e logicamente necessaria, in modo che da ciascuna di queste parti possono dedursi tutte le altre (V. Appendice al cap. 6°). Tale è, secondo Cuvier, questa dipendenza reciproca fra le parti di un organismo, che ciascuna specie di esseri potrebbe essere riconosciuta per ciascun frammento di ciascuna delle sue parti. (*Discorso sulle rivoluzioni della superficie del globo*, § 132), e che dalla vista di un solo osso si potrebbe concludere la forma di tutto lo scheletro (*Anat. compar.*, lez. 1ª art. 4°), anzi rifare tutto l'animale (*Discorso* ecc. § 139). Questo principio non si applica solamente alla specie, ma a tutte le categorie della classificazione, sino al concetto di animale e a quello di essere vivente in generale. « La minima faccetto d'osso, la minima apofisi, hanno un carattere determinato relativo alla classe, all'ordine, al genere e alla specie a cui esse appartengono, sino al punto che tutte le volte che si ha soltanto un' estremità d' osso ben conservato, si può con dell' applicazione, e aiutandosi con un po' di destrezza dell'analogia e della comparazione effettiva, determinare tutte queste cose così sicuramente che se si possedesse l' animale intero » (*Discorso* ecc. § 147). (*L' analogia e la comparazione effettiva* non sono che degli aiuti, l'essenza del metodo è la deduzione fondata sulla correlazione necessaria tra le parti di un organismo). Conformemente a questo principio, egli mostra la dipendenza necessaria fra i caratteri delle diverse classi dei vertebrati (*Regno animale*, 35), fra quelli degli esseri organizzati in generale (*ibid.* 8), fra quelli che sono propri agli animali distinguendoli dalle piante (*ibid.* 11 e *Anat. compar.*, lez. 1ª art. 1°), ecc. Ogni coesistenza di caratteri di qualsiasi grado di generalità, che il naturalista può costatare negli esseri viventi, è dunque secondo Cuvier una connessione necessaria, risultante dalla necessità a priori d'una finalità immanente nell'organi-

Digitized by Google

dieresi, ma questa suppone un concetto primitivo, che non può dedursi per la dieresi stessa, della stessa ma-

---

smo (cioè, com'egli si esprime, che tutte le parti di un organismo concorrano a uno scopo comune). Anche per Platone il legame necessario tra tutti gli attributi di un genere, che permette di dedurre tutto il resto da quelli compresi nella definizione, doveva fondarsi, almeno precipuamente, sul principio teleologico, perchè secondo il Fedone (97 b — 99 c) la causa perchè una cosa ha un attributo qualsiasi, è che l'ottimo per essa è di avere quell'attributo. Ogni connessione di caratteri di Cuvier ha naturalmente per conseguenza l'esclusione a priori di un'infinità di coesistenze di caratteri: se tal forma di A coesiste *necessariamente* con tal forma di B, è logicamente impossibile che coesista con tutte le altre forme di B immaginabili. Così pure per Platone ogni legame tra ciascuno degli attributi su cui è fondata la divisione, e ogni altro attributo di un genere che si può dedurre da quello, ha per conseguenza l'impossibilità logica e la contraddizione (perchè è così ch'egli determina l'impossibilità logica) d'un'infinità di altre coesistenze di attributi, che potrebbe dimostrarsi col metodo del Parmenide, facendo l'ipotesi dell'esistenza d'Idee in cui avessero luogo queste coesistenze.

Dando la massima generalizzazione al principio della connessione dei caratteri di Cuvier, esso includerebbe il principio della dieresi platonica, che le specie *reali* in cui un genere si divide sono tutte le specie *possibili* di questo genere. Infatti ogni divisione esprime una coesistenza di caratteri, solamente l'esprime con una proposizione disgiuntiva: A si divide in B e C, vuol dire che i caratteri di A coesistono o con quelli di B o con quelli di C, ma non mai con altri caratteri che non si trovano nè in B nè in C. Così, se anche questa coesistenza di caratteri è una connessione necessaria, è esclusa a priori la possibilità, oltre B e C, di altre specie di A. Ma con ciò non avremmo che uno dei principii fondamentali della dialettica platonica, cioè che ciò che non è reale è necessario che non esista: per avere questa dialettica in

Digitized by Google

niera che la catena delle proposizioni geometriche suppone dei principii che non possono formare l' oggetto d'alcun teorema. Ora questo concetto primitivo — o a dir meglio l' oggetto reale che corrisponde a questo concetto — non può ammettersi semplicemente come dato di fatto: in questo caso esso non sarebbe che un'*ipotesi*, e l' incatenamento di deduzioni, in cui consiste la dieresi, non sarebbe una dimostrazione. Allora la conoscenza non sarebbe a priori, e il principio non avrebbe una vera priorità logica sulle conseguenze, ciò che importa che il rapporto tra il principio e la conseguenza non potrebbe identificarsi al rapporto tra la causa e l'effetto, perchè l'anteriorità *ontologica* della causa verso l' effetto (indispensabile perchè l' una sia una causa e l'altro un effetto) non è, in questo sistema, che l' anteriorità *logica* del principio verso la conseguenza. Il concetto primitivo, vale a dire l'Idea del Bene, deve dunque stabilirsi a priori: essa deve essere quindi o un assioma o una verità anch'essa dimostrata. Ma l'esistenza dell' Idea del Bene non può darsi per una verità assiomatica, cioè per una di quelle verità che basta che siano enunciate ed intese perchè siano ammesse: essa deve essere dunque una verità dimostrata. Per una tale dimostrazione noi moderni penseremmo naturalmente a qualche cosa come l' argomento ontologico, vale a dire

---

intero (a parte la realizzazione dei concetti), bisognerebbe aggiungere l'altro principio egualmente fondamentale, cioè che ciò che è reale è necessario che esista. Non avremmo, in altri termini, che il presupposto della prima metà del metodo del Parmenide, quella che fa l'ipotesi dell'esistenza, cioè della sua applicazione *negativa*, che bisognerebbe completare per quello dell'altra metà di questo metodo, quella che fa l'ipotesi della non esistenza, cioè della sua applicazione *positiva*.

Digitized by Google

un argomento che provi l'oggetto mostrando che il suo concetto stesso ne include la realtà, o come si dice ordinariamente, che la sua essenza implica l'esistenza. È questa infatti la sola argomentazione per cui si possa dimostrare *direttamente* un primo principio (vale a dire una cosa che non potrebbe dedursi da un' altra cosa). Ma di una tale argomentazione non troviamo alcun indizio in Platone. Non vi hanno nella dialettica platonica che due metodi per dimostrare le Idee: il metodo diretto, che è la dieresi, e il metodo indiretto del Parmenide. L'Idea del Bene, non potendo dimostrarsi per la dieresi, deve dunque dimostrarsi col metodo del Parmenide. Ammettendo ciò noi non facciamo un' ipotesi, perchè il metodo del Parmenide si applica alle Idee in generale; esso deve quindi applicarsi anche all' Idea del Bene. È per quest'applicazione che questo metodo è un complemento indispensabile della dieresi, e che Platone può dire che esso è necessario alla scoverta della verità (1). Noi possiamo anche dire che la parte *positiva* del metodo del Parmenide, cioè quella che sviluppa le contraddizioni risultanti dall'ipotesi della non esistenza, non ha, al fondo, altro oggetto che di dimostrare l'Idea del Bene. Noi dobbiamo ammettere che, secondo Platone, se l'ipotesi della non esistenza delle altre Idee esistenti implica delle conseguenze contraddittorie, ciò è perchè esse sono delle forme del Bene, e negando una di esse si nega una forma del Bene; sicchè in tutte le dimostrazioni indirette che partono dall'ipotesi della non esistenza, in ultima analisi l'unico punto dimostrato è che il Bene, in qualsiasi forma, o, come dice Platone, *tutto* il Bene, deve esistere, ciò che è il vero principio primo della dieresi. Di que-

(1) V. Parm. 135 d, 136 c, 136 e, l. c.).

Digitized by Google

sta maniera l'impossibilità logica della non esistenza delle altre Idee è una conseguenza dell'impossibilità logica della non esistenza dell' Idea del Bene, ciò che è necessario perchè l'esistenza di quest' Idea sia una verità logicamente anteriore a quelle dell'esistenza di tutte le altre. Così l'Idea del Bene, quantunque sia necessario dimostrarla, è in un senso una verità immediata, in quanto tutte le altre verità della dialettica (cioè tutte le altre Idee) si deducono da essa, ma essa non si deduce da altra cosa, e si prova per l'inconcepibilità della sua negazione. Il metodo del Parmenide, mettendo in luce quest'inconcepibilità, mostra l'inseparabilità tra il concetto del bene e quello della sua esistenza: è una specie di argomento ontologico *indiretto*, e noi siamo sempre alla definizione spinoziana del primo principio: ciò la cui essenza implica l'esistenza (o, come spiega lo stesso Spinoza, ciò la cui natura non può concepirsi se non esistente) (1).

---

(1) È forse alla dimostrazione dell'Idea del Bene col metodo del Parmenide che allude il luogo seguente della Repubblica: « Chi non è capace di definire, separandola da tutte le altre, l'Idea del Bene, e, *come in una mischia, penetrando per tutto confutando* (ὥςπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών), *e avendo cura di confutare non secondo l' opinione ma secondo la realtà, procedere in tutto ciò con ragioni inconcusse*, questi dirai che non conosce nè il bene stesso nè alcun altro bene », ecc. (lib. VII, 534 b-c). Le parole scritte in corsivo sembrano indicare un procedimento per istabilire l'Idea del Bene, che consiste in un metodo confutativo che si applica all'universalità delle cose. E infatti è, in un senso, all' universalità delle cose che deve applicarsi il metodo del Parmenide per istabilire il primo principio. Poichè le verità fondamentali sul primo principio non sono solamente che il Bene esiste ed esiste necessariamente, ma anche

Digitized by Google

Un'altra osservazione prima di finire sul Parmenide. La dieresi suppone necessariamente un altro metodo diverso per dimostrare il suo punto di partenza. Ma perchè Platone preferisce il metodo indiretto, cioè la dimostrazione *ex absurdis?* E perchè il metodo indiretto lo concepisce come lo sviluppo di una serie di coppie di attributi contraddittori inerenti simultaneamente allo stesso soggetto? Nè l'uno nè l'altro di questi due punti della dottrina platonica ha, bisogna convenirne, un legame necessario coi due punti centrali del sistema, cioè l'ipotesi delle Idee e la dieresi. Per ispiegarli dobbiamo anche tener conto di un altro fatto, cioè dello sforzo evidente di Platone di riattaccarsi alle tradizioni filosofiche dell'epoca, nel Parmenide alla scuola eleatica (V. Suppl. C. n. IV). Questo sforzo apparisce della maniera più chiara quando egli attribuisce a Parmenide e agli Eleati in generale la dottrina delle Idee. Questa scuola essendo celebre per la dialettica — Zenone passava presso gli antichi per esserne stato l'inventore — Platone, in cerca di punti di contatto con le tradizioni più illustri, non poteva mancare di cercare di riattaccarvisi anche per questo lato. Il Parmenide non ha dunque solamente per iscopo di tracciare un metodo indispensabile al conseguimento della verità, ma anche di avvicinarsi agli Eleati mostrando che la sua propria dialettica deriva dalla e-

---

che esiste necessariamente ogni forma del Bene, e che tutto ciò che esiste è necessariamente una forma del Bene (in una parola che è necessario che *tutto* il Bene esista e che esso sia l'Idea universale). Per dimostrare queste proposizioni bisognerebbe confutare, d'una maniera generale, l'ipotesi della non esistenza di tutto ciò che è bene — cioè di tutto ciò che esiste — e quella dell'esistenza di tutto ciò che non è bene — cioè di tutto ciò che non esiste—.

Digitized by Google

leatica. Così egli imita, in questo dialogo, la dialettica di Zenone, assegnandole una funzione importante nel suo proprio sistema, e attribuendola, nella nuova forma ch'egli le dà, al fondatore della scuola, ci mostra il vecchio eleate che l'insegna al giovane Socrate. Dopo il Parmenide, Platone riguarda come stabilito che la sua dialettica si origina da quella degli Eleati, e nei dialoghi in cui è praticata la dieresi, cioè nel Sofista e nel Politico, la parola non è a Socrate, ma a un supposto filosofo della scuola eleatica (1).

§ 22. Abbiamo visto nel § 14 che l'Idea del Bene è, non solo il principio logico, ma anche il principio ontologico, la *causa*, di tutte le altre Idee. Abbiamo visto pure che l'essere il principio logico delle altre Idee e l'esserne il principio ontologico non sono due fatti distinti, ma due espressioni differenti di uno stesso fatto, perchè se un concetto si deduce da un altro, ed essi sono, non dei semplici concetti, ma delle realtà, dei concetti realizzati, la realtà premessa è il *principium essendi* della realtà conseguenza, e la deduzione equivale a una derivazione reale, a una produzione dell'effetto dalla sua causa. Nel § 15 abbiamo indicato le prove, per dir così, generiche, da cui si può concludere che Platone ha esteso questo legame causale a tutti i gradi della deduzione progressiva in cui consiste la sua dialettica, in modo che l'incatenamento logico ch'egli introduce fra tutte le Idee sia al tempo stesso un incatenamento di cause e di effetti. Ora la deduzione per Platone è la dieresi; il genere è il principio, le specie in cui si divide le conseguenze. Ne segue che tra le Idee dei generi e le Idee delle specie — intendendo sempre per genere la classe

(1) V. *Sofista* in principio.

Digitized by Google

superiore e per specie le classi immediatamente inferiori in cui si divide — vi ha, secondo Platone, una derivazione, non solo logica, ma anche reale; che l'Idea generica è la causa e le Idee specifiche i suoi effetti, o in altri termini, trattandosi di una causalità, non esteriore, ma immanente, che la serie delle Idee, secondo la loro generalità decrescente, costituisce i gradi successivi, i *momenti*, di uno sviluppo necessario, che è al tempo stesso logico ed ontologico. È ciò che dobbiamo provare particolarmente nel presente paragrafo.

I gradi successivi, i momenti, di questo sviluppo necessario, logico ed ontologico, sono indicati da Platone, come poi da Spinoza, coi termini *anteriore* e *posteriore di natura* (πρότερον καὶ ὕστερον κατὰ φύσιν). Secondo le definizioni di Aristotile, Platone ha chiamato anteriore ciò che può essere senza il posteriore, mentre il posteriore non può essere senza l'anteriore (1); ovvero: ciò tolto il quale è tolto anche il posteriore, mentre tolto il posteriore, non è tolto perciò l'anteriore (2). In altri termini, il posteriore porta con sè l'anteriore, mentre l'anteriore non porta con sè il posteriore (p. e. *uomo* porta con sè *animale*, mentre *animale* non porta con sè *uomo*). Questo rapporto di anteriorità e posteriorità corre tra i concetti generici e specifici, o, parlando più propriamente, tra le realtà corrispondenti a questi concetti: il Genere (l' Idea) è anteriore alle Specie (le Idee), e queste gli sono posteriori (3). Le specie opposte che provengo-

(1) V. *Met.* l. V. XI. 8, *Categ.* IX. 3, X. 4, ecc.

(2) V. *Met.* l. XI. I. 11-12, l. VII. XV. 7, l. XIII. VIII. 14. *Eth. Eud.* l. I. VIII. 2, *Top.* l. VI. IV. 5.

(3) V. p, e. *Eth. Eud.* l. I. VIII. 9-10: anteriore è il comune e *separabile* (χωριστόν — per il significato di questo termine v. Suppl. B. VI); a tutti i multipli sarebbe anteriore il Multiplo.

Digitized by Google

no dallo stesso Genere per la stessa divisione si chiamano *simultanee di natura* (ἅμα τῇ φύσει) (1). Aristotile usa i termini anteriore e posteriore in un senso più lato, ma nel sistema platonico, come termini tecnici aventi il significato delle definizioni precedenti, non denotano che una relazione tra il generale e i particolari. Ciò risulta dai luoghi d'Aristotile, in cui si vede che pei platonici, perchè una cosa sia anteriore ad un'altra, deve essere

---

Phys. l. II. III. 2, 6 e *Met.* l. V. II, l. 8: Le cause di una stessa cosa possono essere l'una anteriore e l'altra posteriore, ciò che avviene quando l'una è il genere di cui l'altra è una specie; p. e. della sanità lo sono il medico e l'artefice, del diapason il doppio e il numero.

Met. l. I. IX. 3 e l. XIII. IV. 8: secondo i partigiani delle Idee, dovrebbe essere *prima* non la Dualità, com'essi ammettono, ma il Numero (perchè più generale).

I *primi* generi sono i generi più vasti (v. *Met.* l. III. I. 9, l. III. III. 7, 9, 10, 13. l. XI. I. 11-12); i *primi* di tutti gli esseri sono l'Uno o Essere, identico al Bene, e la Dualità indefinita, cioè le due Idee più universali di tutte (v. *Met.* l. I. IX. 3, l. XI. I. 11, l. XIII. X. 5, l. XIII. VIII. 21, l. XIV. IV. 2-5, l, XIV. V. 1, ecc. Quest'applicazione dei termini anteriore e posteriore e sinonimi si vede pure in *Categ.* IX, 4, *Top.* l. VI. IV. 5. *Met.* l. VII. XII. 9, l. XIII. IX. 2-3, l. XIII. IX. 6, l. XIV. I. 5, ecc.: noi riporteremo in seguito alcuni di questi luoghi. Anche Alessandro d'Afrodisia, commentando i luoghi che si riferiscono ai platonici, applica i termini anteriore e posteriore ai concetti generici e specifici: v. *in phil. pr.* l. 58, III. 40, ecc.

(1) V. *Categ.* X. 3 e *Top.* l. VI. IV. 14. Quantunque Aristotile non attribuisca espressamente questa denominazione ai platonici, non può esservi alcun dubbio che non appartenga ad essi, tanto per l'allusione al metodo di divisione (e divisione per opposti), quanto per il suo rapporto evidente coi termini *anteriore* e *posteriore*.

Digitized by Google

separabile (χωριστόν), cioè sussistente per se stessa (1) — infatti due concetti di cui l'uno porta con sè, cioè include, l'altro, se si tratta di concetti obbiettivati, non possono essere nel sistema platonico che una Specie e il suo Genere —; e più chiaramente ancora da altri luoghi in cui Aristotile, dopo aver supposto che, nel sistema platonico, un'entità è anteriore ad un'altra, ne conclude che quella deve abbracciare questa nella sua generalità (2). Lo stesso risulta pure dalla definizione del termine *simultanei di natura*; perchè il significato di questo termine, nella definizione che ne dà Aristotile, oltre il caso indicato di specie opposte in cui un genere si divide, non abbraccia che un altro caso che può rientrare in esso, cioè quello di due termini correlativi, quali il doppio e la metà (i correlativi essendo una sorta di oppo-

(1) V. Eth. Eud. l. I. VIII, 9-10. luogo in parte citato. e Metaf. l. XIII. II, 10-15.

(2) Così in Met. l. XIII. IX. 3 fa quest'obbiezione a Platone: il Lungo e Corto da cui procedono le linee, il Largo e Stretto da cui procedono i piani, e l'Alto e Basso da cui procedono i solidi (v. per questa dottrina Suppl, C. Entità matem.) si seguono (cioè sono fra di loro anteriori e posteriori)? In questo caso il piano sarà una linea e il solido un piano (perchè il Largo e Stretto sarà una specie del Lungo e Corto e l'Alto e Basso una specie del Largo e Stretto). Un'obbiezione analoga fa un po' più giù (l. XIII. IX, 6) a dei platonici dissidenti (cioè a Speusippo). E in *Met.* l. XIII. VIII, 14 obbietta che l'unità che è nella dualità dovrebbe essere anteriore ad essa, perchè tolta la prima si toglie anche la seconda; e che per conseguenza quest'unità, essendo anteriore ad un'Idea (cioè alla Dualità), dovrebbe essere un' Idea d' Idea (Idea d' Idea non può significare, applicato al sistema platonico, che specie di specie, cioè Idea generica d'un'Idea specifica).

Digitized by Google

sti, e questi potendo considerarsi come due specie di uno stesso genere) (1).

Dopo quello che abbiamo detto nei paragrafi precedenti, non abbiamo bisogno di mostrare che questo rapporto di anteriorità e posteriorità, che Platone stabilisce fra il generale e i particolari subordinati, implica secondo lui il legame logico tra principio e conseguenza. Ci resta a stabilire che egli ha riguardato *espressamente* questo legame anche come ontologico (dico *espressamente*, perchè un legame logico tra concetti obbiettivati è necessariamente, per il fatto stesso di quest' obbiettivazione, un legame ontologico).

Un indizio di questo significato dell'anteriorità e posteriorità platonica l'abbiamo già nel senso in cui questi termini vengono usati nella logica di Aristotile. Si sa la dottrina di Aristotile sulla dimostrazione: la dimostrazione scientifica è quella che si fa per le cause, e si dimostra per le cause quando si dimostra per priora (o, continuando a tradurre come abbiamo fatto il termine greco corrispondente, per gli *anteriori)* (2). Il concetto di anteriore implica così per Aristotile quello di causa (3): per *priora* egli intende delle verità, che non siano solamente le premesse da cui altre verità, cioè le *posteriori*, si deducono, ma che siano anche le cause dell'esistenza di queste altre verità. *Cause* non vuol dire

(1) V. per questa definizione *Categ.* l. X. 2-5. In *Top.* l. VI. IV. 12 e 14, oltre il primo caso, vengono indicati, invece dei correlativi, gli opposti in generale.

(2) V. sovratutto *An. Post.* l. I. II.

(3) V. *An. Post.* l. I. IX. 9: Causas vero etiam esse oportet... et *priora* si quidem causas. E l. I. 9, 5: Nam scit magis qui ex superioribus causis scit; ex *prioribus* etenim scit quando ex non aliunde effectis causis scit.

Digitized by Google

cause della conclusione — perchè ciò è comune tanto alle dimostrazioni scientifiche, quanto a un' altra deduzione che non si fa per *priora* — ma anche della cosa stessa, del fatto che è l' oggetto della conclusione (1). Così il senso aristotelico dell' anteriorità e posteriorità include al tempo stesso due concetti, come quello che attribuiamo a Platone: il rapporto logico tra il principio e la conseguenza, e il rapporto ontologico tra la causa e l'effetto. Senza dubbio, chiamando cause le premesse di una dimostrazione scientifica, Aristotile fa un uso improprio del termine causa: è solo in un senso traslato che l'essenza può essere chiamata causa delle proprietà che se ne deducono, o gli assiomi matematici delle proposizioni dimostrate (2). È, come in Platone, una confusione tra il *principium cognoscendi* e il *principium essendi*: tra i *principia cognoscendi* Aristotile riguarda come cause quelli che può più facilmente identificare con queste. Potrebbe dirsi che attribuendo la causalità a delle proposizioni o a dei semplici concetti, Aristotile eleva per un momento delle astrazioni al grado di realtà — perchè noi non possiamo riguardare come cause che delle cose che esistono per se stesse, e si distinguono dai loro effetti *realmente*, e non soltanto *logicamente*—Questo realismo, per dir così, metaforico di Aristotile è al vero realismo di Platone come p. e. la personificazione poe-

(1) Cfr. Facciolati: *Institutiones logicae peripateticae* pars III, cap. IX fine.

(2) V. App. al cap. 6°. Ma si deve notare che la *causa*, in questa teoria, non è presa sempre in questo senso improprio: la causa può essere la causa finale o anche la causa nel senso più stretto, cioè la efficiente (nel significato aristotelico). V. Anal. Post. l. II. X.

Digitized by Google

tica delle forze della natura è alla personificazione reale dei miti e delle religioni naturaliste. Questa personificazione, che nella coscienza del poeta non è che uno stato istantaneo, diviene in quella del facitore di miti uno stato permanente e definitivo: così il vago realismo d'un Aristotile, che confonde la *causa* con la *ragione*, dà luogo al realismo deciso d'un Platone o d'un Spinoza, quando nella coscienza del filosofo è divenuto uno stato permanente e definitivo. È per altro un fatto indiscutibile che l'uso che fa Aristotile dei termini anteriore e posteriore si riattacca a quello che ne faceva Platone. Le sfere di applicazione di questi termini coincidono sino ad un certo punto nei due filosofi: anche per Aristotile l'universale è anteriore, e il particolare ad esse subordinato, posteriore (1). Di più, per distinguere l'anteriore dal posteriore (presi nel senso logico ed ontologico che Aristotile attribuisce a questi termini), egli si serve talvolta del cri-

(1) Così nell'*Anal. Post.* l. I. XXIV, 14 intende per proposizione anteriore l'universale e per posteriore la particolare in essa compresa — ciò che d'altronde non potrebbe essere altrimenti, dato il significato *logico* dei termini anteriore e posteriore, la conseguenza essendo un caso particolare della premessa maggiore. (Un po' prima, l. I. XXIV. 7, ha detto che l'universale è causa). *Ibid.* l. I. II, 10, distinguendo l'anteriore di natura e l'anteriore per noi, dice che anteriore di natura è il generale, per noi il particolare. Come per Platone il genere è anteriore alla specie, e le specie in cui il genere si divide, *simultanee di natura* (*Top.* l. VI. IV, 5, 14. Nella parte di questo capitolo delle Topiche, in cui tratta dei luoghi per provare che una definizione non è fatta, come deve essere, per *priora*, questo termine è preso quasi sempre in un significato identico al platonico, cioè come sinonimo di più generale.

Digitized by Google

terio stesso di Platone, cioè che anteriore è quello tolto il quale si toglie anche il posteriore (1).

---

(1) V. *Top.* VI. IV, 5—È curioso seguire le vicende dell'uso dei termini *priore* e *posteriore* da Platone alla filosofia moderna. Gli scolastici, continuando ad usarli nel senso aristotelico, chiamavano dimostrazione *a priori* quella che si faceva per le cause (o per le ragioni considerate come cause), e *a posteriori* quella che si faceva per gli effetti (p. e. l'argomento cosmologico per provare l'esistenza di Dio e quello fisico-teologico sarebbero *a posteriori*. l'argomento ontologico sarebbe *a priori*, perchè prova Dio assegnando la causa, cioè la ragione, della sua esistenza). Sin qui il significato dei termini è ancora quello di Platone. Ma siccome nel ragionamento induttivo il *principium cognoscendi* non può assimilarsi al *principium essendi* come nella dimostrazione propriamente detta (cioè quella che deduce da principii evidenti per se stessi), così la dimostrazione propriamente detta si disse *a priori*, e il ragionamento induttivo *a posteriori*. Di là fu facile il passaggio al significato che questi termini hanno nella filosofia moderna, e conoscenza *a posteriori* divenne il sinonimo di conoscenza sperimentale, conoscenza *a priori* quello di conoscenza razionale, o indipendente dall'esperienza. È notevole che, dopo questo cangiamento della *connotazione* dei termini, la loro *denotazione* coincide ancora con quella di Platone, perchè anche Platone avrebbe chiamato la conoscenza sperimentale del generale *a posteriori* (cioè dai suoi effetti). mentre la conoscenza dalle cause era per lui *a priori* anche nel senso moderno della parola, cioè razionale. Nella Metafisica Aristotile usa i termini *anteriore* e *posteriore* in un senso più vago di quello ch'essi hanno nella sua teoria della dimostrazione. Tuttavia anche nella Metafisica questi termini hanno un significato ontologico. non ben definito forse, ma in cui risaltano sovratutto questi due concetti: quello di una derivazione del posteriore — ma che non è necessariamente causale, come si vede p. e. in III. VI. 4, in cui chiama la potenza *anteriore* all'atto (non nel senso cronologico) — e quello di un maggior grado di

Digitized by Google

Ma senza esagerarci nè diminuirci l' importanza di questo legame storico tra la dottrina di Aristotile e quella di Platone, per istabilire il significato dei termini anteriore e posteriore, noi passeremo ad altre prove più importanti che ridurremo a queste tre:

1° I termini *anteriore* e *posteriore* indicano una sequenza metafisica, il cui tipo, nel mondo dell'esperienza, è la successione cronologica, specialmente quella che avviene secondo una legge, p. e. l' evoluzione degli organismi. Non sarà inutile di citare le definizioni che Aristotile dà del significato primitivo dei termini *anteriore* (πρότερον) e *simultanei* (ἅμα), prima di passare a definirli nel loro significato platonico. « Una cosa si dice anteriore ad un'altra principalmente e massimamente secondo il tempo, secondo cui l' una è detta più vecchia e più antica dell'altra » (1). « Simultanee si dicono nel senso più stretto e assoluto le cose la cui produzione è nello stesso tempo » (2). Nella Metaf. l. XIV. IV. si parla della

realtà dell' anteriore (v. *Met.* l. XIII. II. 14: gli anteriori sono superiori nell'essere, τῷ εἶναι ὑπερβάλλει). Anche il secondo di questi due concetti si riattacca al significato platonico dei termini, perchè Platone considera l' anteriore come *più reale* del posteriore. (Si veda più giù, in questo stesso paragrafo).

(1) Categ. IX.

(2) Categ. X. 1. V. anche X. 5—Le rappresentazioni che si fa Aristotile della derivazione delle Idee dai primi principii, implicano tutte una successione nel tempo. In *Met*, XIV. V. 3-4 domanda ai platonici: come i numeri (cioè, pei platonici ortodossi, le Idee) vengono dai due principii? per una mescolanza? per una composizione? ne vengono come da materiali che continuano ad esistere in essi? o come da un germe? (allusione all'idea di sviluppo di cui parleremo in seguito) o come da un contrario che si cangia nel suo contrario? Altrove (Met. XIV. 11. 1-2) si rappresenta

Digitized by Google

quistione (era una controversia tra i platonici) se il *bene* deve riguardarsi come principio, o deve ammettersi che *sia generato posteriormente*. Alcuni moderni (i platonici che sostengono la seconda opinione) convenendo, dice Aristotile, coi teologi (secondo i quali l'ordine nel mondo è stato preceduto dal chaos), ammettono che il buono e il bello non appariscono che *nel progresso della natura degli esseri* (*προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως*). I poeti antichi, continua Aristotile, avevano un'opinione simile, perchè attribuivano il principato e il regno su tutte cose, non ai *primi* esseri, quali la notte o il cielo o il chaos o l'oceano, ma a Giove. Nel capit. seguente (in princ.) dice di questi platonici che paragonano i principii del tutto a quelli delle piante e degli animali, perchè si va sempre (tanto

---

questa derivazione come un passaggio dalla potenza all' atto — ciò che, egli dice, è impossibile, perchè le cose eterne non possono essere che in atto. — In Met. XIV. IV 1, dopo aver riferito la proposizione platonica che l'Idea del due viene dal Grande e Piccolo (lo stesso che la Dualità indefinita) eguagliati, osserva: dunque prima erano ineguali e poi divennero eguali, e *non è in grazia della speculazione che fanno la generazione dei numeri* (in altri termini, questa generazione deve intendersi nel senso stretto, come implicante una successione nel tempo). A questa pseudo-idea di causalità, che il realismo dialettico attribuisce alle sue astrazioni realizzate, non può corrispondere niente di rappresentabile, in cui non entri l' idea di una sequenza nel tempo, perchè è solo come una sequenza nel tempo che noi conosciamo e possiamo immaginare la causalità. È perciò che le espressioni platoniche, indicanti la derivazione tra le Idee, suggeriscono sempre questa sequenza. Il senso reale di queste espressioni — anche quando non indicano che una semplice sequenza, come i termini anteriore e posteriore — è del resto abbastanza chiaro, se si aggiunge all'idea di sequenza quella di necessità, implicata nel loro significato *logico*. Causalità infatti, nel significato comune (che è lo stesso, al fondo, che quello della metafisica), vuol dire appunto sequenza necessaria.

Digitized by Google

nel tutto quanto nelle piante e negli animali) dal più indeterminato e più imperfetto al più determinato e più perfetto (ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ ἀεὶ τὰ τελειότερα); e che così avviene, secondo essi, anche nei *primi*, tanto che l'Uno (cioè il loro primo principio) non è nemmeno un essere (1). Questi *primi*, di cui parlano questi platonici, che vengono paragonati agli esseri primitivi nelle antiche cosmogonie, questo progresso della natura degli esseri, questo sviluppo che va sempre dal più indeterminato e imperfetto al più determinato e perfetto, e che ha il suo analogo in quello delle piante e degli animali, non devono intendersi in un senso cronologico. Non si tratta evidentemente che d'una successione metafisica, come si vede nell'opposizione tra l'esser principio (il bene) e l'esser generato posteriormente, perchè il modo in cui il primo principio dei platonici genera le altre cose non è una produzione nel tempo, ma una derivazione ab aeterno, in cui la successione non è che logica. La comparazione del tutto alle piante e agli animali è un'anticipazione dell'idea di sviluppo nel senso hegeliano; il passaggio continuo dal più indeterminato e imperfetto al più determinato e perfetto non è che il passaggio continuo dal più astratto al più concreto, che avviene tanto nella dialettica di Hegel quanto in quella di Platone, e noi possiamo aggiungere, in qualsiasi altra deduzione di qualsiasi altra forma di realismo dialettico. I platonici di cui si tratta sono Speusippo e la sua scuola: sono dei dissidenti, ma essi non hanno abbandonato la dotttina platonica dell'anteriorità e posteriorità, nè quella che l'anteriore è il generale e il posteriore il particolare. Infatti Aristotile ripete contro questa scuola la

(1) Vedi. per questa proposizione che l'uno non è un essere. *Supplem. C. V. Speusippo.*

Digitized by Google

obbiezione che ha fatto a Platone, che se i principii materiali delle grandezze *non si seguono*, non si vede perchè il solido debba comprendere la superficie, e la superficie la linea, ma *se si seguono*, la superficie dovrebbe essere una linea e il solido una superficie (1). Per il riferimento a Speusippo tanto di quest'obbiezione quanto delle opinioni precedenti, rimandiamo al Suppl. C. n. V; ma per vedere che nei due casi si tratta degli stessi filosofi, basta di confrontare Met. l. XIII. IX, 6 e seg. con tutto il capitolo l. XIV. IV.

2.° L'*anteriorità e posteriorità*, nei numeri ideali, indica una filiazione di questi numeri gli uni dagli altri. Platone, nell'ultima forma della sua filosofia, ammette due sorta di numeri: i numeri ideali (cioè le Idee, che, in quest'ultima forma del suo sistema, sono dei numeri) e i numeri matematici (cioè che formano l'oggetto dell'aritmetica). Un carattere distintivo tra i numeri ideali e i numeri matematici, è che i primi hanno *anteriorità* e *posteriorità*. Anche i numeri matematici hanno, in un senso, anteriorità e posteriorità, in quanto costituiscono una serie i cui termini si seguono con un ordine determinato. Ma questo senso dei termini *anteriore* e *posteriore* non è quello tecnico che questi termini hanno nella filosofia platonica (2) Così Aristotile per indicare il numero ideale, in contrapposto al numero matematico, dice: quello *che ha anteriorità* e *posteriorità* (3). Per conseguenza noi dobbiamo ammettere che quest'anteriorità e posteriorità dei numeri ideali deve intendersi nel senso *proprio*, cioè tecnico, della filosofia platonica. La filiazione che Platone ammette tra questi numeri *che hanno anteriorità e posteriorità*, è questa: ogni numero genera

(1) V. *Met.* XIII. IX. 6 e confr. 2-3.
(2) V, Suppl. C. Ent. matem.
(3) V. *Met.* l, XIII. VI. 6.

Digitized by Google

due numeri, l' uno pari che nasce dal suo raddoppiamento, e l'altro dispari che nasce da questo raddoppiamento e l' aggiunzione dell' unità (1). Ora noi vediamo in Aristotile che i termini anteriore e posteriore applicati a questi numeri (o alle unità che li costituiscono) significano appunto l'ordine di questa generazione. Così in *Met.* XIII. VII. 4-5: « le unità che sono nella prima Dualità (cioè nel Due ideale) sono generate *simultaneamente* (ἅμα)... se l'una unità fosse *anteriore* all' altra, sarebbe *anteriore* anche alla Dualità che è da esse.» *Ibid.* 19: « Nè bisogna nascondersi che avviene (nella dottrina dei numeri ideali) che vi hanno delle dualità *anteriori* e *posteriori*, e similmente per gli altri numeri. Le dualità infatti che sono nella Tetrade (cioè nel Quattro ideale) siano *simultanee* fra di loro: ma esse sono *anteriori* a quelle che si trovano nell'Otto (nell'Otto ideale), e sono esse che *hanno generato* — come la Dualità in sé aveva generato esse stesse — le tetradi che si trovano nell'Otto in sè.»(2) In XIII. VIII.14: « L'unità (quella che è una parte della Dualità ideale) dovrebbe essere *anteriore* alla Dualità: infatti, tolta essa, è tolta anche la Dualità (il criterio di Platone per distinguere l'anteriore e il posteriore). Dunque dovrebbe essere necessariamente un'Idea d'Idea, essendo *anteriore* a un'Idea, e dovrebbe *essere stata generata anteriore*». E *ibid.* 28: « Ciascuna delle due unità (che costituiscono la Dualità ideale) dovrebbe essere *anteriore* alla Dualità (perchè, dice Aristotile, somiglia di più all'Uno in sè, e questo è anteriore a tutto). Ma non dicono così; quella che *generano la prima* (tra tutte le cose che generano) è la Dualità.»

---

(1) V. Suppl. C. I, sulla fine.

(2) Bisogna notare che nei luoghi citati Aristotile estende l'anteriorità e posteriorità, che Platone ammette tra i numeri, alle

Digitized by Google

L' anteriorità e posteriorità dei numeri ideali non può essere altra cosa che l'anteriorità e posteriorità delle Idee che essi rappresentano, e la filiazione tra i numeri anteriori e posteriori corrisponde alla subordinazione logica (di genere e specie) tra le Idee rappresentate (1). Così questa filiazione tra i numeri non può significare altro che una filiazione tra le Idee che rappresentano, essendo evidente che, *generando* i numeri, Platone *genera* le cose stesse (cioè le Idee) con cui li identifica (1). In altri ter-

---

unità che li costituiscono (quando chiama simultanee le unità dello stesso numero, e anteriori e posteriori quelle dei numeri che sono in questo rapporto.) Lo stesso fa in altri luoghi, come XIII. VII. 22 (in cui chiama l'unità che fa parte di un numero, *simultanea* al numero stesso) e a XIII. VIII 2 (in cui domanda, nella ipotesi che le unità dei diversi numeri — che, secondo Platone, sono eterogenee — differiscano di quantità. se sono le *prime* le minori e le *posteriori* vanno crescendo, o se è al contrario). Sinchè si tratta dei numeri stessi, si potrebbe supporre che l' anteriorità e posteriorità non significhi che i diversi gradi di generalità delle Idee che questi numeri rappresentano. Ma questa spiegazione essendo inapplicabile alle unità. questi termini, in questo caso, non potrebbero avere altro significato immaginabile che la *successione metafisica* di cui nel n. 1.

(1) Si veda, per una maggiore elucidazione di questo punto, il Suppl. C., I, sulla fine. Qui aggiungeremo solamente che il penultimo dei luoghi citati prova, non solo che l' anteriorità e posteriorità, applicata ai numeri ideali, ha il solito significato definito da Aristotile (ciò che dimostra il criterio usato per distinguere l'anteriore e il posteriore), ma ancora che un numero *anteriore* rappresenta un' Idea più universale, come apparisce dalle parole *Idea d' Idea*, che noi abbiamo già spiegato in una nota precedente.

(2) Così Aristotile dice (*Met.* l. XIII. VIII. 21): «*Generano le cose che seguono* (τὰ ἑπόμενα—cioè che *seguono* ai due principii), *come*

Digitized by Google

mini la generazione progressiva dei numeri gli uni dagli altri non è che l' espressione, in termini pitagorici, di questo nesso ontologico tra le Idee, che è l' obbiettivazione del loro nesso logico. E per conseguenza i termini anteriore e posteriore, che significano i diversi gradi di questa generazione, significano pure i diversi gradi dello sviluppo delle Idee, o, ciò che vale lo stesso, i diversi anelli del loro incatenamento causale.

3º *Anteriore* (e i termini simili) è sinonimo di *principio*, *posteriore* di *cosa derivata da questo principio*. Così tutte le entità, di cui si ammette generalmente che Platone le ha riguardate come principii, sono *anteriori* alle cose di cui sono i principii. L'Uno (cioè, senza pitagorismo, l'Essere o il Bene) e la Dualità indefinita sono i *primi* degli esseri, *anteriori* a tutte le altre cose, che sono chiamate *τὰ ἑπόμενα* (1). Le Idee sono *anteriori* alle cose, e sono pure chiamate i *primi* degli esseri (l' Idea del Bene è il *primo* dei beni, la Dualità ideale la *prima* dualità, ecc.) (2). Siccome i numeri ideali non producono soltanto le cose, ma anche le entità matematiche, essi sono *anteriori* anche alle entità matematiche, che, come tutti i concetti obbiettivati, producendo le cose di cui sono i concetti, sono *anteriori* a queste, e si dicono perciò *medie* fra le Idee e i sensibili (3). Pei platonici per cui i *primi* numeri sono gl' ideali, le *cause prime* di tutti

---

il vuoto, la proporzione, l'abbondante, e le altre cose tali, dentro la decade; perchè alcune cose attribuiscono ai principii . . . . . altre (cioè quelle che *seguono*) ai numeri ».

(1) V., oltre i luoghi citati nella nota 3 a p. 314, *Met.* l. I. IX. 17, l. XIII. IX. 1, l. XIV. I. 12, ecc.

(2) V. *Met.* l. VII. VI. 4, l. XIII. VI. 2, VII. 4, 19-20, VIII. 5-7, l. XIV. IV. 8, *Eth. Eud.* l. I. VIII. 1. 3. Alex. Aphrod. *in phil. pr.* I. 43, ecc.

(3) V. *Met.* l. XIII. II. 10-15 e IX. 2, e confr. Suppl. C. III.

Digitized by Google

gli esseri sono i numeri ideali; sono i numeri matematici per quelli per cui i *primi* numeri sono i matematici (1). La sinonimia tra *principio*—cioè principio assoluto — e *primo* (come anche tra cosa *derivata* e cosa *posteriore*, « apparsa nel progresso della natura degli esseri ») è evidente nei due luoghi della Metafisica citati al n. 1° (cioè *Met.* l. XIV. IV. e l. XIV. V. 1). Aristotile continua ad usarli come sinonimi nel tratto che segue il primo di questi due luoghi (2), e lo stesso fa anche altrove, come in *Met.* l. XIII. VII. 23-26, in cui dopo aver detto che *anteriore* ha due sensi, nell'uno dei quali anteriore è l' universale, e nell' altro la materia di cui un oggetto si compone, rimprovera a Platone di riguardare l'Uno in sè come principio nell'uno e nell'altro di questi due sensi del termine *anteriore* (come universale, perchè ogni numero è uno, e come materia, perchè si compone di unità) (3). Ma l' equivalenza di *primo* e di *anteriore* a *principio* è sovratutto evidente in Met. l. XI. I. 11-12: « L' Uno e l'Essere possono specialmente riguardarsi come contenenti

(1) V. *Met.* l. XIII. VI.

(2) *Met.* l. XIV. IV. 4: « È strano che al *primo* ed eterno e sufficientissimo a se stesso, questi stessi attributi primi, la sufficienza a se stesso e l' eterna conservazione, non appartengano in quanto è bene. Dunque è conforme alla ragione che sia vero affermare che il *principio* è tale (cioè è il Bene), ma è impossibile che sia l' Uno in sè.... Ne segue una grave difficoltà, che alcuni hanno cercato di evitare, riconoscendo che l'Uno è il *primo principio* ed elemento, ma del numero matematico ».

(3) Questa equivalenza tra anteriore e principio di ciò a cui si dice anteriore, si vede pure in *Met.* l. XIII. VIII. 28, cioè nel luogo citato al n. 2°, in cui si dice che le unità della Dualità, somigliando al primo principio, cioè l'Uno in sè, più della Dualità stessa, dovrebbero esserle *anteriori*.

Digitized by Google

tutti gli esseri, e sembrare specialmente *principii* per essere *primi di natura*. Tolti infatti essi, sono tolte anche (*συναναιρεῖται*) le altre cose, poichè tutto è uno ed essere (Perchè dall'esser primo, cioè anteriore a tutto il resto, seguirebbe essere il principio assoluto, se non perchè l'anteriore è il principio di ciò a cui è anteriore?)... In quanto le specie sono tolte tolti i generi (*συναναιρεῖται τοῖς γένεσι*), più sembrano principii i generi che le specie. *Principio* infatti è *τὸ συναναιρουν*»—vale a dire ciò tolto il quale è tolto anche ciò di cui si dice principio—.La definizione di *principio* è dunque la stessa che quella di *anteriore*. In tutti questi luoghi, riferendosi essi alle dottrine platoniche, Aristotile deve usare sì il termine *primo* che il termine *principio* nel significato platonico. In *Top.* l. IV. I. 10, in cui non deve usarli, a dir vero, nel senso platonico, ma in quello certamente del linguaggio filosofico dell' epoca (e che è comune perciò anche ai platonici), dice : « Ciò che è *principio* è *pvimo*, e ciò che è *primo* è *principio* » (1). Ora, ripetiamolo, se *principio*, nel senso assoluto, cioè di primo principiò, è il sinonimo di *primo*, cioè di quest'altro assoluto il cui relativo corrispondente è *anteriore*, *principio* nel senso relativo deve essere sinonimo dell'altro relativo, cioè di *anteriore*. In altri termini, come ciò che è *anteriore* a tutto il resto è il principio di tutto il resto, così ciò che è *anteriore* ad un'altro sarà il principio di quest'altro a cui si dice anteriore.

Indipendentemente dal significato dei termini *ante-*

(1) Anche in *Anal. Post.* l. I. II. 11 Aristotile dice : « Lo stesso dico primo e principio »; ma noi non possiamo tirarne alcuna deduzione sul significato platonico di questi termini, perchè qui parla della sua propria terminologia, e relativamente alla sua teoria della dimostrazione.

Digitized by Google

riore (o primo) e *posteriore*, abbiamo altre prove in Aristotile che dimostrano che Platone considera le Idee più universali come *principii* delle Idee più particolari. La principale è che i platonici chiamano i *generi principii* delle *specie*, e per conseguenza anche degl'individui compresi nelle specie — (per specie qui deve intendersi, come si vedrà dal seguito, le specie infime). In *Met.* III. I Aristotile enumera le quistioni dubbiose che il filosofo deve esaminare, e una delle quistioni è questa: « E se i *principii* e gli *elementi* sono i generi, o gl'ingredienti nei quali si scompone ciascuna cosa. È supposto che i generi, se gli *ultimi* che si predicano degl' individui o i *primi;* p. e. se l'animale o l'uomo è principio ed ha più essere (*μᾶλλὸν ἐστι*) al di là del singolare (*παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον*— è uno dei modi con cui Platone esprime la relazione tra le Idee e le cose) —» (1). Questa quistione non è un semplice dubbio che si propone Aristotile, ma ha un fondamento storico. Infatti in *Met.* l. V. III. 5, parlando dei significati della parola *elemento*, dice: « Alcuni chiamano *elementi* i generi, e più che la differenza, perchè il genere è più universale » (*elemento* per i platonici è sinonimo di *principio* — v. Met. XIV. IV. 8). E in Met. VIII. I. 3, indicando le cose che sono riguardate come sostanze : « Avviene a un altro punto di vista il genere essere *più sostanza* delle specie, e l'universale dei particolari » (ciò che corrisponde al *μᾶλλόν ἐστι* di Met. III. I. 9). Ora questi generi, che sono riguardati come *principii*, come *elementi* e come *più sostanze* delle specie, non sono evidentemente dei semplici concetti, ma dei concetti obbiettivati, cioè delle Idee: questa è dunque una dottrina platonica, perchè noi non possiamo attribuire le Idee che a Platone,

(1) *Met.* III. I. 9.

Digitized by Google

e d'altronde essa non si comprende che in relazione alla dieresi platonica, cioè come una trasformazione in un legame *ontologico* del legame *logico* tra le Idee generiche e le Idee specifiche (1). Ma se l'una delle due soluzioni della quistione che ci presenta Aristotile (cioè che principii ed elementi sono i primi generi, vale a dire i generi nel senso stretto), è una dottrina filosofica della sua epoca, non ne segue che lo stesso deve dirsi dell'altra (cioè che principii ed elementi sono i generi ultimi, vale a dire le specie). Questa seconda soluzione, che non è che l'antitesi della tesi platonica, Aristotile la propone per indicare che la proposizione che i generi sono principii e più sostanze delle specie non è una

(1) Per Platone le Idee generiche danno più essere e sono più sostanze delle Idee specifiche, perchè per lui l'essere e la sostanza delle Idee specifiche sono contenuti in certo modo in quelli delle Idee generiche. Ciò è perchè le Idee specifiche si deducono dalle Idee generiche, e per conseguenza esistono *implicitamente* in queste e non ne sono che un'*esplicazione* È la stessa ragione per cui Platone dice che tutto è uno, e, egli stesso o alcuni discepoli, che tutto l'essere è nei due principii (Confr. § 13 n. 4 e 5). La sostanza, disseminata nel momento *posteriore*, esiste, concentrata, nel momento *anteriore*, perchè l'Idea si sviluppa passando dall'uno al multiplo. Chiamando le Idee generiche *elementi*, Platone esprime, al fondo, lo stesso concetto, perchè questa denominazione implica che *tutto il reale* delle Idee specifiche e delle cose si risolve nelle Idee generiche (confr. 13. n. 5.) Così tanto la denominazione di *elementi* quanto quella di *più sostanze* delle Idee specifiche equivalgono, in ultima analisi, all'altra di *principii*: ogni *principio* è per Platone *elemento* e *più sostanza* di ciò di cui è principio, perchè le cose derivate non sono per lui che le cose stesse da cui derivano, e la derivazione non è che uno sviluppo, cioè uno svolgimento o, come abbiamo detto, una esplicazione.

Digitized by Google

conseguenza necessaria della dottrina delle Idee, e che le dottrine platoniche forniscono anche dei motivi per sostenere la proposizione contraria, cioè che le specie sono più principii e più sostanze dei generi (1). La quistione se i principii siano i generi o le specie si ritrova in Met XI. I. 12 (2) e III. III. 7-13. In quest'ultimo luogo

---

(1) Nella maniera in cui la presenta Aristotile, la tesi che gli elementi e i principii sono i generi (e non gl' ingredienti) sembrerebbe la dottrina comune di due sistemi filosofici, di cui l'uno ammetterebbe che elementi e principii sono i generi primi, e l'altro i generi ultimi. Ma il vero è che tutti quelli che sostengono questa tesi non la intendono che in una sola delle due forme indicate da Aristotile, vale a dire ammettono che questi elementi e principii sono i generi primi, cioe i generi propriamente detti. Ciò si vede nel III cap. dello stesso lib. III, in cui Aristotile ripresenta con più sviluppi la quistione se principii ed elementi siano i generi o gl' ingredienti. Ivi, esponendo le ragioni in appoggio delle due proposizioni contrarie, è così che dice sulla prima: « In quanto conosciamo ciascuna cosa mediante le definizioni, e i generi sono principii delle definizioni, è necessario che i generi siano anche principii delle cose definite. E se avere la scienza degli esseri è avere quella delle specie secondo cui gli esseri sono nominati, *i generi, di certo, sono i principii delle specie.* » (Met. III. III. 4). È appena bisogno di osservare che queste ragioni su cui si appoggia la proposizione che i principii sono i generi, proverebbero abbastanza — se fossero necessarie altre prove che la proposizione stessa—che si tratta di una dottrina della scuola platonica. In seguito vedremo che le ragioni su cui è appoggiata l' altra pretesa forma della tesi, cioè che i principii sono i generi ultimi e non i primi, sono desunte anch'esse, quantunque forzatamente, dalle dottrine platoniche.

(2) « Se più è principio ciò che è più semplice che ciò che lo è meno, siccome le ultime delle cose che vengono dal genere (*τὰ ἔσχατα τῶν ἐκ τοῦ γένους*, vale a dire: le ultime entità che il dividente ricava dalla divione del genere, in una parola le

Digitized by Google

si ripete negli stessi termini la quistione di III. I. 9, cioè se, supposto che i principii ed elementi siano i generi e non gl'ingredienti, deve ammettersi che sono i primi generi o gli ultimi; ma per primi generi s'intende i primi nel senso più stretto, cioè il genere sommo di Platone, l'Uno o Essere, che Aristotile, secondo la sua abitudine, sdoppia in due generi distinti, l' uno e l' essere. Però questa dottrina che i generi supremi, cioè l'uno e l'essere, sono i principii primi delle cose, è riguardata come un'applicazione della dottrina più generale che i principii sono i generi (1), e come legata solidariamete con

---

specie infime) sono più semplici dei generi — esse infatti sono indivisibili, mentre i generi si dividono in molte e differenti specie —, più le specie che i generi sembrerebbero essere principii. Ma in quanto le specie sono tolte tolti i generi, più sembrano principii i generi: principio infatti è τὸ συναναιροῦν» (v. più su, questo paragr. n. 3, in cui è già stata citata l' ultima parte di questo luogo). Si osserverà facilmente che gli argomenti tanto per l'una quanto per l'altra delle due tesi contrarie sono tirati da dottrine platoniche. La ragione in appoggio della prima tesi, che « più è principio ciò che è più semplice che ciò che lo è meno», è una deduzione forzata dalla dottrina che il primo principio è l'Uno in sè (confr. Met. III. III. 10).

(1) « Non è possibile che l' uno sia un genere degli esseri, e nemmeno l'essere. È necessario infatti che le differenze di ciascun genere *siano* e ciascuna sia *una*. Ma è impossibile tanto che le specie di un genere si predichino delle proprie differenze, quanto che se ne predichi il genere separatamente dalle sue specie. Per cui se l'uno o l'essere è un genere, nessuna differenza sarà una nè essere. Ma se non sono generi, non saranno nemmeno principii, *se sono i generi che sono principii* » (Met. III. III, 8). — È evidente che in questo luogo la parola genere deve intendersi nel senso stretto, cioè come quello a cui sono subordinate delle specie.

Digitized by Google

essa: infatti confutando la prima dottrina, Aristotile fa delle obbiezioni, che non hanno di mira direttamente essa stessa, ma la seconda, perchè vogliono dimostrare che le specie sembrano principii più che i generi (1). La

(1) « Oltre a ciò le differenze saranno principii più che i generi. Ma se anche esse sono principii, i principii, per dir così, diventano infiniti, specialmente se si pone come principio (cioè come principio primo) il primo genere. (Questo luogo prova che le differenze secondo i platonici non sono principii, com potrebbe sembrare da Met. V. III. 5, luogo citato, in cui si dice che « alcuni dicono elementi i generi, e più che le differenze » I platonici non possono riguardare le differenze nè come principii nè come elementi, perchè essi non le considerano come delle entità sussistenti per sè stessi, in una parola come delle Idee. — Alessandro d'Afrodisia, *in phil. pr.* III. 40, commentando questo luogo, nota che Aristotile combatte la dottrina che i generi sono principii, perchè nel suo pensiero essa è legata con quella che sta confutando, cioè che i principii primi sono i generi sommi). E se l'uno ha più natura di principio, l'uno essendo l'indivisibile... e i generi essendo divisibili in specie, sarà più uno l'ultimo predicato (cioè, la specie infima—e quindi sarà più principio che il genere. Cfr. Met. XI. 1, 12, luogo citato a p. 332.) L'uomo infatti non è un genere degl' individui (quindi, non si divide in essi come un genere nelle specie — v. per tutto questo periodo il comm. d'Aless. d'Afrod., l. 41), Inoltre nelle cose in cui vi ha anteriorità e posteriorità (non nel senso tecnico della filosofia platonica che abbiamo spiegato) non è possibile che ciò che si predica in comune di esse sia qualche cosa al di là di esse (*παρὰ ταῦτα*—cioè se ne faccia un'entità distinta): p. e. la dualità essendo la prima dei numeri, non vi sarà un Numero (generico) al di là (*παρὰ*) delle specie dei numeri; e similmente non vi sarà una Figura al di là delle specie delle figure (si allude a un' argomento capzioso dei platonici, fondato sul doppio senso delle parole anteriore e posteriore, per escludere le Idee generiche dei numeri e delle figure — v. il commento d' Aless. d'Aphrod., l, 42, e confr. Suppl. (C. III.)Ma se di queste cose non

Digitized by Google

prima dottrina essendo incontestabilmente platonica, deve esserlo anche la seconda; e del resto basterebbe a provarlo la natura degli argomenti che servono a combatterla, perchè questi non potrebbero avere del valore che per un platonico, e non si comprendono che come argomenti *ad hominem*. In questa discussione del l. 3° cap. 3° della dottrina che i principii primi sono i primi generi, cioè l' uno e l' essere, questa dottrina viene riguardata, non solo, come abbiamo detto, come un' applicazione di quella che i principii sono i generi, ma come una conseguenza del presupposto che il più universale è sempre principio del più particolare (1). Evidentemente

---

vi hanno dei generi al di là (παρά) delle specie, molto meno ve ne saranno delle altre; di queste cose infatti sembra massimamente che vi siano dei generi. Tra gl'individui invece non vi ha anteriorità e posteriorità (e per conseguenza ciò che si predica in comune di essi, cioè la specie, può essere alcun che al di là di essi, vale a dire può farsene un'entità distinta). Di più dove c'è un meglio e un peggio, il meglio è sempre anteriore; per cui di tali cose non potrebbe esservi genere. *Per queste ragioni dunque le specie che si predicano degl'individui, sembrano essere principii più che i generi,* » (Met. l. III. III. 9-12).

(1) « Se infatti gli universali sono sempre più principii, (vale a dire: se più un'entità è universale, e più è principio) è chiaro che saranno principii i generi sommi; perchè questi si predicano d'ogni cosa. » (Met. l. III. III. 7.)

Il principio e la causa deve essere al di là (παρά) delle cose di cui è principio, e poter essere separato (χωριζομένην) da esse (sono due espressioni platoniche per indicare che il comune si astrae e se ne fa un'entità distinta — v. Supp. B. parte 1. n. VI. sulla fine e parte II. n. II). Ma perchè si ammetterebbe esservi alcun che di tale al di là (παρά) dei particolari, se non perchè si predica in universale e di tutti? Ma se per ciò, i più universali più si devono porre principii (τὰ μᾶλλον καθόλου μᾶλλον

Digitized by Google

questa proposizione non è certo la base della dottrina che i primi principii sono i concetti universalissimi, ma anche di quella che le Idee generiche sono i principii delle Idee specifiche. Se Aristotile la indica solamente come il presupposto della prima, è perchè nella sua esposizione del sistema platonico, come del resto nelle opere stesse di Platone, tiene più posto la dottrina che tutte le Idee derivano dalle Idee universalissime, che quella più generale di cui essa non è che un caso, che le Idee più particolari derivano sempre dalle Idee più universali (1).

θετέον ἀρχάς, cioè una cosa più universale più si deve porre principio che una meno universale); per la qual cosa principii saranno i primi generi. » (13).

Più principio non può voler dire che: un principio più primitivo, Sicchè la proposizione che i *più universali* sono *più principii* significa che gli universali di diversi gradi formano una scala di principii, in cui il più generale è un principio più primitivo che il più particolare. Ma ciò alla sua volta non può voler dire altra cosa se non che questi principii derivano gradatamente gli uni dagli altri, il più particolare dal più generale; non può avere, in altri termini, altro senso che quello che noi abbiamo spiegato dell'*anteriorità* e *posteriorità*.

(1) Le Idee generiche essendo i *principii* delle Idee specifiche, ne sono anche le *cause*, perchè *principio* e *causa* sono dei termini perfettamente equivalenti, tanto per Platone quanto per Aristotile. Così in Met.l. V. XVIII. 7, troviamo la proposizione: « L'uomo ha molte cause, l'animale, il bipede », che noi non possiamo che riferire ai platonici, perchè evidentemente implica la realizzazione dei concetti di animale e di bipede. (In questo luogo, come altrove, p. e in Met. 1. IX.9, per *bipede* non deve intendersi la differenza dell'uomo, perchè le differenze per Platone non sono Idee, ma un genere subordinato ad *animale* e superordinato ad *uomo*). Il concetto che le Idee più generali sono i principii delle più particolari, è espresso pure indicando il rapporto delle se-

Digitized by Google

Il concetto indicato in Met. III. III, che il più generale è sempre il principio del più particolare, è quello che riassume tutto il sistema platonico. Le Idee (cioè le Specie) sono i principii delle cose, le Idee più universali i principii delle Idee più particolari, e il principio primo è l'Idea universalissima del Bene, identico all' Uno e all'Essere. Per questo concetto il sistema platonico ha una più grande coerenza che le altre forme del realismo dialettico. Perchè il processo per cui l'Idea più *astratta* si astrae dalla più *concreta*, e il processo inverso per cui l'Idea più *concreta* deriva dalla più *astratta*, non sono che una continuazione di quelli per cui le Idee si astraggono dalle cose, e le cose derivano dalle Idee. In una parola la stessa relazione di universale a particolare, che vi ha fra le Idee e le cose, vi ha tra i gradi successivi dello sviluppo delle Idee. Ma più che l' identità che la relazione tra le Idee più universali e le più par-

---

conde alle prime con la preposizione ἐκ, che significa evidentemente una derivazione. Così τὰ ἐκ τοῦ γένους nel luogo citato nella quartultima nota, Met. I, XI. I. 12, come altrove (p. e. in *Categ.* X. e *Top.* I. VI. IV. 14. in cui Aristotile parla senza dubbio alla platonica) per dire: i generi inferiori o le specie di un genere. Si noti che in questo stesso modo troviamo frequentemente espressa la derivazione delle Idee e delle cose dai due principii primi. I numeri ideali e le altre entità sono, o vengono, o i platonici li fanno, ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἐκ τοῦ ἑνός o ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος semplicemente, ecc. V. Met. XIII. IX. 7, XIII. X. 8, XIV, IV. 6, XIV. 5 3-5, 1 IX. 16, III. IV. 30, XIII. VI. 5, VII. 3-4, IX. 10. X. 5-6, XIV. II. 3, III. 11-12, IV. 3, ecc. In alcuni luoghi, come nei quattro primi citati, è chiaro che questa derivazione indicata dalla proposizione ἐκ non è un: semplice composizione da elementi.

Digitized by Google

ticolari ha col rapporto tra le Idee e le cose, a noi importa di notare quella che essa ha col rapporto tra l'Idea del Bene e tutte le altre Idee. Noi troviamo in Aristotile le stesse formule per esprimere la relazione tra il Bene e le altre Idee e per esprimere quella tra le Idee più generali e le più particolari subordinate. Come l'Uno o Bene è *principio* e *causa* di tutte le Idee, così le Idee generiche sono *principii* e *cause* delle Idee specifiche (Cfr. questo paragr. col paragr. 14) L'Uno o Bene è *elemento* di tutto ciò che esiste, ed ha più essere delle cose che ne risultano (perchè tutto è uno, e l'essere sta tutto nei due principii): le Idee generiche sono *elementi* anch'esse, ed hanno più essere che le Idee specifiche. (confr. § 13. n. 4 e 5. e questo §, nota a p. 331). La derivazione di tutte le cose dall'Uno e l'elemento materiale è indicata chiamandoli *primi* e *anteriori* a tutte le altre cose, (cfr. questo paragr. nota 3 a p. 314 e n. 3° in principio): la derivazione delle Idee più particolari dalle Idee più generali è pure indicata coi termini *anteriore* e *posteriore*. L' Uno e la Dualità indefinita *generano* tutti i numeri ideali, e questi sono pure *generati* gli uni dagli altri, quelli che corrispondono alle Idee più particolari da quelli che corrispondono alle Idee giu generali. (confr. § 14 e questo § n. 2°) La derivazione delle entità più particolari delle entità più universali è anche rappresentata come i gradi successivi di uno sviluppo, e questa rappresentazione significa pure la derivazione di tutte le cose dal primo principio, perchè il primo principio è il primo grado, il punto di partenza, di questo sviluppo (confr. questo § n. 1°). Infine la preposizione ἐκ indica tanto la deriva zione di tutte le cose dai principii primi quanto la derivazione delle Idee più particolari dalle Idee più universali. (cfr. n. 1 a p. 336). Tra le formule che esprimono il rapporto di tutte Idee coi primi principii, una sola non trova la corrispondente tra quelle che esprimono il rapporto delle Idee più particolari con le Idee più ge-

Digitized by Google

nerali: è la riduzione dei due principii l'uno all'essenza e l'altro alla materia di tutte le Idee, destinata a conciliare la teoria *pitagorica* dei due elementi coi presupposti della dialettica platonica. Questo parallelismo tra le due serie di formule prova d' una maniera evidente l'identità dei rapporti che esse esprimono, e non lascia alcun luogo a dubitare che la derivazione delle Idee più particolari dalle Idee più universali sia altra cosa che quella di tutte le Idee dall'Idea universalissima. Sia che indichino l'una, sia che indichino l'altra, esse non possono significare che una sola e stessa cosa : l' obbiettivazione del nesso *logico* tra il principio e la conseguenza e la sua identificazione con quello *ontologico* tra la causa e l'effetto (1).

---

(1) Le espressioni che indicano la derivazione di tutte le Idee dal principio *essenziale* (l'Uno o il Bene), indicano egualmente la derivazione di tutte le Idee dal principio *materiale* (la Dualità indefinita). È che il rapporto delle Idee con l'uno dei due principii non può differire in sostanza dal loro rapporto con l'altro. Platone, considerando come genere e come Idea l' uno solo di questi principii (perchè la dieresi esige un punto di partenza unico), riguarda necessariamente esso solo come primo principio logico (perchè la deduzione non è che la dieresi) e quindi come causa prima (perchè il rapporto tra la causa e l' effetto non è che il rapporto tra il principio e la conseguenza). Ma in realtà il principio ch'egli chiama materiale ha lo stesso dritto ad essere riguardato come primo principio di tutta la deduzione, e per conseguenza come causa prima. Infatti anche per esso si verificano le due condizioni per cui un' entità deve essere riguardata come il principio logico e come la causa di altre entità: è che queste ne siano delle specificazioni, e che ne siano tutte le specificazioni logicamente possibili (v. § 19 e 20). Se Platone non attribuisce propriamente la funzione di primo principio logico (cioè di punto di partenza della dieresi) e la causalità che al princi-

Digitized by Google

§ 24. Noi termineremo l'esposizione del sistema platonico, mostrando come l'identificazione del rapporto tra il principio e la conseguenza con quello tra la causa e l'effetto, è l'idea madre, e, per dir così, il germe di questo sistema. Siccome tutti gli altri sistemi di realismo dialettico derivano dallo stesso germe e dalla stessa idea madre, ciò sarà mostrare al tempo stesso come i caratteri generali di questa forma di metafisica siano le conseguenze di questa identificazione.

Il sistema platonico, e in generale ogni sistema di realismo dialettico, si riduce a due dottrine: le astrazioni realizzate, che Platone chiama Idee, e il metodo dialettico. Noi indicheremo dunque successivamente come l'una e l'altra, considerate nei loro tratti generali, risultano dal concetto di causalità che è l'origine di questa filosofia.

I. *Realizzazione delle astrazioni.* Questa, come abbiamo detto nel § 3°, è necessaria per due ragioni: 1ª Il realismo dialettico, come qualsiasi altra forma di filosofia apriorista, non pretende di scoprire a priori o di dedurre i fenomeni e gli oggetti individuali con le loro circostanze particolari, ma ciò che vi ha di costante e di generale nella natura — questo è infatti l'oggetto della conoscenza scientifica, e la filosofia apriorista non aspira che a riprodurre il contenuto stesso della scienza positiva, dando a questo contenuto la forma dell'apriorità e della necessità —. Per conseguenza il realista dialettico distingue due elementi in ciò che noi chiamiamo il reale,

---

pio che egli chiama essenziale, egli non può farlo che arbitrariamente e, per dir così, verbalmente: il suo scopo è di soddisfare in un certo modo all'esigenza della sua dialettica, che è l'unità di principio, in contraddizione con la sua nuova dottrina della dualità, che egli deve ai pitagorici.

Digitized by Google

vale a dire nella realtà empirica: l'elemento costante e generale, ch'è il solo che egli ammette che sia deducibile e necessario, e l'elemento particolare e variabile, che è per lui non deducibile e contingente. Questi due elementi del reale non sono separabili, al punto di vista comune, che per una semplice astrazione mentale; ma egli deve ammettere che il primo ha in realtà un'esitenza indipendente e distinta da quella del secondo, perchè ciò che egli deve dedurre sono degli esseri reali, e non delle proposizioni o delle semplici astrazioni mentali — ciò che è la condizione indispensabile perchè la deduzione rappresenti una derivazione reale, cioè un rapporto di causa e di effetto —. P. e. Platone deve dedurre e dimostrare a priori che esistono le specie degli uomini e dei cavalli, coi caratteri costanti e generali di queste specie, ma non che esistono, sono esistiti ed esisteranno i dati uomini individuali e i dati cavalli individuali del mondo reale, coi caratteri particolari di ciascun individuo, e gl'incidenti particolari della sua esistenza. L'elemento costante e generale di queste specie, distinto dall'elemento particolare e variabile, cioè individuale, non è, al punto di vista comune, che un'astrazione mentale; ma Platone deve considerarlo come reale, quantunque astratto, perchè è esso solo, isolato dall'elemento individuale, che egli deve dedurre, e ciò che egli deve dedurre deve essere una realtà, e non una semplice astrazione mentale. Se egli non lo deducesse isolato dall'elemento individuale, la sua deduzione non potrebbe rappresentare una derivazione reale, un nesso ontologico di causa ed effetto, e non semplicemente logico di principio e conseguenza. Supponiamo infatti che quando egli pone, deducendole dai principii che ha posti precedentemente, la specie dell'uomo e quella del cavallo, i reali ch'egli intende porre con questa sua deduzione siano i cavalli e gli uomini individuali dati del mondo dell'e-

Digitized by Google

sperienza: questa deduzione non potrebbe rappresentare una derivazione reale delle cose dedotte da quelle da cui si deducono, perchè i cavalli e gli uomini individuali dati del mondo dell'esperienza, che sono, secondo Platone, contingenti e indeducibili, non potrebbero essere la *conseguenza necessaria* delle cose da cui si dedurrebbero, e quindi nemmeno l'*effetto*, perchè l'effetto è ciò che è dato necessariamente data la sua causa. Questi reali ch' egli deve porre, deducendoli da quelli che ha posti precedentemente, devono essere dunque ciò che vi ha di generale e di costante nelle specie degli uomini e dei cavalli, astratto da ciò che vi ha in esse di particolare e di variabile, cioè d' individuale; perchè ciò solo, per lui, è una conseguenza necessaria dei principii già posti, e può quindi, essendo una realtà e non una semplice astrazione mentale, considerarsi come un effetto di cui questi principii sono la causa. Ciò che vi ha di costante e di generale nelle specie degli uomini e dei cavalli, astratto da ciò che vi ha in esse d'individuale e di variabile, e considerato, in questa astrattezza, come una realtà, è ciò che Platone chiama l'Idea dell'uomo e quella del cavallo. L'Idea dell'uomo e del cavallo sono dunque le specie stesse degli uomini e dei cavalli, astrazion facendo dal loro elemento contingente e non deducibile, e considerate nel solo elemento necessario e deducibile: sono queste specie *stesse*, perchè ciò che Platone intende dedurre è il mondo reale stesso, quello che è l'oggetto della nostra esperienza, di cui è costretto a negligere certe circostanze, perchè le ritiene non deducibili. Queste circostanze che si devono negligere, e fatta astrazione delle quali, il residuo è l'Idea, sono le particolarità e l'esistenza stessa degl'individui; ciò che resta è il tipo dell'uomo e del cavallo: quello che è necessario e deducibile è che, nella realtà, questo tipo esista; che esso si effettui in tali o tali altri individui determi-

Digitized by Google

nati, ed anche in tale o tale altro numero determinato d'individui, questo è non deducibile e puramente contingente. Questi tipi, astratti dalle particolarità degl'individui in cui si manifestano, ed anche da qualsiasi numero o moltiplicità d'individui, e considerati, in questo stato d'astrazione, come reali, sono le Idee. Deducendo le Idee, Platone intende dedurre le specie stesse del mondo dell'esperienza — e infatti, come abbiamo detto, ciò che egli deve dedurre è il mondo reale —, perchè le Idee sono per lui queste specie stesse, senza certe determinazioni con cui ci sono date nel mondo dell'esperienza: l'Idea è la specie allo stato astratto, la specie l'Idea allo stato concreto, cioè l'Idea a cui si aggiunge la determinazione del numero e le differenze che distinguono ciascuno dei multipli così ottenuti, vale a dire la posizione in un punto determinato del tempo e dello spazio, i caratteri individuali, gl'incidenti della storia di ciascun individuo, ecc. Di più, non solo l'Idea è la stessa cosa che la specie, che solamente si concepisce astrazion facendo da alcune delle sue determinazioni; ma la specie, in quanto è veramente reale, non è che l'Idea. Tutte queste determinazioni che, aggiunte all'Idea, costituiscono la specie, non sono veramente reali, perchè non sono dedotte: infatti il realista dialettico deve dedurre tutto il reale, perchè la sua deduzione rappresenta il modo essenziale di produzione dell'universo reale; quindi ciò che non può dedursi non può essere per lui veramente reale (1). La specie, come complesso d'individui, è dunque un fenomeno, un'apparenza, quantunque obbiettiva, la cui realtà è l'Idea; e il mondo delle Idee non solo è il mondo stesso dell'esperienza,

(1) V. Suppl. B parte 1ª, n. IX.

Digitized by Google

considerato astrazion facendo da alcune delle sue determinazioni, ma è tutto ciò che vi ha di *reale* in questo mondo dell'esperienza. Tutto ciò che abbiamo detto in questo numero si applica tanto al sistema di Platone quanto a quelli di Hegel o di Taine, e in generale a tutti i sistemi che obbiettivano i concetti e in cui questa obbiettivazione è unita al metodo dialettico. I concetti obbiettivati, in tutti questi sistemi, rappresentano l'elemento necessario e deducibile del mondo, astratto dall'elemento indeducibile e contingente, e considerato, in questa astrattezza, come reale e come la sola cosa che sia veramente reale. Noi spiegheremo in seguito perchè questi filosofi vedono quest'elemento necessario e deducibile del mondo precisamente nei concetti obbiettivati.

2.ª Nella deduzione la conseguenza, o piuttosto l'insieme delle conseguenze, non è che il principio stesso in una forma più determinata o più concreta. I fatti reali che corrispondono alle conseguenze sono gli stessi che i fatti reali che corrispondono ai principii, semplicemente i principii esprimono questi fatti d'una maniera più astratta o più indeterminata, le conseguenze d'una maniera più concreta o più determinata. Così, se non vi ha altro di reale che il singolo, i fatti particolari dell'esperienza, al progresso nella deduzione non corrisponderà alcun progresso nelle cose stesse; passando dal principio alla conseguenza, non si passerà dall'affermazione d'un reale a quella di un altro reale; il reale affermato sarà sempre lo stesso; prima espresso d'una maniera più astratta o più indeterminata, poi d'una maniera più concreta o più determinata Allora la deduzione non rappresenterà una derivazione reale, o, ciò che è lo stesso, il rapporto logico tra il principio e la conseguenza non potrà identificarsi al rapporto ontologico tra la causa e l'effetto, perchè questa identificazione suppone che da un reale si deduca *un altro* reale, la causa e l'effetto es-

Digitized by Google

sendo due fatti reali, distinti e separati l'uno dall'altro. Ciò che si è detto è vero tanto nell'ipotesi del nominalismo quanto in quella del concettualismo: nella seconda ipotesi alle proposizioni che fanno da principii corrisponderanno dei concetti più astratti; a quelle che fanno da conseguenze dei concetti meno astratti; ma le realtà rappresentate da questi concetti saranno sempre le stesse realtà, che i concetti corrispondenti ai principii penseranno d' una maniera più astratta, e quelli corrispondenti alle conseguenze d' una maniera meno astratta. Così il progresso dal più astratto al meno astratto, dal più indeterminato al più determinato, avverrà solamente nel nostro pensiero e non nella realtà stessa, e la deduzione non potrà rappresentare una derivazione reale, perchè, passando dal principio alla conseguenza, non si passerà da un reale ad un altro reale, ma il reale affermato sarà sempre lo stesso, che solamente si penserà ora d'una maniera più astratta o più indeterminata, ora d' una maniera più concreta o più determinata. Perchè dunque la deduzione sia una derivazione reale, e il rapporto tra il principio e la conseguenza s'identifichi col rapporto tra la causa e l'effetto, è necessario che al nominalismo o al concettualismo si sostituisca il realismo, cioè che si ammetta che l'astratto e l'indeterminato ha un' esistenza per sè, indipendente e distinta da quella del concreto e del determinato. Allora il progresso dal più astratto o più indeterminato al più concreto o più determinato avrà luogo nella realtà stessa, e non solamente nel nostro pensiero; passando dal principio alla conseguenza, si passerà da un reale ad un altro reale, e non semplicemente da un'espressione o rappresentazione a un' altra espressione o rappresentazione dello stesso reale; e deducendosi un reale da un altro, la deduzione rappresenterà una derivazione reale, perchè il principio e la conseguenza saranno due realtà distinte, come sono

Digitized by Google

due realtà distinte la causa e l'effetto a cui si cerca d'identificarli. Tutto ciò ha la sua applicazione più evidente nel sistema platonico. La dialettica platonica consiste a dedurre da un genere le sue specie, p. e. dall'animale l'animale immortale e l'animale mortale, dall'animale mortale l'animale propriamente detto e la pianta, dall'animale propriamente detto quello provvisto di piedi e quello senza piedi, ecc. Essa pretende che se l'animale è, sono anche necessariamente l'animale immortale e l'animale mortale; che se l'animale mortale è, sono anche necessariamente l'animale propriamente detto e la pianta, e così via; e vede perciò nell'animale il *principium essendi* o la causa dell'animale immortale e dell'animale mortale, nell'animale mortale il *principium essendi* o la causa dell'animale propriamente detto e della pianta, e così via. È evidente che se non esistessero che degli animali individuali, se animale, animale mortale e animale immortale, pianta e animale propriamente detto, ecc. non fossero che dei termini generali o dei concetti generali; deducendo dall'animale l'animale immortale e l'animale mortale, dall'animale mortale l'animale propriamente detto e la pianta, ecc., questa deduzione non potrebbe avere alcuna pretesa a rappresentare una derivazione reale, in altre parole il principio e la conseguenza non potrebbero identificarsi alla causa e all'effetto. « Se l'animale è, sono anche necessariamente l'animale immortale e l'animale mortale », significherà semplicemente che se una proposizione è vera, sarà vera necessariamente anche un'altra proposizione, ovvero che se un concetto è vero, cioè è conforme alla realtà, saranno anche necessariamente veri, cioè conformi alla realtà, altri concetti; ma non potrà significare che se un reale esiste, esistono anche necessariamente altri reali. Gli oggetti reali che si affermeranno dicendo « l'animale esiste », saranno gli stessi che

Digitized by Google

gli oggetti reali che si affermeranno dicendo « l'animale immortale e l'animale mortale esistono »; semplicemente questi oggetti reali la prima volta saranno espressi o rappresentati d'una maniera più astratta o più indeterminata, la seconda volta d'una maniera più concreta o più determinata. Il legame tra il principio e la conseguenza non sarà dunque *ontologico*, perchè non si dedurranno dei reali da altri reali differenti, ma sarà semplicemente *logico*. Ammettiamo invece, come vuole Platone, che oltre agli animali concreti e individuali, vi siano degli animali astratti e generali; che i termini animale, animale mortale e animale immortale, ecc. designino ciascuno un essere reale distinto da tutti quelli designati dagli altri. Allora il progresso dal più indeterminato al più determinato avrà luogo nella realtà egualmente che nel nostro pensiero, e la deduzione rappresenterà una derivazione reale, perchè deducendo dall'Animale l'Animale immortale e l'Animale mortale, dall'Animale mortale l'Animale propriamente detto e il Vegetale, ecc., si dedurranno sempre dei reali da altri reali distinti; perciò fra il principio e la conseguenza il legame non sarà semplicemente logico, ma anche ontologico, poichè, il principio e la conseguenza essendo delle realtà distinte, il principio non sarà semplicemente il *principium cognoscendi*, ma anche il *principium essendi*, ciò che vorrà dire che il principio sarà in qualche sorta la causa, e la conseguenza l'effetto di questa causa. Ciò che abbiamo detto in questo numero ci mostra al tempo stesso due condizioni necessarie di una filosofia, che è fondata sulla identificazione del rapporto tra il principio e la conseguenza con quello tra la causa e l'effetto: l'una che si realizzino le astrazioni, e l'altra che queste astrazioni realizzate formino una scala di astrazione decrescente, in modo che la deduzione vada sempre da entità più astratte ad entità meno astratte, e queste entità più astratte e meno astratte siano gli stati logicamente suc-

Digitized by Google

cessivi di una stessa realtà, che passa progressivamente da uno stato più astratto a uno stato meno astratto (anteriorità e posteriorità di natura). Questa seconda condizione l'abbiamo anche trovata in Hegel e in Taine e la ritroveremo in Spinoza, e possiamo considerarla come un carattere generale del realismo dialettico.

Vi ha un punto che ci resta a rischiarare. Le considerazioni precedenti ci mostrano che una filosofia fondata sulla identificazione del principio e della conseguenza alla causa e all' effetto deve realizzare necessariamente le astrazioni: ma perchè queste astrazioni realizzate sono precisamente dei concetti obbiettivati, come abbiamo visto in tutti i sistemi di cui abbiamo parlato? I concetti obbiettivati non rappresentano adeguatamente l'elemento costante e necessario della realtà empirica. Non è solo un fatto costante e generale della natura che esiste il tipo Uomo — ciò che corrisponde al concetto obbiettivato dell' αὐτοἄνθρωπος —, ma anche che questo tipo si realizza in una moltitudine d'individui, che, sparsi nella serie del tempo, occupano successivamente tutta la serie (secondo la dottrina antica della stabilità ed eternità delle specie). Che esistano tali o tali altri individui determinati ed anche tal o tal altro numero determinato d'individui sarà, secondo i presupposti del realismo dialettico, un fatto contingente: ma che esistano, ed esistano sempre, molti individui, non è un fatto che ha lo stesso titolo ad essere riguardato come *necessario* che l'esistenza stessa del tipo che essi realizzano? L' astrazione realizzata che rappresenta la specie umana, non dovrebbe essere dunque, nel sistema di Platone e degli altri realisti dialettici, una moltiplicità *indeterminata* d'individui umani *indeterminati* che occupano successivamente dei punti *indeterminati* in tutta la serie dei tempi, anzichè l' Uomo indeterminato, astratto assolutamente dal numero e dal tempo, e non

Digitized by Google

semplicemente da un numero e da un tempo determinati? Se si ammette che un *indeterminato reale* può concepirsi e può esistere, il primo di questi due indeterminati reali non è altrettanto concepibile e altrettanto possibile che l'altro? Perchè dunque Platone e gli altri realisti dialettici di cui abbiamo parlato, hanno concepito le astrazioni realizzate che rappresentano le specie reali degli esseri, nella seconda forma anzichè nella prima? A questa quistione rispondono gli argomenti di Platone per provare l'esistenza delle Idee. Se si negliggono gli argomenti più deboli, gli altri possono ridursi sommariamente a questi due: 1° la somiglianza generica e specifica degli esseri, questo fatto sorprendente che lo stesso tipo si ripresenta uniformemente in individui distinti ed anche senza alcun legame fra di loro (come p. e. nei minerali e nelle specie diverse delle piante e degli animali che non hanno fra di loro, al punto di vista antico, alcun legame genealogico), non può spiegarsi che ammettendo che tutti gli esseri che si somigliano partecipano in comune a qualche cosa che è una e la stessa in tutti: questa qualche cosa è l'Idea; 2° la verità dei concetti e delle conoscenze scientifiche (che sono unioni tra concetti) suppone l'esistenza di oggetti reali che corrispondono adequatamente a questi concetti: questi oggetti sono le Idee (1). Si avrebbe torto di vedere in questi argomenti i soli motivi per cui Platone ammetteva l'esistenza delle Idee. S'egli trovava questi argomenti concludenti, è perchè aveva bisogno di astrazioni realizzate (per potere identificare il rapporto tra il principio e la

(1) V. per la 1ª prova il Supplem. B parte 1ª, n° V. 3° B, e per la 2ª prova (cioè per il gruppo di argomenti che essa riassume) lo stesso Supplem., lo stesso luogo e parte 1ª n° III.

Digitized by Google

conseguenza a quello tra la causa e l' effetto), e questi argomenti gliene fornivano: vi era in essi un motivo sufficiente, non per realizzare le astrazioni, ma per preferire ad altre le astrazioni realizzate che potevano basarsi su di essi. Si sarebbe ingiusti, d' altronde, verso questi argomenti di Platone, negando assolutamente ad essi qualsivoglia valore. La 1ª prova contiene la sola spiegazione che abbia dato la metafisica di uno dei fatti più sorprendenti della natura: è uno dei più importanti di quelli di cui il darwinismo si propone di dare una spiegazione scientifica — ma pei soli esseri viventi, e lasciando inesplicato l' altro fatto per cui lo spiega, cioè la legge di eredità. — La 2ª prova — o, piuttosto il 2º gruppo di prove — presenta, sotto le forme che Platone credeva più incalzanti, una conseguenza, secondo noi logica, della teoria dei concetti. Un pensatore che non avesse avuto bisogno, come Platone, di astrazioni realizzate, avrebbe respinto il principio in forza della conseguenza, invece di ammettere la conseguenza in forza del principio. Ma se la teoria dei concetti non fosse la dottrina comunemente ricevuta, sarebbe evidente per tutti, secondo me, che delle idee astratte suppongono necessariamente delle realtà egualmente astratte. Come ho detto nel Saggio 1º (1), il pensiero implica naturalmente la credenza o la supposizione di un oggetto, reale o possibile, che abbia, nella forma dell'obbiettività, il contenuto stesso che l' idea ha nella forma della rappresentazione. Nell'esercizio naturale del pensiero, questa stessa distinzione fra una rappresentazione e un oggetto rappresentato per noi non esiste: noi crediamo istintivamente che il pensiero colga immediatamente l'oggetto pensato, e che ciò

(1) V. cap. 1º, § 3º e § 7º.

Digitized by Google

che è presente al nostro spirito, sia quest'oggetto stesso e non la sua rappresentazione, perchè questa, della stessa maniera che la sensazione, sì obbiettiva, ed è riguardata come una cosa esteriore. Quest'illusione, come tutte le illusioni naturali, persiste anche quando noi abbiamo appreso che è un'illusione: anche allora noi continuiamo a proiettare, per dir così, al di fuori di noi, o almeno al di fuori del momento attuale, le nostre rappresentazioni, e a credere che ciò che è presente al nostro spirito non sono delle semplici rappresentazioni, ma gli oggetti stessi rappresentati. È quest'illusione naturale il meccanismo per cui si ottiene il risultato che il pensiero si riferisce all'oggetto pensato; che quando noi ricordiamo, prevediamo, in una parola affermiamo, quantunque non vi siano nel nostro spirito che delle semplici rappresentazioni, ciò che noi intendiamo di affermare non sono queste rappresentazioni, ma i fatti stessi che esse rappresentano. I fatti stessi significa, come abbiamo detto, degli oggetti, reali o possibili, che abbiamo, nella forma dell' obbiettività, il contenuto stesso che le idee corrispondenti hanno nella forma della rappresentazione, Ne segue che, se noi abbiamo delle idee astratte, noi dobbiamo istintivamente proiettare, per dir così, al di fuori di noi queste idee astratte, come proiettiamo al di fuori di noi le idee concrete, e credere di avere presenti al nostro spirito, non delle semplici rappresentazioni astratte, ma degli oggetti astratti corrispondenti. Questa illusione naturale persisterà anche quando la riflessione psicologica ci avrà appreso che il nostro pensiero non coglie immediatamente gli oggetti, ma non consiste che in semplici rappresentazioni; e avrà per risultato, anche allora, che quando noi avremo delle idee astratte, e formeremo dei giudizi unendo delle idee astratte, noi ammetteremo o supporremo degli oggetti astratti corrispondenti (reali o possibili, secondo che cre-

Digitized by Google

deremo o no alla verità dell'idea astratta), e intenderemo di affermare l'unione di questi oggetti astratti nella realtà, come le loro rappresentazioni saranno unite nel nostro pensiero. Questa conseguenza forzata del concettualismo, in cui noi abbiamo visto una prova della erroneità di questa teoria, doveva sembrare a un filosofo che, come Platone, cercava delle astrazioni realizzate, una prova evidente della loro esistenza; di più doveva dargli un motivo sufficiente per preferire i concetti obbiettivati a qualsiasi altra forma di queste astrazioni realizzate che egli cercava. Tanto l'una quanto l'altra delle due prove per cui Platone stabiliva la realtà degli astratti — cioè che i concetti suppongono degli oggetti reali che siano, per usare il linguaggio della scolastica, *formalmente* ciò che i concetti stessi sono *obbiettivamente*, e che la somiglianza specifica e generica si spiega per la presenza di una stessa entità in tutti gl'individui della specie e del genere — soddisfaceva al tempo stesso alla doppia esigenza di astrazioni realizzate che vi ha nel realismo dialettico: vale a dire di separare l'elemento costante e necessario della natura dall'elemento variabile e contigente, e di fare del principio e della conseguenza due realtà distinte, che rappresentino uno stesso essere a due gradi differenti di astrazione. Queste due prove dei concetti obbiettivati non sono speciali al solo Platone, ma comuni, in sostanza, a tutti i filosofi che obbiettivano i concetti. Quando Taine spiega le sequenze e coesistenze uniformi dei fenomeni per gli accoppiamenti delle entità astratte presenti in questi fenomeni; quando dice, per esempio, che se tutti i triangoli hanno gli angoli uguali a due retti, è perchè gli angoli *astratti* del triangolo *astratto* sono eguali a due retti, o che se tutti i pezzi di ferro sottoposti all'umidità si arruginiscono, è perchè il ferro *in sè*, sottoposto all'umidità *in se stessa*, ha per con-

Digitized by Google

seguenza la ruggine *in generale* (1); questa spiegazione è perfettamente identica a quella di Platone, quando spiega l' identità specifica e generica delle cose per la presenza in tutte di un'Idea unica. Ed Hegel, risolvendo *tutti* gli esseri in concetti obbiettivati, non ammette anch'egli, come Platone e Taine, che in tutti gli oggetti di una classe è presente uno stesso concetto obbiettivato? e se è così, non spiega implicitamente, come quelli fanno esplicitamente, la somiglianza degli oggetti della classe per la partecipazione comune allo stesso concetto obbiettivato? Non è meno evidente, dall'altra parte, che quando Hegel stabilisce l'esistenza dei concetti obbiettivati in virtù del principio dell' identità dell' essere e del pensiero, la sua prova ha per primo punto di partenza, come gli argomenti di Platone, oltre alla teoria dei concetti, la corrispondenza assoluta e necessaria tra la rappresentazione e la cosa rappresentata, che secondo lui non si spiega che per la loro identità. In quanto a Taine, quantunque esplicitamente egli non ammetta i concetti, deve ammettere non di meno che noi pensiamo le *cose astratte e generali* — perchè è evidente che per credervi, come egli vuole, dobbiamo pensarle —; di più egli sostiene che i nomi e le conoscenze, cioè le proposizioni, generali hanno per oggetto queste *cose astratte e generali:* ma se è così, questi termini generali, che sono o possono essere accompagnati dal pensiero delle cose generali, significano, al fondo, dei concetti, i quali anche per lui, come per Platone e per Hegel, implicano necessariamente degli oggetti astratti corrispondenti (perchè non sono secondo lui, come secondo essi, che il pensiero

(1) V. § 4.

Digitized by Google

di questi oggetti astratti). Noi vedremo tuttavia nei paragrafi seguenti che non tutti i realisti dialettici si sono rappresentate le astrazioni realizzate sotto la forma precisamente di concetti obbiettivati: ciò non ha niente di strano, se si ammette che le due prove indicate per istabilire la realtà degli astratti, non sono il vero motivo per cui si realizzano le astrazioni, ma per cui si dà una forma speciale a queste astrazioni realizzate, necessarie per applicare il concetto di causalità che è la vera base del realismo dialettico.

II. *Metodo dialettico.* Noi faremo un'enumerazione dei caratteri generali di questo metodo, cioè che sono comuni al sistema di Platone e agli altri sistemi di realismo dialettico, indicando come ciascuno si deduca dal concetto fondamentale di questa forma di metafisica.

1° Il metodo del realismo dialettico consiste a dedurre delle astrazioni realizzate da altre astrazioni realizzate. Questo metodo, essendo una deduzione, ha necessariamente per tipo la deduzione della logica, cioè il sillogismo, ma si allontana più o meno, non meno necessariamente, da questo tipo, perchè deve dedurre dei reali da altri reali — poichè senza di ciò il principio non potrebbe assimilarsi alla causa e la conseguenza all'effetto. — Ciò importa che questa deduzione deve essere un progresso reale del pensiero, che rappresenta un progresso reale nelle cose stesse; mentre la vera deduzione, essendo fondata *rigorosamente* sul principio d'identità, non può che affermare nella conclusione, sotto una forma differente, ciò che era stato già affermato nelle premesse. Questa difformità necessaria della deduzione del realismo dialettico dalla vera deduzione fa che spesso non si comprenda che essa pretende di essere una deduzione, come è avvenuto generalmente per la dialettica platonica. Questa che, come abbiamo visto, consiste a dedurre da un genere tutte le sue specie *reali*, che sono al tempo stesso

Digitized by Google

tutte le sue specie *possibili*, non sarebbe una vera deduzione che se la premessa fosse, non l'affermazione del concetto generico (obbiettivato, cioè dell'Idea del genere), come è di fatto, ma la proposizione generale che tutte le specie possibili del genere devono esistere. Ma in questo caso non si dedurrebbero dei reali da altri reali distinti; quindi la deduzione non rappresenterebbe una derivazione reale, ma il rapporto tra il principio e la conseguenza sarebbe puramente logico, e non potrebbe identificarsi a quello ontologico tra la causa e l'effetto (1).

2° Le astrazioni realizzate che, in questa deduzione, fanno da principii e quelle che fanno da conseguenze, devono formare una scala di astrazione decrescente, in modo da costituire degli stati logicamente successivi di un essere unico, che passa gradatamente da uno stato più astratto o più indeterminato a uno stato più concreto o più determinato. Ciò è perchè, come abbiamo detto precedentemente (I, n° 2°), la conseguenza, o piuttosto l'insieme delle conseguenze, non potrebbe essere che il principio stesso in una forma più concreta o più determinata, e il passaggio dal più astratto o più indeterminato al più concreto o più determinato, in cui consiste la deduzione, deve rappresentare un progresso nella realtà stessa, e non semplicemente nel nostro pensiero, senza di che la deduzione non rappresenterebbe una derivazione reale. Ciò importa che il più astratto o più indeterminato e il più concreto o più determinato siano due realtà distinte, quantunque al tempo stesso due forme d'un'esistenza unica, e non semplicemente due espressioni o due rappresentazioni distinte di una stessa real-

(1) V. § 20, p. 279-281. Confr. § 3, p. 58-59.

Digitized by Google

tà (1). È un tratto che abbiamo trovato in tutti i sistemi precedenti e che è più essenziale al realismo dialettico che la stessa obbiettivazione dei concetti, come vedremo nei paragr. seguenti, in cui lo ritroveremo in Spinoza, le cui astrazioni realizzate non sono, a parlar propriamente, dei concetti obbiettivati.

3° Il primo principio — noi diremo in seguito perchè il primo principio è necessariamente unico — deve essere stabilito *a priori*, per la sua necessità intrinseca, in modo che la conoscenza sia puramente *a priori*, e la deduzione sia una vera dimostrazione. Ciò è perchè, nel realismo dialettico, l'anteriorità *cronologica* della causa verso l'effetto è sostituita da una anteriorità *logica* (che, obbiettivata, si chiama anteriorità *di natura*). La certezza delle conseguenze deve dipendere dalla certezza dei principii, ma questa deve essere indipendente da quella. Se non fosse così, l'esisenza delle entità conseguenze non dipenderebbe dalla esistenza delle entità principii, e il rapporto tra il principio e la conseguenza non potrebbe identificarsi a quello tra la causa e l'effetto (2).

4° Non solo la dimostrazione dialettica non deduce che delle astrazioni realizzate da altre astrazioni realizzate, ma questa deduzione deve essere, per quanto è possibile, immediata, vale a dire il legame logico fra le astrazioni realizzate che fanno da premesse e quelle che fanno da conseguenze deve vedersi, per quanto è possibile, intuitivamente e non mediante un ragionamento, in modo che dalla posizione delle une si passi immediatamente a quella delle altre, e la dimostrazione non consista che nella loro posizione successiva. Di questa ma-

(1) Cfr. § 2, p. 34-35, § 3, p.71-72, § 6 sulla fine.
(2) Confr. § 2, p 62, § 6, p. 136, § 21, p. 309.

Digitized by Google

niera lo sviluppo della dimostrazione non è che la riproduzione dello sviluppo stesso della realtà, e la scienza è una sorta d' intuizione, in cui il pensiero non fa che assistere, per dir così, alla evoluzione delle cose, limitandosi a rifletterla passivamente come uno specchio. È ciò che è espresso nel principio hegeliano dell' identità dello sviluppo logico con lo sviluppo ontologico e nella proposizione di Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Questa identità è spiegata da Platone considerando la scienza come un risveglio dell' intuizione del mondo ideale in una vita anteriore. Spinoza la chiama una conoscenza intuitiva, e Schelling la fa consistere, nel senso proprio, in un'intuizione intellettuale. La ragione di questa immediatezza della deduzione del realismo dialettico è che il principio logico deve identificarsi con la causa *efficiente*. Perchè una causa possa considerarsi come *efficiente*, la sua connessione con l'effetto deve essere una verità, non solo razionale, ma anche intuitiva, deve essere evidente per sè che la causa è capace di produrre l'effetto, e l' effetto di essere prodotto dalla causa. Ne segue che il legame logico tra il principio e la conseguenza non potrebbe identificarsi col rapporto tra la causa *efficiente* e l'effetto, se questo legame logico non si vedesse intuitivamente, ma fosse necessario di stabilirlo per una dimostrazione (1).

5.° La deduzione dialettica implica una moltiplicità di passaggi logici — vale a dire tutte le entità non si deducono immediatamente dal primo principio, ma si passa gradatamente da questo alle conseguenze ultime per una moltitudine di anelli intermediari. — Di più tutti questi passaggi logici sono regolati da una legge costan-

(1) Confr. cap. VI, § 5 e questo cap. § 12 n. 4° e § 20, n. 2°.

Digitized by Google

te; in altre parole, il metodo della deduzione è rigorosamente uniforme, ed è considerato come la legge stessa delle astrazioni realizzate. Questa legge, nel sistema hegeliano, è il passaggio dalla tesi all'antitesi e da queste alla sintesi; nel sistema platonico, la divisione dicotomica dell'Idea generica nelle Idee specifiche; nel sistema del Taine la gerarchia delle coppie di astratti, secondo cui un gruppo di leggi inferiori deriva costantemente da una legge superiore. È nel mondo delle astrazioni realizzate ciò che una sequenza invariabile nel mondo dei fenomeni, salvo che qua si tratta di una sequenza cronologica e là di una sequenza semplicemente logica. Questa uniformità di sequenza delle astrazioni realizzate, che implica al tempo stesso una moltiplicità di passaggi logici e una legge comune che li regola, è evidentemente un corollario dell'identità tra il principio e la conseguenza e la causa e l'effetto. Infatti, se la causazione efficiente si distingue dalla causazione empirica perchè il legame tra la causa e l'effetto è intrinsecamente evidente e necessario — ciò che è la ragione determinante per identificarla col rapporto tra il principio e la conseguenza —, essa non è al postutto che una forma della causazione, e causazione vuol dire sequenza invariabile (1).

6.° Un altro carattere, che è una conseguenza del precedente, è l'unità di principio. La legge comune che regola i passaggi logici, implica che tutte le astrazioni realizzate si dispongano in un ordine uniforme, secondo un tipo costante che si riproduce a tutti i gradi del progresso dialettico, e si ritrova in tutte le parti del mondo delle astrazioni realizzate. Questo tipo costante consiste, come sappiamo: nel sistema di Platone, in due Idee

(1) Confr. § 3 p. 73, § 5 p. 121-122, § 12 n. 5° e § 20 n. 3°.

Digitized by Google

opposte subordinate a un'Idea più generale; in quello di Hegel in due idee opposte seguite da una terza che le sintetizza; in quello di Taine, in un gruppo di leggi inferiori subordinate a una legge superiore. Questo tipo costante deve realizzarsi sempre e da per tutto, perchè è la legge del mondo delle astrazioni realizzate: ognuna deve essere dunque con le altre in rapporti determinati, in modo che questi rapporti riproducano il tipo costante secondo cui tutte sono disposte ed ordinate. Ma ciò sarebbe incompatibile con una pluralità di principii primi: anche questi dovrebbero avere fra di loro quei rapporti determinati, necessari perchè il loro insieme presenti anch'esso il tipo comune, ciò che importa la subordinazione degli altri a qualcuno di essi o di tutti a qualche altro principio superiore. P. e. una pluralità di generi sommi nel sistema di Platone o di leggi supreme nel sistema di Taine richiederebbe, perchè non vi fosse un'eccezione al tipo universale che è la legge di ciascuno dei due sistemi, un altro genere o un'altra legge ancora superiori, a cui questi generi o queste leggi fossero subordinati. Nel sistema di Hegel una pluralità d'idee ugualmente primitive e indipendenti le une dalle altre richiederebbe che anche queste idee si ordinassero fra di loro secondo la legge comune di un' opposizione seguita da una sintesi, ciò che importerebbe la sequenza logica delle altre da qualcuna fra di loro. Questa unità di principio che potrebbe chiamarsi monismo *logico*, importa un'altro monismo, che potremmo dire *ontologico*. Le conseguenze, nel realismo dialettico, non essendo che i principii stessi a un grado più avanzato di determinazione, dire che tutte le astrazioni realizzate si deducono da un principio unico, è dire che tutte costituiscono degli stati logicamente successivi di un essere unico, che passa progressivamente da una stato più indeterminato a uno stato più determinato. Questo moni-

Digitized by Google

smo logico ed ontologico, che è anch'esso un carattere generale del realismo dialettico, è una conseguenza indiretta del concetto di causalità su cui è fondata questa filosofia, derivando da un altro concetto che ne deriva della maniera più diretta, cioè, come abbiamo visto nel numero precedente, la legge uniforme del metodo dialettico (1).

§ 24. Il stistema di Spinoza è un *realismo dialettico*, come quelli di Platone e di Hegel, ma in questo sistema le astrazioni realizzate a cui si applica la dialettica, cioè la deduzione, non sono delle Idee come in quelli di Platone e di Hegel. La dialettica non può dare il reale nella sua integrità, ma solamente l'elemento *necessario* del reale: questo, nel realismo dialettico, si astrae, per conseguenza, dall'elemento *contigente*, e si considera, in questa sua astrattezza, come una realtà distinta, presente nelle cose, ma sussistente per se stessa. Nei sistemi di Platone e di Hegel questo elemento *necessario* del reale, astratto dall'elemento *contigente*, sono le Idee, cioè i tipi generici e specifici, riguardati ciascuno come *l'uno nei molti*, vale a dire come uno in se stesso, ma presente, pur restando uno e lo stesso, in tutti gl'individui della specie o del genere. Nel sistema di Spinoza, invece, sono le cose stesse multiple e infinite, considerate, come dice l'autore, *sub specie aeternitatis*; vale a dire ciò che vi ha di costante negli stati successivi dell'universo, riguardato come una realtà eterna, cioè al di fuori del tempo, presente in tutti questi stati successivi, ma sussistente per se stessa. Un' altra circostanza caratteristica del sistema di Spinoza è la relazione diversa ch'egli stabilisce fra il pensiero e le cose. Platone

(1) (Confronta § 3 p. 74-75, § 5 p. 121-122, § 20 n. 4°.

Digitized by Google

si metteva al punto di vista più ordinario, nel quale il pensiero e la realtà appariscono come due cose affatto distinte, fra cui non vi ha che un rapporto di azione reciproca; per Hegel tra il pensiero e la realtà vi ha un'identità assoluta; per Spinoza vi ha un parallelismo, che si spiega per un'identità fondamentale, *anteriore*, (nel senso platonico e spinozista del termine) alla loro distinzione. Sono questi due caratteri propri del sistema di Spinoza, che, uniti a quelli comuni del realismo dialettico, danno un'impronta speciale a questo sistema, e rendono conto dei suoi tratti più generali.

Il concetto che riassume tutta la fisolofia di Spinoza è la celebre proposizione: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Questa proposizione esprime al tempo stesso il principio del realismo dialettico — cioè l'identità del rapporto tra il principio e la conseguenza col rapporto tra la causa e l'effetto — e quello del parallelismo tra il pensiero e le cose. Quantunque a noi non importi studiare il sistema di Spinoza che in quanto è uno sviluppo del primo dei due principii, pure, questa parte essendo inseparabile dall'altra, cioè quella per cui è uno sviluppo del principio del parallelismo, noi dobbiamo esporre tanto l'una quanto l'altra, facendo precedere quest'ultima, senza la quale non ci sarebbe possibile di far comprendere la prima.

Il principio del parallelismo tra il pensiero e le cose è la dottrina del parallelismo psico—fisico, salvo che il termine parallelismo, nel sistema di Spinoza, va preso in un senso assai più rigoroso. In questo sistema, oltre alla concomitanza costante tra i fenomeni psichici e certi fenomeni fisici e la loro indipendenza reciproca (1),

(1) Per questi due punti della dottrina di Spinoza v. Eth. parte II Prop. 5, 6, 7 col Cor. e lo Schol., 9, 12, Cor. prop. 17, Pr. 18 e Schol. parte III Prop. 2, e Schol. parte V Prop. 1, ecc:

Digitized by Google

il parallelismo importa: 1° Che ogni fatto fisico ha un concomitante psichico e viceversa. Ne segue che non vi ha corpo senza spirito come non vi ha spirito senza corpo, che tutto è animato che ogni cosa vive, sente e pensa (1). Ne segue pure che ad ogni fatto fisico non corrisponde che un solo fatto psichico, concetto che, come vedremo, ha per risultato d'integrare le singole anime degli oggetti particotari nell'anima unica del tutto, trasformando il sistema di Spinoza da semplice ilozoismo in un vero panteismo. 2° Che il fisico e lo psichico sono, come dice l'autore, due *espressioni* differenti di una sola e stessa cosa (2). Per conseguenza la serie fisica e la serie psichica non si corrispondono solamente pei loro rapporti di concomitanza costante, ma fra i termini delle due serie vi ha, insieme alla loro differenza, una identità parziale, come se fossero modellati sovra un tipo comune, che gli uni e gli altri rappresentano, quantunque gli uni differentemente dagli altri. Questo parallelismo psico — fisico così inteso, è, insieme al concetto generale del realismo dialettico, il germe da cui si sviluppa tutta la metafisica di Spinoza.

Il tratto che salta più agli occhi nella filosofia di Spinoza — e che è, come spiegheremo, una conseguenza del principio del parallelismo—è la sua dottrina dell'unità di sostanza. L'universo è un essere unico, che si chiama Dio o la Natura (*Deus sive natura*). Dio o la Natura è una sostanza infinita, la cui essenza è costituita da un numero infinito di attributi, ciascuno infinito nel suo genere, ma di cui noi non ne conosciamo che

(1) V. Eth. parte II, Schol. prop. 13.
(2) V. Eth. p. II Schol. pr. 7.

Digitized by Google

due, l'estensione e il pensiero (1)—grandioso non senso, in cui noi dobbiamo vedere, piuttosto che un prodotto del genio metafisico dell'autore, un effetto di questa tendenza verso il colossale e l'iperbolico, che caratterizza l'immaginazione orientale — Ogni cosa è un *modo* della sostanza unica, che esprime d'una maniera determinata e finita — questi due termini per Spinoza sono equivalenti (2) — l'essenza di questa sostanza, cioè per quanto noi ne conosciamo, l'estensione e il pensiero infiniti (3) In questo concetto della sostanza il principio del parallelismo si mostra evidentemente in due punti. Per Spinoza, come per Cartesio, l'essenza della materia consiste nell'estensione, e per conseguenza l'estensione è per lui la *sostanza* delle cose materiali, vale a dire ciò che vi ha in esse di permanente, e di cui tutti i loro fenomeni sono dei modi di essere o delle determinazioni, cioè delle forme, degli atteggiamenti svariati. Similmente tutti i fenomeni psichici sono per Spinoza delle forme o degli atteggiamenti svariati di una cosa permanente, che è il pensiero *assolutamente considerato*, o, come egli lo chiama ancora, il *pensiero sostanziale* (4). Ciò

---

(1) V. *Dio, l'uomo* ecc. trad. franc. pag. 7, 9, 19, 40, 128, 130, 131, 133, *Eth.* parte 1. Def. 6, Schol. prop. 10, Schol. prop, 15, Dim. prop. 16, parte II Dim. prop. 1 e Schol., Schol. prop. 7, Epist. 66. Epist. 68 (fr. 67), ecc.

(2) V. *Eth.* parte 1. Dim. prop. 21. Prop. 28 e dim., parte II Def. 7, *De int. emend.* 108. III. *Epist.* 44 (4 - 10), *Epist.* 50 (4), ecc.

(3) *Eth.* Parte I. Prop. 15, Cor. pr. 25, Dim. pr. 28, Dim. pr. 29, Schol., Dim. pr. 31, Dim, pr. 36, Parte II Def. 1., Dim. pr. 1, Dim. pr. 5, Schol. pr. 7, Dim. pr. 9, Cor. pr. 10, ecc.

(4) V. *Dio, l'uomo* ecc. p. 51-52, *Epist.* 27, 7 (cfr. *Epist.* 26, 6), *Epist.* 37, 3 - 4, *Eth,* p. I. Prop. 21 e dim., 23 e dim., 31 e dim., parte II Prop. 9 e dim., ecc.

Digitized by Google

suppone: 1° Che tutti gli altri fenomeni psichici siano ricondotti al pensiero. Così la psicologia di Spinoza è l'esempio più tipico di quella che Wundt chiama *intellettualista*. Tutti i fatti interni, apparentemente diversi dal pensiero, sono pure dei pensieri, ma confusi: i sentimenti stessi (o come dice Spinoza, gli *affetti*) sono anch'essi delle idee confuse (1). Ciò è perchè il principio del parallelismo importa, come abbiamo detto, che il fisico e lo psichico sono due espressioni diverse d'una sola e stessa cosa, e rappresentano, per dir così, un tipo comune, su cui l'uno e l'altro sono modellati. Ora questo non è concepibile che assimilando tutti gli altri fenomeni psichici al pensiero, alla rappresentazione. 2° Che vi sia una *sostanza* del pensiero, di cui tutti i pensieri siano delle forme cangianti e limitate, come vi ha una sostanza materiale di cui tutto ciò che avviene nel mondo fisico è una forma cangiante e limitata (2). Questo concetto di un pensiero sostanziale, che è il *substratum* permanente di tutti i pensieri, è una conseguenza naturale del principio cartesiano che l'essenza dello spirito consiste nel pensiero, e si ritrova, in altra forma, in Malebranche e in altri cartesiani (3). Noi vedremo nell'Appendice, cap. 2° che sulla natura dello spirito, concepito come una *sostanza*, cioè come un *substratum* permanente su cui i fenomeni psichici sono fondati, la metafisica ha immaginato costantemente un certo numero d'ipotesi, e che una di queste è che la sostanza dello

---

(1) V. *Eth.* Parte III. Def. 3 e *Affect. Gener Definit.* ed *Explic.* (in fine di questa parte), Parte V. Dim. prop. 3, Cor. prop. 4, Dim. prop. 17, ecc.

(2) V. i luoghi indicati nella nota penultima.

(3) V. Append. alla parte I. cap. 2°.

Digitized by Google

spirito è anch'essa un fatto psichico, cioè un pensiero o un sentimento, permanente e fondamentale. La dottrina del pensiero sostanziale di Spinoza è senza dubbio una forma di quest'ipotesi; salvo che egli cerca, non la sostanza dell'anima individuale, ma quella dell'anima del tutto, di Dio o della Natura. Ma essa è anche evidentemente un'applicazione del principio del parallelismo, perchè essa trasporta nel mondo psichico, cioè nell'attributo del pensiero, quella stessa relazione tra la *sostanza* e suoi *modi*, che l'autore vede nel mondo fisico, cioè nell'attributo dell'estensione.

La prima determinazione del pensiero sostanziale, il suo modo originario da cui tutti gli altri derivano, eterno come il pensiero sostanziale stesso, sono le idee, cioè l'intendimento o la conoscenza (1). Il sistema di Spinoza non è un semplice *ilozoismo*, ma è anche un *panteismo*, perchè egli attribuisce al tutto, come tale, un'intelligenza propria, distinta da quelle degli esseri particolari, quantunque queste non ne siano che delle partecipazioni. L'intendimento, nella cosa pensante, cioè nel tutto considerato sotto l'attributo del pensiero, è unico come il suo oggetto: è una conoscenza assoluta, una copia perfetta, di tutto il reale, un sistema d'idee che rappresenta esattamente il sistema delle cose, e in cui ad ogni oggetto reale corrisponde un'idea unica, come

(1) Le idee o l'intendimento sono il modo originario del pensiero, *anteriore di natura*, come dice Spinoza, a tutti gli altri, perchè gli altri modi del pensiero, cioé gli altri fatti psichici, si risolvono, secondo lui, in idee confuse e inadequate, e queste nascono, come ora spiegheremo, dalle idee adequate.

V. *Dio l'uomo* ecc. p. 130 trad. franc., *Eth.* p. II dim. prop. 11. e i I. indicati nella nota 1, pag. preced.

Digitized by Google

ad ogni idea corrisponde un oggetto unico nella realtà (1). L' idea corrispondente ad un oggetto costituisce il lato *interno* di quest'oggetto, cioè la sua anima o, come dice Spinoza, la sua mente (2), di cui però l'oggetto stesso non ha che una percezione imperfetta (3). Noi e tutti gli esseri pensanti individuali siamo parti di un essere pensante unico; il nostro intendimento si confonde con l'intendimento unico che è nella cosa pensante; le nostre idee sono una partecipazione delle sue idee (4). Ogni idea considerata *assolutamente*, vale a dire in quanto esiste in Dio, cioè nel tutto, è vera, perchè è della natura del pensiero di corrispondere perfettamente all'oggetto pensato (5). Le nostre idee vere ossia *adequate* sono le idee stesse del tutto, del suo intendimento unico, che noi percepiamo nella loro integrità *(ex toto,* vale a dire noi ne partecipiamo in modo che questa partecipazione continua a rappresentare esattamente l' oggetto, come l'idea nella sua totalità) (6): le nostre idee false o

---

(1) V. *Dio, l'uomo e la beat.* trad. franc. p. 45-46, 51-52, 107-108. 130, 132, *Eth.* parte II Prop. 3. e dim., 4 e dim., Dim. pr. 5, Cor. prop. 7, Schol., Schol, pr. 8, Cor. prop. 9 e dim., Dim. pr. 12, Schol. pr. 13, Dim. pr. 15, Dim. pr. 19, Pr. 20 e dim., Dim. pr. 24, 25, 30, 38, 39, 43, ecc.

(2) V. *Dio, l'uomo* ecc. 51-52, 107-108, *Eth.* p. II Dim. pr. 12, Schol. pr. 13, Dim. pr. 15, Dim. pr. 19, ecc.

(3) V. *Dio, l'uomo* ecc. pag. 107 nota, n. 9, *Eth* p. II Prop. 19 e dim., 23 e dim, Schol. prop. 28, Prop. 29 e Cor. ecc.

(4) V. *De intell. emend.* 73, *Dio, l' uomo* ecc. p. 107 nota n. 10 in fine, pag. 123 n. 2. (cfr. p. I. capit. 9). *Eth.* p. II Cor. prop. 11, Schol. pr. 43, p. V, Schol. pr. 40, ecc.

(5) V. *De int. emend.* 73, *Eth.* p. II Pr. 32, 33 e dim, 34 e dim, 36 e dim, ecc.

(6) *De int. em.* 73. *Eth.* p.e 2. pr. 34 e dim., ecc.

Digitized by Google

di una maniera qualunque *inadequate* sono ancora le idee del tutto, ma che noi percepiamo per frammenti, o, come dice Spinoza, *ex parte* o *mutilate* (1), l'errore non essendo niente di positivo, ma solamente una privazione di conoscenza (2). Per ispiegare le nostre idee inadequate, cioè frammentarie, Spinoza dice che le idee adequate corrispondenti sono in Dio, cioè nel tutto, in quanto egli costituisce, non la nostra mente soltanto, ma insieme ad essa le menti di altri oggetti, o in altri termini in quanto egli ha, non l'idea del nostro corpo soltanto, ma insieme ad essa le idee di altri corpi (3). Così il pensiero unico di Dio, cioè del tutto, non esiste al di fuori dei pensieri individuali; è questi pensieri individuali stessi, addizionati e fusi in un solo pensiero; come un'immagine unica che risulti dalla sovrapposizione di molte immagini, in modo che l'immagine risultante rappresenti d'una maniera perfetta e completa la cosa stessa che le immagini componenti rappresentano imperfettamente e parzialmente. Evidentemente quest'ipotesi di Spinoza di una intelligenza unica del tutto, di cui le intelligenze individuali sono delle partecipazioni, è un effetto della tendenza costante della metafisica a fare dell'universo, come dice Schopenhauer, un *macrantropo*, a dargli una coscienza e una personalità. Ma non è meno evidente ch'essa è un'applicazione del principio del parallelismo. Il concetto che ogn' idea, assolutamente

(1) *De int. ememt.* 73, *Eth.* p. II Cor. prop. 11, Prop. 33, Cor. prop. 29, p, III Dim. prop. 1., ecc.

(2) V. *Eth.* p. II Prop. 33 e dim, Prop. 35 e dim, Schol. prop. 43, ecc.

(3) V. *Eth.* p. III Dim. prop. 1., p. II Cor. prop. 11, Dim. prop. 19, 24, 25, 28, 30, ecc.

Digitized by Google

considerata, è vera ed adequata, Spinoza lo deduce esplicitamente dalla proposizione che *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (1). Da questa proposizione egli avrebbe potuto dedurre egualmente che l'idea, assolutamente considerata, deve essere unica per ciascun oggetto, e per conseguenza l' intera ipotesi, perchè essa non consiste che in questi due concetti.

Il parallelismo psico-fisico, cioè il parallelismo tra l' idea e la realtà (perchè tutto lo psichico si risolve nel pensiero, e tutto il pensiero nelle idee vere e adequate) risulta, secondo Spinoza, dalla identità fondamentale di questi due lati inseparabili dell' essere. La sostanza pensante, egli dice, e la sostanza estesa sono una sola e stessa sostanza, che ora si comprende sotto l'uno, ora sotto l' altro di questi due attributi. Così pure un *modo* dell'estensione e l'idea di questo *modo* è una sola e stessa cosa, espressa di due maniere differenti. In altri termini, un corpo e l'idea di questo corpo, o, ciò che è lo stesso, la sua mente, è una sola e stessa cosa, che ora si concepisce sotto l' attributo dell' estensione, ora sotto quello del pensiero. P e. il circolo reale e l'idea del circolo stesso che è in Dio (vale a dire l' idea adequata e, se non fosse una stranezza, l'anima di questo circolo) è una sola e stessa cosa che si spiega per due attributi diversi. P. e. ancora la volizione e il movimento corporeo che l' accompagna è una sola e stessa cosa, che chiamiamo volizione quando la consideriamo sotto l' attributo del pensiero e la spieghiamo per le leggi di questo, e chiamiamo movimento quando la consideriamo sotto l'attributo dell'estensione e la spieghiamo per le leggi del moto e della quiete. Ne segue che

(1) *Eth.* p. II. Dim. prop. 32, 36, 38, 39.

Digitized by Google

sia che noi concepiamo la natura sotto l' attributo dell'estensione, sia che la concepiamo sotto l'attributo del pensiero, noi troviamo da una parte e dall'altra un solo e stesso ordine, una sola e stessa concatenazione di cause ed effetti; che p. e. la serie delle azioni e passioni del corpo corrisponde alla serie delle azioni e passioni dell'anima, quantunque l'una si svolga indipendentemente dall'altra. Dall' una e dall' altra parte noi vediamo seguirsi le stesse cose; ma ora le consideriamo come *modi* del pensiero, ora come *modi* dell'estensione (1).

Il concetto di Spinoza, che metteremo più in luce in seguito, è che l'idea e il suo oggetto (e per conseguenza, l'anima e il corpo) sono due modi di essere di una sola e stessa cosa che, una in se stessa, si ritrova sotto queste due forme distinte, pur restando identica a se stessa. I fatti che egli vuole spiegare sono sovratutto due. L'uno che l'idea e la cosa hanno per dir così, lo stesso contenuto, questa sotto la forma della realtà, quella sotto la forma del pensiero. L'altro la concomitanza costante, la corrispondenza, tra i fenomeni psichici e i fenomeni somatici che li accompagnano. Nel secondo di questi due fatti si è visto sempre un mistero: è sempre sembrato incomprensibile che il fenomeno psichico sia prodotto dal fenomeno fisico corrispondente, e questo da quello (2). Dalla pretesa impossibilità di un legame causale tra i due ordini di fenomeni (che egli ammette con Malebranche e con Leibnitz), Spinoza ne conclude che non vi ha fra di loro che una semplice concomitanza, un paralle-

(1) *Eth.* p. II. Schol. prop. 7 e Schol. prop. 21 e p. III Schol. prop. 2.

(2) V. cap. IV e V.

Digitized by Google

lismo, e, come Malebranche e Leibnitz, cerca un'ipotesi per ispiegare questa concomitanza. Il primo fatto, cioè la conformità tra il pensiero e le cose, è tanto più un problema per Spinoza, che egli non ammette, nè che le cose agiscano sul pensiero nè che il pensiero agisca sulle cose. L'ipotesi di Spinoza per ispiegare i due fatti è costruita sullo stesso tipo che tutte le ipotesi metafisiche in generale: egli cerca un fatto familiarissimo, e assimila a questo i fatti che si tratta di spiegare. Questo fatto familiarissimo è che una stessa cosa, in due modi di essere o stati differenti, deve somigliare e corrispondere a se stessa. È ciò che osserviamo il più abitualmente: ma questi due modi di essere differenti di una stessa cosa noi non possiamo concepirli che *successivi*, mentre Spinoza pretende concepirli *simultanei*. È perciò che quest'ipotesi è un concetto metafisico nel senso più stretto, cioè trascendente l'immaginazione, e non soltanto l'esperienza.

§ 25. Oltre il parallelismo tra il fisico e lo psichico, cioè tra i modi dell'estensione e i modi del pensiero, la proposizione che l'*ordine* e la *connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose* significa, come abbiamo detto, che lo sviluppo logico del pensiero corrisponde allo sviluppo reale dell'essere. È quella stessa identità tra il processo logico e il processo ontologico che abbiamo osservato in Platone, in Hegel e in Taine. Spinoza suppone, per conseguenza, come essi: che la vera conoscenza è un sapere a priori, che si produce per il solo movimento logico del pensiero, cioè per un metodo puramente deduttivo; che questa deduzione non volge su delle proposizioni, ma su delle semplici idee (beninteso, delle idee astratte); e che i gradi o momenti successivi nel progresso della deduzione rappresentano dei gradi o dei momenti successivi nel progresso del reale in se stesso (*anteriorità* e *posteriorità di natura*

Digitized by Google

nel senso che abbiamo spiegato parlando di Platone), in modo che il *principium cognoscendi* sia anche *il principium essendi*, e il legame tra le premesse e le conseguenze s' identifichi col legame tra le cause e gli effetti. È un'altra forma del parallelismo tra il pensiero e le cose, purchè si ammetta il presupposto gnoseologico dell'autore, cioè che vi ha una conoscenza del reale assolutamente a priori, che lo spirito sviluppa dal suo proprio fondo per la sola forza logica del pensiero.

Vi hanno, secondo Spinoza, tre *generi* di conoscenza, ed è il terzo che è il solo adequato (1). Esso procede dalla cognizione dell' essenza di Dio alla cognizione dell' essenza delle cose (2), e questo passaggio dall'una cognizione all' altra è una *deduzione* (3); così il terzo genere di conoscenza consiste a *dedurre* tutte le cose particolari dall'essenza di Dio, cioè della Sostanza. L'esistenza di ciò da cui tutto il resto si deduce, cioè di Dio o della Sostanza, è una verità evidente per se stessa, assiomatica — senza di ciò la conoscenza non sarebbe a priori — (4): Dio o la sostanza è la « causa di sè », vale a dire « ciò la cui natura non può concepirsi che come esistente », o « ciò la cui essenza involge l' esistenza », in altri termini dal cui concetto o dalla cui definizione segue necessariamente che deve esistere (5).

---

(1) Confronta cap. VI, § 5.

(2) *Eth.* p. II, Schol. 2. prop. 40, p. V. Schol. prop. 20, Dim. prop. 31, Schol. prop. 36, ecc.

(3) V. *Eth.* p. II Schol. prop. 47 (cfr. Schol. 2° prop. 40), p. V, Dim. prop. 10, *De intell. emend.* 41-42, 91-94, 99-101. ecc.

(4) Per la necessità, nel realismo dialettico, che il primo principio della deduzione sia una verità a priori v. pag. 256 e i l. indicati nella n. 2 di pag. 356.

(5) V. *Eth* p. I. Def. 1. e 8. Prop. 7 e dim.. Schol. 2. prop.

Digitized by Google

Dio è la causa di tutte le altre cose nello stesso senso in cui è la causa di sè (1), vale a dire, come la sua esistenza segue dalla sua essenza, così è dalla sua essenza che segue pure l' esistenza delle altre cose (2). Tutte le cose seguono eternamente dall' essenza di Dio, come dall'essenza del triangolo segue eternamente che i suoi tre angoli sono uguali a due retti (3) *(eternamente*, per-

---

8, Prop. 11 e dim., Dim. prop. 19, ecc. Questa dottrina di Spinoza che l'esistenza di Dio, cioè la prima verità da cui si deducono tutte le altre. si deduce dalla sua essenza o dal suo concetto, è naturalmente una variante della dottrina corrispondente di Cartesio. Anche Spinoza riguarda, come Cartesio, l'idea di *essere necessario*, cioè la cui esistenza segue dal suo concetto, come inseparabilmente legata a quella di *essere perfettissimo*, cioè assolutamente infinito — benchè talvolta sembri considerare, come fa Cartesio, l'esistenza necessaria come una conseguenza dell'infinità (v. *Eth*. p. I Schol. prop. 11, *Epist*. 27. 6, *Ep*, 40. 4. VI), e tal altra invece l' infinità come una conseguenza dell'esistenza necessaria (v. *Eth*. p. I Schol. t. prop. 8, *Epist*. 40. 3. III, *Ep*. 41. 4-5 e 10) -. È su questa inseparabilità tra il concetto di essere necessario e quello di essere assolutamente infinito che è fondato il suo paradosso che Dio o la Natura deve avere un numero infinito di attributi. e non soltanto quelli che noi conosciamo, cioè il pensiero e l'estensione (v. *Eth*. p. I Schol. pr. 10, *Epist*. 27. 6, *Ep*. 40, 4. VI, *Epist*. 41. 8-10), sia perchè dall'esistenza necessaria dell'essere segue la sua assoluta infinità, (cfr. i l. indicati nella penult. parentesi), sia perchè è solo da questa assoluta infinità che può seguire la sua esistenza necessaria. Spinoza non si allontana molto da Cartesio, dando l'esistenza di Dio per una verità assiomatica, perchè anche questi talvolta considera l'esistenza necessaria dell'essere perfettissimo piuttosto come un assioma che come una verità di dimostrazione. (V. *Risp. alle Sec. Obbiez*. ed. Cous. t. 1. p. 456 e 460).

(1) V. *Eth*. p. 1. Schol. pr. 25.

(2) V. *Eth*. p. 1. Schol. pr. 25, Dim. 34. Prefaz. p. IV.

(3) V. *Eth*. p. I Schol. prop. 17 e p. II Schol. prop. 49 verso la fine.

Digitized by Google

chè le conseguenze d' una verità eterna devono essere anch'esse delle verità eterne). La dottrina di Spinoza è, come sappiamo, che tutte le proprietà d' una cosa devono potersi dedurre dalla sua essenza, cioè dalla sua definizione (1): ora le altre cose non sono che dei modi della sostanza unica, cioè di Dio; così egli vede tra Dio e le cose lo stesso rapporto che tra l' essenza e le proprietà, e ammette che tutto ciò che esiste deve dedursi dall' essenza o dalla definizione di Dio, come le proprietà di una cosa si deducono dall'essenza o dalla definizione di questa cosa (2). Per esprimere la derivazione delle cose da Dio, Spinoza dice il più abitualmente — e noi vedremo il perchè — che le cose *seguono* o *sono seguite* (il più delle volte *necessariamente* (3), spesso anche senza quest' avverbio (4)) dall' *essenza* o dalla natura di Dio (o di alcuno dei suoi attributi). Ma altre volte indica più chiaramente il senso *logico* di questa derivazione, dicendo che se ne *concludono* o se ne *deducono* (5); e confrontando dei testi in cui ripete uno stesso

(1) V. questo capit. p. 245.

(2) V. *Eth.* p. 1. Dim. prop. 16, e cfr. Schol. prop. 25 e p. IV Dim. prop. 4.

(3) V. *Eth.* p. 1. Dim. prop 16, Schol. prop. 17, Dim. prop. 21, prop. 23, Schol. prop. 28, Dim. prop. 29, Dim. prop. 33, Schol. 2°, Dim. prop. 35, p. II Prefaz., Prop. 3 e dim., Dim. prop. 5, Cor. prop. 6, ecc. Spesso questa forma è sostituita da un' altra simile, cioè che le cose *seguono* dalla *necessità della natura* o *dell'essenza divina:* v. *Eth.* p. I Schol. prop. 15 verso la fine, Prop. 16, Dim. prop. 17, Schol. prop. 29, Cor. 2° prop. 32, Append. della p. 1 verso la fine, p. II Schol. prop. 45, p. V. Schol. prop. 29. ecc.

(4) V. *Eth.* p. I, Schol. prop. 17, Prop. 21 e dim., Prop. 22, Dim. pr. 23, Dim. e Schol. prop. 28, p. II Prefaz. ecc.

(5) V. *Eth.* p. 1. Dim. prop. 23, Schol. prop. 25, p. II Cor. prop. 6, p. IV Dim. prop. 4, ecc.

Digitized by Google

concetto, si vede che tutte queste espressioni sono per l'autore equivalenti (1). In questa dottrina di Spinoza dobbiamo notare l'identità con quelle di Platone e di Hegel, e al tempo stesso la differenza. Tutte le idee, per Spinoza, devono dedursi da un'idea unica (2), come per Platone e per Hegel: ma quest'idea, per l'uno, è un concetto *astratto* — perchè l'essenza, considerata a parte, non è che un'astrazione — ma non un concetto *generale* come per gli altri due — perchè Dio o la Natura è un individuo, e non un'entità generale come le Idee di Platone o di Hegel —.

Che una cosa si deduca da un'altra, e che questa sia la causa e quella l'effetto, sono per Spinoza delle proposizioni perfettamente equivalenti. Egli dice ad ogni passo che Dio è la causa di tutte le cose, che queste sono, o sono state, prodotte da lui, ch'egli le determina o le ha determinato ad essere e ad operare, che le crea o le ha creato, ecc.; parla continuamente dell'azione di Dio, della sua potenza, ecc. Ma tutto ciò significa che le cose *possono dedursi* dall'essenza di Dio, ne sono le *conseguenze;* o a dir meglio, *poter dedursi* dall'essenza di Dio ed *esserne causate* sono per Spinoza una sola e stessa cosa, perchè per lui la *causa* è identica al *principio logico* e l'*effetto* alla *conseguenza* (3). Noi abbiamo visto infatti che Dio è la causa delle cose nello stesso

(1) V. *Eth.* p. I Prop. 16 e dim., Prop. 23 e dim., Schol. prop. 25, p. II Cor. prop. 6, p. IV Dim. prop. 4, ecc.

(2) V. *De int. em.* 42, 91. 99, ecc.

(3) L'espressione più abituale di Spinoza, che le cose *seguono* o *sono seguite* dall'essenza di Dio, esprime il doppio aspetto del rapporto tra Dio e le cose, cioè tanto il logico (che le cose sono le *conseguenze* dell'essenza di Dio) quanto l'ontologico (che ne sono gli *effetti*).

Digitized by Google

senso in cui è la causa di sè, vale a dire in quanto dall'essenza di Dio può dedursi l'esistenza delle cose come se ne può dedurre la sua propria esistenza. Così, dimostrato che tutto ciò che cade sotto un intelletto infinito può dedursi dall'essenza di Dio come le proprietà d'una cosa dalla sua definizione (1), l'autore ne conclude: che Dio è la causa di tutte le cose (2); che è causa per sè e non per accidente (3); che è la causa assolutamente prima (4); ch'egli agisce per la sola necessità della sua natura (5); e quindi che è causa libera (6); che è anteriore a tutte le cose per causalità (7); che è causa efficiente tanto dell'essenza quanto dell'esistenza delle cose (8); che è causa efficiente anche di ciò che determina le cose ad operare in un certo modo (9); che le cose non avrebbero potuto essere prodotte da lui in niun altro modo nè in niun altro ordine (10). Dire che le cose sono, o sono state, prodotte da Dio, e ch'esse seguono, cioè possono dedursi, dalla sua essenza, sono delle espres-

(1) *Eth.* p. 1 prop. 16, l. c.

(2) Cor. 1. prop. 16. V. a. Dim. prop. 34.

(3) Cor. 2. Ciò vuol dire che è causa necessariamente, che non può non produrre gli effetti che produce. V. *Dio, l'uomo* ecc., cap. 3. n. 4 e cap. 6.

(4) Cor. 3.

(5) Dim. prop. 17. Nello Schol. della prop. 3. p. II. questa proposizione è data, non come una conseguenza della proposisione 16, ma come equivalente ad essa V. a. Prefaz. della p. IV

(6) Cor. 2. prop. 17 — « Si dice libera quella cosa che esiste per la sola necessità della sua natura ed è determinata ad agire da sè sola ». (Parte 1. Def. 7).

(7) P. 1 Schol. prop. 17.

(8) P. 1 Schol. prop. 25.

(9) P. 1 dim. prop. 26.

(10) P. 1 Prop. 33 e Dim.

Digitized by Google

sioni che Spinoza considera come identiche di senso (1): le cose che sono in potere di Dio significa le cose che seguono dalla natura di lui (2); la sua potenza, causa di tutte le cose, è la sua stessa essenza, in quanto tutte le cose seguono da questa (3). Come si vede dalle proposizioni precedenti, quando Spinoza parla di Dio come causa, egli non intende propriamente attribuire la causalità che all'*essenza* di *Dio* — due cose differenti, perchè Dio è il tutto, la *sostanza* coi suo *modi*, l'*essenza* di Dio è quest'astrazione che Spinoza riguarda come il *substratum* del tutto, la sostanza separatamente dai modi—. Così egli dice che le cose emanano o fluiscono dalla natura di Dio (come dall' essenza del triangolo deriva l' eguaglianza dei suoi angoli a due retti) (4); che Dio è causa, o agisce, per la necessità della sua natura (5); che è da questa necessità della natura divina che le cose sono state determinate ad essere e ad operare in un certo modo (6); che Dio è causa dei modi dell' estensione in quanto ha l'attributo dell'estensione e dei modi del pensiero in quanto ha l' attributo del pensiero (7) (perchè

(1) V. p. 1 Schol. prop. 17 (in princ.), Dim. prop. 28, Schol., Dim. prop. 33, Schol. 2. prop. 33 e App. p. 1.

(2) P. 1 Schol. 17 in princ. e Dim. prop. 35.

(3) P. 1 Prop. 34 e dim. Dim. prop. 36, App. p. 1 in princ., p. II Schol. pr. 3, Cor. pr. 7.

(4) *Eth.* p. 1 Schol. prop. 17, *Epist.* 49. 5-7.

(5) P. 1 Cor. 2. prop. 17, Dim. pr. 26, Dim. pr. 34, App. p. 1 in princ., p. II Schol. prop. 3, ecc.

(6) V. p. 1, prop. 29 e dim., e dim. prop. 33. Una proposizione analoga nell'App. alla p. 1 (in princ.), cioè che *tutte le cose furono predeterminate da Dio*, non dalla sua volontà, ma *dalla sua assoluta natura*.

(7) P. 1, Dim. pr. 32, p. II Pr. 5, 6, dim. pr. 45 ecc.

Digitized by Google

l'essenza è il complesso degli attributi (1) e le cose si deducono dall'attributo di cui sono i modi (2)); ecc. Spinoza distingue la natura *naturante* e la natura *naturata:* la natura *naturante* è definita « Dio in quanto è considerato come causa libera », e consiste negli attributi della sostanza astrattamente considerati; la natura *naturata* è tutto ciò che segue dall'essenza di Dio, vale a dire i *modi* di questi attributi (3). Talvolta non è Dio stesso che è riguardato come causa delle cose, ma l'attributo divino di cui esse sono i modi, (cioè il pensiero o l'estensione) (4): è l'espressione più esatta del pensiero di Spinoza, che senza dubbio userebbe più spesso, se non volesse discostarsi dal linguaggio comune.

Il principio e la conseguenza considerati come realtà oggettive sono una stessa cosa in due stati differenti: quello a uno più astratto, più indeterminato; questa a uno stato più determinato, più concreto. Infatti la conseguenza non è che un'applicazione, un caso particolare, del principio. La conseguenza racchiude dunque il principio, come il concreto racchiude l'astratto. Di là l'assioma di Spinoza, che l'idea dell'effetto involge, cioè racchiude, l'idea della causa (5). Ne segue che le idee di tutte le cose involgono l'idea dell'essenza di Dio,

(1) Def. 4, p. 1.

(2) V. Dim. prop. 21, Pr. 23 e dim., Schol. 29, p. II Cor. prop. 6, ecc.

(3) P. I Schol. prop. 29.

(4) V. p. 1. Dim. prop. 28 e p. II Dim. prop. 5.

(5) Ass. 4, p. 1. Cfr. *De int. em.* 92 (la conoscenza d'un effetto non è che una conoscenza più perfetta della sua causa) e 96. I (la definizione d'una cosa creata deve comprendere la sua causa prossima).

Digitized by Google

perchè questa è la causa di tutte le cose (1). Quelle dei modi del pensiero non involgono che quella dell' attributo del pensiero; perciò i modi del pensiero non possono avere per causa che l'attributo del pensiero (2). E in generale le idee dei modi di un attributo non involgendo che l'idea dell' attributo stesso, questi modi non possono avere per causa che Dio considerato sotto questo solo attributo (3). Le cose pensate *seguono* e si *concludono* dall' attributo di cui sono i modi, della stessa maniera e con la stessa necessità che i loro pensieri dall'attributo del pensiero (4). Dall'identità della causa col principio logico e dell' effetto con la conseguenza segue pure questo canone del metodo di Spinoza, che la vera scienza procede dalla causa all'effetto — perchè la dimostrazione procede dal principio alla conseguenza — e consiste a conoscere le cose per le loro cause (5). Di là l'identità del processo con cui si produce la conoscenza

---

(1) *Eth.* p. 1. Prop. 25 (cfr. pr. 15 e dim.). Schol. 28, p. II Dim. pr. 1, pr. 45 e dim., ecc. Un'altra espressione dello stesso concetto è che tutte le cose *esprimono in un modo determinato* l' essenza di Dio. V. *Eth.* p. 1. Cor. prop. 25, Dim. prop. 36, p. II Def. 1, Dim. prop. 1, Dim. pr. 5, Cor. prop. 10, ecc. La proposizione che le idee di tutte le cose involgono l'idea dell'essenza di Dio, equivale, al fondo, a quella che tutte le cose sono dei *modi* della sostanza divina. L' essenza di Dio essendo compresa in tutte le cose, cioè nei suoi effetti, Dio è, dice Spinoza, causa *immanente*, non *transiente* (V. *Eth.* p. 1, pr. 18 e dim.).

(2) P. II Dim. prop. 5.

(3) P. II dim. prop. 6. Nella dim. della prop. 45 il ragionamento è invertito: le cose hanno per causa Dio considerato sotto l'attributo di cui sono i modi, quindi le loro idee devono involgere il concetto di quest'attributo. (V. a. *Epist.* 66. 3).

(4) Cor. prop. 6.

(5) *Eth.* p. II Schol. prop. 18. *De int. em.* 19. IV, 85, 92, ecc.

Digitized by Google

col processo con cui si produce la realtà stessa: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (1). La concatenazione delle nostre idee (vale a dire, la loro concatenazione logica) deve essere tale che il nostro pensiero non sia che la rappresentazione delle cose (2): esso deve andare da una cosa all'altra, progredendo secondo la serie delle cause; i nostri concetti devono derivare, cioè *dedursi*, gli uni dagli altri, come le cose concepite derivano, cioè *sono prodotte*, le une dalle altre (3). Ma quest'antitesi fra i concetti che si deducono e le cose concepite che sono prodotte, non rende esattamente il pensiero di Spinoza: che *le cose sono prodotte le une dalle altre* significa che possono dedursi le une dalle altre; e similmente che *i concetti si deducono gli uni dagli altri* può esprimersi pure dicendo che sono prodotti gli uni dagli altri (4). Non vi ha da una parte un incatenamento

(1) V. *Eth.* p. II Prop. 7. Spinoza dimostra questa proposizione per l'assioma che la conoscenza dell'effetto dipendente dalla conoscenza della causa.

(2) V. *De int. em.* 41-42. 85, 91, 99.

(3) V. *De int. em.* 41-42 e 99.

(4) *De int. em.* 41: « Adde quod idea eodem modo se habet obiective, ac ipsius ideatum se habet realiter. Si ergo daretur aliquid in natura nihil commercii habens cum aliis rebus, eius etiam si datur essentia obiectiva, quae convenire omnino deberet cum formali. nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis, id est. nihil de ipsa poterimus concludere; et contra, quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia quae in natura existunt, intelligentur et ipsorum etiam essentiae obiectivae idem habebunt commercium, id est, aliae ideae ex eis deducentur, quae iterum habebunt commercium cum aliis. . . . . ». L'autore aggiunge in nota (alle parole nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis): *Commercium habere cum aliis rebus* est produci ab aliis aut alia producere (*Essentia obiectiva* vuol dire,

Digitized by Google

causale nella realtà, e da un' altra parte un incatenamento deduttivo nel pensiero: è un solo e stesso incatenamento, che ora si considera tra le cose, e ora tra le loro rappresentazioni. Affinchè il nostro pensiero rappresenti di questa maniera l'esemplare della natura, bisogna che tutte le nostre idee siano *prodotte* da quella che rappresenta l' origine e la sorgente di tutta la natura, cioè l'essenza di Dio, in modo che questa idea sia l'origine e la sorgente di tutte le altre idee (1). Ciò che è necessario di osservare è che quest'incatenamento causale delle cose, identico all'incatenamento deduttivo dei concetti, non ha luogo tra le cause e gli effetti fenomenali — cioè che sono dei fatti particolari e separati gli uni dagli altri — ma tra i gradi successivi dello sviluppo di quest' essere unico, che Spinoza chiama Dio o la Natura.

Come si vede da ciò che precede, quest' incatenamento causale, che è al tempo stesso un incatenamento deduttivo, abbraccia, anche nel sistema di Spinoza, molti anelli (come in tutti i sistemi che identificano il rapporto tra la causa e l'effetto col rapporto tra il principio e la conseguenza). Il terzo genere di conoscenza consiste a dedurre dall'essenza di Dio le essenze delle cose

---

conformemente al linguaggio scolastico, la rappresentazione: *essentia formalis*, la realtà) — Si veda pure il n. 42, nella nota seguente, e il n. 99, nel § 27.

(1) *De int. em.* 42 (è la continuazione del luogo riportato nella nota precedente): « Porro ex hoc ultimo, quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum ex eo quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturare, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum ». Si veda pure il n. 99.

Digitized by Google

particolari: ma queste non si deducono immediatamente da quella, non ne sono gli effetti immediati. L'essenza di Dio e le essenze delle cose particolari sono i termini estremi di una serie, in cui ciascuno degli altri termini è la conseguenza e l'effetto del termine precedente, e la premessa e la causa del termine susseguente (1). Tra i modi infiniti ed eterni di Dio—tutto ciò che segue dall'essenza divina è eterno ed infinito come essa — Spinoza distingue quelli che seguono immediatamente da un attributo divino, e quelli che seguono da un attributo divino mediante qualche modo che segue da quest' attributo (in altri termini che seguono da un modo che è seguito dall'attributo) (2). *Seguire* da un attributo divino o da un suo modo significa al tempo stesso, come sappiamo, *potersene dedurre* (3) ed *esserne prodotto* (4). Tra i modi che seguono dagli attributi *mediatamente*, niente ci vieta di

(1) Così Spinoza parla di cause *prime* e di cause *prossime* - intendendo la parola causa nel senso spiegato, in cui è l'equivalente di principio logico — Il terzo genere di conoscenza ora è fatto consistere nel conoscere le cose per le cause prime — *Eth.* p. II Schol. prop. 18, *De int. em.* 70, ecc.—ed ora nel conoscere l'essenza di ciascuna cosa per la sua causa prossima — *De int. em.* 19 IV. 92, ecc. — (La seconda definizione equivale alla prima, perchè anche la causa prossima deve essere conosciuta per la sua causa prossima, e così via via sino alla causa prima). Nell'Appendice alla p. I contrappone gli effetti che sono prodotti immediatamente da Dio a quelli che per prodursi hanno bisogno di più cause intermediarie. Gli effetti che sono prodotti immediatamente da Dio sono quelli di cui si tratta nella proposizione 21 che egli cita, cioè i modi che seguono immediatamente dagli attributi.

(2) V. *Eth.* p. I prop. 21-23 e 28.

(3) V. Dim. prop. 23.

(4) V. Dim. prop. 28.

Digitized by Google

supporre che ve ne siano dei più prossimi e dei più remoti; in altri termini, che oltre a quelli che seguono da un attributo attraverso un solo modo, ve ne siano degli altri che ne seguono attraverso una pluralità di modi di cui l'uno segue dall'altro (1). È a ciò che pensiamo naturalmente, quando Spinoza parla di una *serie di cause*, che il nostro pensiero deve riprodurre come concatenazione logica di concetti (2). Inoltre, come mostreremo nel § 27. Spinoza ammette, al di là degli attributi, qualche cosa di più fondamentale, che ne è il *substratum* come essi lo sono dei modi — è ciò ch'egli chiama l'*essere assolutamente indeterminato*—, e la logica del sistema esige che gli attributi se ne deducano e ne siano prodotti, come i modi si deducono e sono prodotti dagli attributi.

Nella serie delle cause, cioè delle cose eterne ed infinite, il cui incatenamento causale è rappresentato dall'incatenamento logico dei concetti, il termine susseguente è sempre una determinazione del termine precedente. È l'attuazione del principio che l'idea dell'effetto involge l'idea della causa. Il primo termine della serie

---

(1) A ciò non si oppone la proposizione di Spinoza che i modi che non seguono immediatamente da qualche attributo divino, devono seguirne mediante *qualche* modo *(aliqua modificatione)* che segue da un attributo (Dim. prop. 23). Infatti questo modo può essere la conseguenza di uno o più altri modi anteriori, e nondimeno Spinoza può parlare anche in questo caso come se fosse il solo modo intermediario, perchè ogni modo contiene in se stesso i modi anteriori di cui è la conseguenza (conformemente all' assioma che l'idea dell' effetto racchiude l' idea della causa).

(2) V. *De int. emend.* 99, e confr. 91 ed *Eth.* II p. Schol. prop. 18.

Digitized by Google

è l'*essere assolutamente indeterminato:* gli attributi, ciòè l'estensione e il pensiero sostanziale, ne sono le prime determinazioni. I modi immediati dell' estensione sono la quiete e il movimento (1). I modi mediati sono cbi modi immediati nello stesso rapporto che questi con gli attributi (2). Un esempio dei modi mediati (pure nell'attributo dell' estensione) è « l' aspetto di tutto l' universo *(facies totius universi)* che pur cangiando di maniere infinite, resta nondimeno sempre lo stesso » (3). È una determinazione dei modi immediati, perchè ogni varietà nel mondo materiale consiste in una diversa distribuzione della quiete e del movimento e nella diversa natura del movimento stesso (4). Ciascun termine della serie è il *substratum* di quello che lo segue, vale a dire ha con esso la stessa relazione che la sostanza coi modi. L'essere si forma, per dir così, per strati successivi, aggiungendosi progressivamente nuove determinazioni, di cui la susseguente è la conseguenza e l'effetto della precedente. In questo progresso, è un solo e stesso essere, che passa continuamente, come per una forza interna che lo necessita a svilupparsi, da uno stato più indeterminato a uno stato più determinato. È ciò che sopra abbiamo chiamato i gradi successivi dello sviluppo di Dio e della Natura: ma si deve intendere d'una successione, non cronologica, ma solamente logica, perchè le

(1) V. *Epist.* 65. 4 e 66. 8. Cfr. *Dio*, *l' uomo* ecc. pagine 45 e 133.

(2) Cfr. la dim. della prop. 22. *Eth.* p. 1. con la dim. della prop. 21.

(3) *Epist.* 66. 8.

(4) V. *Eth.* p. II gli assiomi, lemmi, ecc. tra la prop. 13 e la prop. 14; e *Dio. l'uomo,* ecc. pag. 51-52 e 133-134 trad. franc.

Digitized by Google

conseguenze dell'essenza di Dio sono, come abbiamo detto, eterne come il loro principio.

Questo concetto di Spinoza, che il processo secondo cui le cose si producono è uno sviluppo continuo al di fuori del tempo, che consiste a passare costantemente da uno stato più astratto, più indeterminato, a uno stato più concreto, più determinato, è, vi ha appena bisogno di notarlo, un carattere comune del realismo dialettico, che noi abbiamo già incontrato in tutti i sistemi precedenti.

§ 26. Ciò che *segue*, cioè si deduce, dall' essenza di Dio, non sono gli oggetti peribili e cangianti, ma ciò che vi ha di eterno e di immutabile nella natura. Le cose *seguono* o *fluiscono* dalla natura di Dio « sempre con la stessa necessità, allo stesso modo che dalla natura del triangolo segue *ab aeterno* ed in eterno che i suoi tre angoli sono eguali a due retti. » « L' onnipotenza di Dio è stata in atto *ab aeterno*, e rimarrà in eterno nella stessa attualità » (1) Tutto « procede per una certa eterna necessità della natura » (2), tutto « segue dalla eterna necessità della natura di Dio » (3). Come è per *un' eterna necessità* che le cose derivano dall' essenza di Dio, così è per *un' eterna necessità* che devono concepirsi come derivate da quest'essenza (4) (perchè l'ordine e la connessione delle idee sono gli stessi che l'ordine e la connessione delle cose): tutti *i decreti di Dio* involgono una verità ed una necessità eterne (5). Tutte queste pro-

(1) *Eth.* p. 1. Schol. pr. 17.

(2) *Eth.* App. p. 1.

(3) P. 2. Schol. pr. 45.

(4) P. 5ª Dim. prop. 22 e dim. prop. 23. Cfr. Schol. pr. 42 (il sapiente è conscio di se stesso e di Dio e delle cose per una *certa eterna necessità*).

(5) *Epist.* 49. 7.

Digitized by Google

posizioni sono basate sulla prop. 16 parte 1ª (che l'autore cita), in cui ha dimostrato che tutto deriva dalla essenza di Dio come le proprietà d'una cosa dall'essenza di questa cosa. Il concetto che esse esprimono è che la essenza di Dio è una causa eterna ed immutabile, che agisce d'una maniera eterna ed immutabile: la conseguenza è che gli effetti di questa causa devono essere anch'essi eterni ed immutabili. Spinoza afferma ripetutamente l'eternità (1) e l'immutabilità (2) degli attributi divini, cioè del pensiero e dell'estensione considerati assolutamente, vale a dire *astratti* dai loro modi. L'eternità è pure esplicitamente attribuita a tutti i modi *necessari* degli attributi, sia immediati che mediati: tutto ciò che segue dall'essenza di Dio, sia immediatamente sia mediatamente, è, come abbiamo detto, eterno ed infinito come essa (3). In quanto all'immutabilità esplicitamente è affermata in *Dio l'uomo* e la *beatitudine* di tutti i modi immediati (4) (che sono i soli modi eterni ed infiniti che Spinoza ammette in quest'opera) (5), e nell'Epist. 66. 8 dell'unico esempio che, in tutti i suoi scritti, egli dà dei modi mediati, cioè dell'« aspetto di tutto l'universo » che, come abbiamo visto, *resta sempre lo stesso* malgrado i suoi infiniti cangiamenti. Noi dobbiamo dunque ammettere che tutti i modi necessari (cioè che se-

(1) *Eth.* p. 1ª Dim. pro. 10, pr. 19 e dim., ecc.

(2) *Eth.* p. 1ª Cor. 2º pr, 20, Dim. pr. 21, p. 2ª Sch. 1º pr. 10, p. 5ª Schol. prop. 20 *De int. em.* 76, *Dio l'uomo e la beat.* p. 19, 34, 40 (in nota), 41, 42, 129, ecc.

(3) *Dio l'uomo e la beat.* p. 45-46, 64, *Eth.* p. 1ª pr. 21, 22, 28, Dim. pr. 28, p. 5ª Scol. pr. 40.

(4) V. *Dio, l'uomo e la beat.* p. 30 (n. 8º) e 46.

(5) V. *Dio, l'uomo e la beat.* p. 44-46 e 64.

Digitized by Google

guono necessariamente dall' essenza di Dio), tanto gli immediati quanto i mediati, sono, secondo Spinoza, non solo eterni, ma anche immutabili. Ciò è confermato dal *De intellectus emendatione* (1), in cui la *serie delle cause*, cioè l'essenza di Dio e le cose che gradatamente se ne deducono (vale a dire, come sappiamo dall'Etica, i modi immediati e mediati che seguono dagli attributi divini), è chiamata la « serie delle cose *fisse* ed eterne, » ed opposta a quella delle « cose singolari *mutabili.* » Del resto l'immutabilità in Spinoza accompagna necessariamente l'eternità, perchè l'eterno per lui non è ciò che esiste *in ogni tempo*, ma ciò che esiste *al di fuori del tempo* (2), e, per conseguenza, di ogni successione e di ogni cangia-

(1) XIV. 99-101, luogo che riporteremo nel § 27.

(2) *Eth.* p. I DEF. VIII. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. ESPLICATIO. Talis enim existentia ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propteraque *per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.* Cfr. nella parte 5ª (Dim. pr. 23 e Schol., e Dim. pr. 29) l'antitesi fra l'esistenza eterna e l' esistenza che si spiega o si definisce per il tempo e la durata.—Per comprendere questo concetto dell' eternità di Spinoza (che è quello del realismo dialettico in generale), si deve avvertire che le « cose fisse ed eterne» sono, come spiegheremo in seguito, delle entità *astratte*, per concepire le quali bisogna fare astrazione di certe determinazioni della realtà empirica, fra di queste la posizione nel tempo e la durata. Che le « cose fisse ed eterne » sono fuori del tempo e della durata, significa dunque che devono essere concepite astrazion facendo del tempo e della durata (tanto di un tempo e di una durata determinati quanto del tempo e della durata infiniti), ed esistono così come devono essere concepite, perchè le astrazioni, in questi sistemi, sono delle realtà, e non dei semplici concetti.

Digitized by Google

mento. Le *cose fisse ed eterne*, cioè i modi eterni ed infiniti dell'Etica, costituiscono, in un senso, tutto il reale, perchè Spinoza afferma, da una parte, che queste sole cose seguono, o possono dedursi, dall'essenza di Dio (1), e da un'altra parte, che *tutte* le cose seguono, o possono dedursi, da questa essenza (2) Ciò non importa però che i modi eterni ed infiniti non siano altro che il complesso delle cose particolari, cioè empiriche. Ciò che prova che essi hanno un'esistenza distinta è che Spinoza nega che le cose « singolari », ossia «finite e che hanno una durata determinata », siano prodotte dall' essenza di Dio assolutamente considerata, sia immediatamente sia mediatamente (3). Vi ha in questo sistema una doppia serie di cause, a cui corrisponde un doppio ordine di realtà. Una cosa singolare (o, come la definisce l'autore, finita e che ha un'esistenza determinata) ha per causa un'altra cosa singolare, che la precede nel tempo, questa un' altra, e così di seguito all' infinito (4). Queste cose non sono prodotte dall' essenza di Dio assolutamente considerata, cioè non se ne possono dedurre. È l'ordine delle realtà empiriche, e la loro causalità è una causalità empirica, cioè che si riduce a una sequenza invariabile. Ma al di là delle realtà empiriche vi hanno le cose *fisse ed eterne*, cioè l'essenza di Dio e i modi eterni ed infi-

---

(1) *Eth.* p. I prop. 21-23, V. anche i l. indic. nella nota dopo la seguente.

(2) V. *Eth.* p. I Schol. prop. 15 (verso la fine), Pr. 16, Schol. pr. 17, Schol. pr. 25, Schol. pr. 29, Pr. 33, Schol. 2°, Dim. pr. 34, Pr. 35, App. p. 1, *Epist.* 49. 5-7, ecc.

(3) V. *Eth.* p. I Dim. prop. 28 e Schol., p. II Dim. prop. 9 e Dim. pr. 30.

(4) V. *Eth.* p. I Prop. 28 e Dim. pr. 32, p. II Dim. prop. 9 e Dim. prop. 30.

Digitized by Google

niti, che sono prodotti dall'essenza di Dio assolutamente considerata, cioè che se ne deducono. Per quest'altro ordine di realtà vale un'altra causalilà: è quella del realismo dialettico, in cui *causa* equivale a *principio logico* ed *effetto* a *conseguenza*, e che Spinoza ha di mira, quando dice che l'idea dell'effetto involge, cioè racchiude, l'idea della causa. Le cose fisse ed eterne hanno, come abbiamo detto, un' esistenza per sè, distinta dall' insieme delle cose singolari; ma sono *presenti* in queste (1), e ne sono le cause *prossime* (3). Chiamandole cause prossime, Spi-

---

(1) V. *De int. em.* 101 (nel luogo che riporteremo nel § 27). Per questa *presenza* (*παρουσία* plalonica) delle « cose fisse ed eterne » nelle cose che esistono nel tempo, il concetto dell' eternità viene completato e avvicinato al concetto volgare, che ne fa una durata infinita (V l'*Epist.* 29, in cui Spinoza definisce la eternità « infinitam existendi fruitionem »). In un certo senso può dirsi che le « cose fisse ed eterne » esistono sempre, cioè in ogni tempo, perchè le cose fenomenali in cui esse sono presenti (come l'astratto è presente nel concreto) esistono sempre, cioè in ogni tempo. Ma in se stesse, vale a dire astrazion facendo delle cose fenomenali in cui sono presenti (o a dir meglio delle altre determinazioni che, aggiunte ad esse, costituiscono le cose fenomenali), sono fuori del tempo e della durata: esse sono *anteriori* al tempo e alla durata, che appariscono a un grado *posteriore* dello sviluppo dell'essere (anteriorità e posteriorità *di natura*), al grado ultimo, perchè Spinoza riguarda il tempo e la durata come la nota distintiva dell'individuale, cioè, come dicevano gli colastici, dell'*omnimode determinatum* (cfr. nota 2 a p. 386).

(2) V. *De int. emend.*, *ibid.* Lo stesso concetto, espresso d'una maniera differente, nello Scolio alla prop. 28 p. 1ª dell' Etica: ivi si distinguono le cose immediatamente prodotte da Dio (cioè i modi eterni ed infiniti, sì immediati che mediati) e le cose singolari che sono prodotte mediante quelle; Dio è causa *assolutamente prossima* delle une (cioè delle cose fisse ed eterne), delle altre può anche dirsi causa remota.

Digitized by Google

noza intende dire delle cause *immanenti* (perchè sono presenti negli effetti), e considera, per conseguenza, le cose singolari, prese nel loro insieme, come le stesse *cose fisse ed eterne* ad un grado ulteriore di determinazione. Noi sappiamo infatti che — intendendo le parole *causa* ed *effetto* nel senso del realismo dialettico — l'effetto non è per Spinoza che una determinazione della causa, vale a dire la causa stessa a uno stato più determinato, meno astratto. È perciò che le cose singolari sono chiamate « le cose che hanno un' esistenza determinata » (1): *finito* e *determinato* e *infinito* e *indeterminato* sono per Spinoza dei termini equivalenti, perchè il finito per lui è il determinato, cioè il concreto, e l'infinito (le cose fisse ed eterne) l'indeterminato, cioè l'astratto (2) Un'altra prova

---

(1) *Eth*. p. I Dim. prop. 21. Prop. 28 e Dim., ecc. L'espressione « esistenza determinata » è per Spinoza l' equivalente di « durata determinata » (che equivale alla sua volta a « durata finita ») e l'opposto di « eternità ». Ma (siccome denota l'esistenza individuale) essa deve significare anche l' idea che naturalmente suggerisce, cioè che le cose a cui si applica sono delle realtà concrete, e non delle astrazioni realizzate come le « cose fisse ed eterne ».

(2) V. l'*Epist*. 50, in cui si trova la celebre proposizione « determinatio negatio est », che egli prova per la considerazione che la figura, cioè una *determinazione* dell'estensione, non è che una *limitazione* di questa (perchè non esiste nell' estensione infinita, ma solamente nelle estensioni finite). Questo principio che la determinazione è una negazione, cioè una limitazione, si verifica, nel sistema di Spinoza, in tutti i passaggi del reale da un grado *anteriore* al grado *posteriore*. Così la quiete e il movimento, che sono i modi immediati dell' estensione, cioè le sue prime determinazioni, ne sono pure delle limitazioni (perchè la estensione in quiete è limitata dall' estensione in movimento, e viceversa). Così pure l'estensione e il pensiero sono delle limita-

Digitized by Google

che dimostra che a quest' indeterminato (cioè alle cose fisse ed eterne) è attribuita una realtà propria, distinta dal complesso delle cose « che hanno un'esistenza determinata », è l'uso frequente del tempo passato per indicare la derivazione dall' essenza divina dei modi eterni ed infiniti e, in generale, di tutte le cose (di cui « le cose fisse ed eterne » sono l' elemento veramente *reale*) (1): *seguirono* (2), *furono prodotti* (3), *furono creati* (4), ecc (5). Spinoza può esprimersi così, perchè le cose fisse ed eterne essendo distinte da quelle che esistono nel tempo, la loro produzione non è un fatto che si ripete continua-

---

zioni dell' *essere assolutamente indeterminato*, perchè questo è assolutamente infinito, mentre i suoi atttributi si limitano l'uno con l'altro, e non sono infiniti che ciascuno nel suo genere (V. *Epist.* 41).

(1) Per Spinoza, come per tutti i realisti dialettici, il vero essere è l'elemento eterno e necessario delle cose. È ciò che è affermato implicitamente nelle proposizioni in cui dice che *tutte* cose seguono, cioè si deducono, dall'essenza di Dio (v. nota 2 a p. 387) se si mettono in rapporto con le altre in cui dice invece che da quest' essenza non seguono, cioè non si deducono, che i modi eterni ed infiniti (v. nota pure a p. 387).

(2) V. *Eth.* p. I Prop. 23 e Dim., Dim. pr. 29, Dim. pr. 33, Schol. 2°, App. p. I (verso la fine), Prefaz. p. II.

(3) V. *Eth.* p. I Schol. prop. 28, Prop. 33, Schol. 2. prop. 33.

(4) V. *Eth.* p. I Schol. 2. prop. 33, App. p. I verso la fine, *Dio, l' uomo e la beat.* trad. franc. pag. 27, 30, 33, 34, 36, 37, 38, ecc.

(5) Indicherò pure *Eth.* p. 1. Schol. prop. 17 (tutte le cose *fluirono* necessariamente dalla natura di Dio — come dall'essenza del triangolo segue l'eguaglianza dei suoi angoli a due retti —), Prop. 29 e Dim. Prop. 33 (tutte le *cose sono state determinate* dalla necessità della divina natura ad essere e ad operare in un certo modo) e App. p. I. sul principio (tutte le cose *furono predeterminate* dall'assoluta natura di Dio).

Digitized by Google

mente per un tempo infinito, ma che avviene una volta sola, *al di fuori del tempo*, e può quindi considerarsi come passato (quantunque nell'eternità non vi sia, come dice l'autore, nè *quando* nè *ante* nè *post*) (1), perchè non è *in fieri*, ma già compiuto ab aeterno.

Spinoza distingue due modi di concepire le cose, o piuttosto due forme della loro esistenza stessa: da una parte il loro essere empirico, la loro esistenza nel tempo e nella durata, che noi ci rappresentiamo per i sensi e l'immaginazione; da un'altra parte le cose considerate *sub specie aeternitatis*, che sono l'oggetto della scienza assoluta.

Considerare le cose sub specie aeternitatis vuol dire concepirle come eterne (2), e questo non è per Spinoza un pensiero fittizio o una semplice astrazione mentale, ma le cose pensate *sub specie aeternitatis* sono, secondo lui, eterne come si pensano. Le cose, dice, Spinoza, in due modi si concepiscono da noi come *attuali* (cioè come reali): l'uno in quanto esistono in un certo tempo e in un certo luogo, l'altro in quanto seguono, cioè si deducono, dalla essenza di Dio. Le cose che si concepiscono a questo secondo modo come *vere* ossia come *reali*, le concepiamo sotto la specie

(1) *Eth.* p. I. Schol. 2. prop. 33.

(2) V. *Eth.* p. II. Cor. II. prop. 44, p. V. Dim. pr. 23. Dim. pr. 29, Schol., Dim. pr. 30, ecc. Questa eternità, in alcuni dei luoghi indicati, è espressa come la esclusione di ogni relazione di tempo e di ogni durata, perchè è in ciò che consiste anzitutto, per Spinoza, l'eternità (quantunque essa implichi inoltre che ciò che in se stesso è al di fuori del tempo e della durata è *presente* in ciò che occupa tutto il tempo e tutta la durata, concetto inseparabilmente legato al primo, perchè ciò che è al di fuori del tempo e della durata è, secondo Spinoza, ciò che esiste necessariamente).

Digitized by Google

dell'eternità (1). Noi dobbiamo concepire le cose sotto la specie dell'eternità, perchè è con una eterna necessità che derivano dalla essenza di Dio (2). Questa specie di eternità sotto cui devono essere concepite è la stessa eternità della natura divina. Dobbiamo concepirle eterne come la natura divina, perchè dobbiamo contemplarle come necessarie e percepire questa loro necessità quale è realmente in se stessa: ora in se stessa questa necessità delle cose è la stessa necessità della eterna natura di Dio (3). L'esistenza eterna è l'esistenza che segue nenecessariamente dall'essenza di Dio. È in questo senso che Dio è eterno (cioè in quanto la sua essenza implica la sua propria esistenza): è in questo senso pure che le cose si concepiscono sub specie aeternitatis, cioè in quanto si concepiscono *come esseri reali* per la essenza di Dio, o in quanto per questa essenza involgono l'esistenza (vale a dire in quanto la loro esistenza è una conseguenza necessaria dell'essenza di Dio) (4). Che le cose concepite

(1) *Eth.* p. V. Schol. pr. 29: « Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus. »

(2) V. *Eth.* p. V. Dim. pr. 22.

(3) COR. II. PR. 44: De natura rationis est res concipere sub specie aeternitatis. DEMONSTR.: De natura enim rationis es res ut necessarias et non ut contingentes contemplari. Hanc autem rerum necessitatem vere, hoc est, ut in se est percipit. Sed haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas. Ergo de natura rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari.

(4) *Eth.* p V. Dim. prop. 30: Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam. Res igitur

Digitized by Google

sub specie aeternitatis siano per Spinoza delle realtà veramente eterne, oltre che da queste proposizioni risulta dalla sua dottrina, che la scienza assoluta, cioè il terzo genere di conoscenza, deve contemplare le cose sub specie aeternitatis (1). Tanto più che secondo il principio del parallelismo *(ordo et connexio idearum idem est* etc.) deve esservi equazione perfetta tra il pensiero e la realtà; e che il terzo genere di conoscenza è una conoscenza *intuitiva* (2), in cui non hanno luogo, per conseguenza, delle astrazioni puramente mentali o altre rappresentazioni ausiliarie (3), ma l' intelligenza non fa che riprodurre l'oggetto intelligibile come la percezione l'oggetto sensibile. Questa equivalenza tra una cosa concepita sub specie aeternitatis e una cosa realmente eterna, si vede inoltre nei luoghi in cui espone la sua dottrina dell'eternità della mente umana. La mente umana è eterna in quanto è l' idea del corpo umano concepito sub specie aeternitatis (4); ma il corpo umano concepito sub specie aeternitatis è eterno come la mente stessa. Così Spinoza parla dell' esistenza presente della mente, che «si definisce o si spiega per il tempo e la durata» (5), distinguendola dalla sua esistenza eterna o al di fuori del tempo e della durata; e parla pure, negli stessi luoghi

---

sub specie aeternitatis concipere est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam.

(1) V. *Eth.* p. V. Schol. pr. 29, Dim. pr. 31, Dim. pr. 33, ecc.

(2) *Dio, l'uomo e la beat.* trad. franc. pag. 55-56, *Eth.* p. II. Schol. II. prop. 40, p. V. Schol. prop. 36, *De int. emend.* 24, ecc.

(3) *De int emend.* 93, 99, ecc.

(4) V. *Eth.* p. V, Pr. 23, Dim. e Schol.

(5) *Eth.* p. V. Dim. prop. 23 e Schol. V. pure p. III. Schol prop. 11.

Digitized by Google

e negli stessi termini, dell'esistenza *presente* del corpo (1), che « si definisce o si spiega per il tempo e la durata » (2), ciò che implica che anche per il corpo vi ha un'esistenza eterna, al di fuori del tempo e della durata. Così ancora la mente, « in quanto si conosce o si considera sub specie aeternitatis » vale lo stesso che la mente « in quanto è eterna, » (3) e le cose realmente eterne, come quelle considerate sub specie aetèrnitatis, hanno per contrapposto le cose « in quanto si considerano con relazione a un certo tempo e a un certo luogo » (4). Che il corpo umano deve avere, come la mente umana, una doppia esistenza, l'una temporanea e l'altra eterna, è d'altronde la conseguenza inevitabile di uno dei principii fondamentali del sistema di Spinoza, cioè del parallelismo

---

(1) P. V. Dim. pr. 21, Dim. pr. 23, Schol. pr 29 e Dim. V. pure p. III. Schol. prop. 11.

(2) P. V. Dim. pr. 23, e Dim. prop. 29.

(3) V. *Eth.* p. V. Prop. 30 (mens nostra quatenus se et corpus sub specie aeternitatis cognoscit) e Dim. (lo stesso, ma invece di *cognoscit, concipit*) e Prop. 36 (Deus quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest). V. pure Dimostr. prop. 37: mentis natura quatenus ipsa ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur. *Quatenus ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur* non differisce essenzialmente dalla espressione più abituale *considerata sub specie aeternitatis*, perchè le cose si considerano sub specie aeternitatis in quanto si riguardano come verità necessarie dedotte dell'essenza di Dio. (Cfr. lo Schol. della prop. 29, riportato nella nota 1 a p. 392. La frase di questo scolio *quatenus ex naturae divinae necessitate consequi concipimus* è evidentemente l'equivalente di quella della Dim. prop. 37 *quatenus ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur.*

(4) V. Schol. prop. 29 e Sch. prop. 37. V. pure i luoghi della p. V. indic. nelle due note prima della precedente.

Digitized by Google

psico-fisico (date le sue dottrine che la mente è l' idea del proprio corpo (1), e che la nostra mente, in quanto è eterna, è l'idea del nostro corpo concepito sub specie aeternitatis (2)). Non può esservi, secondo Spinoza, nè uno spirito senza corpo nè un corpo senza spirito, perchè il fisico e lo psichico, sono per lui le due facce inseparabili sotto cui si rivela una realtà unica. Spinoza afferma, come conseguenze del parallelismo psico-fisico, che le idee delle cose singolari, cioè le loro menti o le loro anime, non durano che mentre durano le cose stesse (3); che l' anima non è stata mai senza corpo, nè il corpo senza anima (4); che l'esistenza *presente* della nostra mente (cioè quella che si definisce per il tempo e la durata) cessa quando cessa l'esistenza *presente* del nostro corpo (5). Per la stessa ragione deve ammettere — se vi ha, oltre all'esistenza *presente*, un' esistenza eterna della nostra mente — che questa seconda esistenza ha luogo anche per il nostro corpo, perchè il corpo di cui la nostra mente è l'idea nella sua esistenza eterna, è il corpo stesso della sua esistenza presente, concepito sub specie aeternitatis (6). Tutto ha dunque, secondo Spinoza, una doppia esistenza, l'una temporanea e l' altra eterna, il nostro corpo come la nostra mente, e come il nostro corpo tutti gli oggetti contemplati dalla ragione, perchè la ragione, come abbiamo visto, deve contemplare

---

(1) V. *Eth.* p. II. Propr. 11, Prop. 13. e Cor. e Schol. di questa.

(2) V. la nota 4 a p. 393.

(3) P. II. Cor. e Schol. pr. 8.

(4) *Dio l'uomo e la beat.* trad. franc. la nota a pag. 106.

(5) *Eth.* P. III. Schol. pr. 11. Cfr. Schol. prop. 17 p. II.

(6) Cfr. ciò che diremo nella nota finale di questo paragrafo sul vero significato della dottrina dell'eternità della mente umana.

Digitized by Google

tutto sub specie aeternitatis. Essa deve contemplare sub specie aeternitatis tutte le cose presenti, passate e future (1), salvo che deve contemplarle non come presenti, passate o future, ma come eterne. Gli avvenimenti stessi devono essere contemplati sub specie aeternitatis, perchè anch'essi sono oggetti della ragione, ed è solo la loro temporaneità che non è che oggetto dell' immaginazione (2). Tutti gli avvenimenti, come tutti gli oggetti, esistono dunque a un doppio stato: l'uno nel tempo e nella durata, come li conosce l'immaginazione, e l'altro fuori del tempo ed eterno, come li conosce la ragione.

Non si deve credere però che le cose considerate sub specie aeternitatis sono gli oggetti individuali *con tutti i loro caratteri individuali*, e con questa sola differenza, che bisogna rappresentarseli, non come temporanei, ma come eterni. Le cose concepite sub specie aeternitatis non sono delle finzioni, ma *ut verae seu reales concipiuntur* (3). Perciò devono rappresentare ciò che vi ha di eterno e d'immutabile nelle cose, l'elemento costante della natura, che è sempre lo stesso nella successione e il cangiamento incessante dei fenomeni. Non sono, a parlar propriamente, gli oggetti individuali, con le circostanze che fanno di ciascuno tale o tal altro individuo distinto e differente dagli altri, che bisogna rappresentarsi come eterni, ma le forme o i tipi costanti della natura, che essi rappresentano, e di cui non sono che degli esempi. Le cose concepite sub specie aeternitatis sono gli oggetti della scienza assoluta, cioè del terzo genere di conoscenza (4): ma la realtà empirica, l' individuo, non può es-

(1) *Eht.* p. IV prop. 62 e Dim.
(2) V. Schol. prop. 62 p. IV.
(3) *Eth.* p. V Schol. pr. 29 (cit. nella nota 1 a p. 392).
(4) V. i l. cit. nella nota 1 a p. 393.

Digitized by Google

sere, secondo Spinoza, un oggetto del terzo genere di conoscenza. Noi abbiamo visto infatti che il terzo genere di conoscenza consiste a dedurre le cose dall'essenza di Dio (1), e che le cose « singolari » o « che hanno un'esistenza determinata » non seguono, cioè non possono dedursi, dall'essenza di Dio (2). Inoltre il terzo genere di conoscenza consta d'idee *adequate* (3); ma Spinoza non ammette che delle cose empiriche, individuali, vi siano delle idee *adequate*. Noi non abbiamo che una cognizione inadequata, o delle idee mutilate e confuse, sia del nostro corpo, considerato come oggetto individuale (4), e delle sue modificazioni (5), sia delle parti che lo compongono (6) e dei corpi esterni (7) considerati come oggetti individuali, sia della nostra mente (8) e delle idee della nostra mente corrispondenti alle modificazioni del nostro corpo (9). Tutti gli oggetti empirici, individuali, noi non ce li rappresentiamo che mediante le modificazioni del nostro corpo (10), e le rappresentazioni così formate costituiscono l'*immagina-*

(1) V. parag. 5 pag. 371.

(2) V. pag. 387 (3).

(3) *Eth.* p. II Schol. pr. 40, Dim. pr. 41, Sch. prop. 47, p. V Prop. 28, *De int. emendat.* 24, 29, ecc.

(4) *Eth.* p. II Prop. 19, Pr. 27, Cor. pr. 29.

(5) *Eth.* p. II Pr. 28.

(6) *Eth.* p. II Pr. 24.

(7) *Eth.* p. II Cor. 2. pr. 16, Pr. 25, Pr. 26, Cor. pr. 29, p. III *Affect. gener. definit.*

(8) *Eth. p.* II. Pr, 23, Schol. pr. 28, Prop. 29, Cor. prop. 29.

(9) *Eth.* p. II. Schol. pr. 28.

(10) *Eth.* p. II. Prop. 19, Propr. 23, Prop. 26 e Cor., Cor. prop. 29, Schol. II. pr. 40, p. V. Prop. 21. ecc.

Digitized by Google

zione (1), che non è che il grado infimo di conoscenza. e non consiste che in idee inadequate (2). Che le cose concepite sub specie aeternitatis si svestano della loro individualità, risulta del resto dai luoghi precedentemente citati (3), in cui esse si contrappongono alle cose concepite con relazione a un certo tempo e un certo luogo (perchè la posizione in un tempo e in un luogo determinati sono state sempre riguardate come le condizioni dell'esistenza individuale). Ciò che si concepisce sub specie aeternitatis, non sono, a parlar propriamente, le cose stesse, ma le *essenze* delle cose. L'essenza, in effetto, è un'*eterna verità* (4), cioè necessaria (5) e che si verifica sempre (6), perchè è sempre la stessa nella suc-

---

(1) *Eth.* p. II. Schol. pr. 17, Cor. prop. 26. Schol. II prop. 40, p. V. Prop. 21, *De int. emend.* 84.86-88, 91.

(2) *Eth.* p. II. Schol. pr. 17, Cor. pr, 26, Schol. II. pr. 40, *De int. emend.* 74, 84, 86-90, 91 ecc.—Che delle cose individuali non vi siano idee adequate si vede pure dalla distinzione tra gli affetti che si riferiscono alle cose di cui abbiamo intelligenza e quelli che si riferiscono alle cose singolari (V. *Eth.* p. V. Prop. 7 e Schol. prop. 20 n. 3), e dalla proposizione che, formandoci delle idee chiare e distinte, cioè adequate, dei nostri affetti, li separiamo dal pensiero delle loro cause esterne (cioè delle cose particolari che ne sono l'oggetto o l'occasione) e li uniamo invece a dei pensieri veri (V. Sch. pr. 4 e cfr. Schol. pr. 20).

(3) Schol. prop. 29 e Schol. prop. 37 p. V.

(4) *Eth.* p. I. Exiplicat. Def. VIII, Schol. 2. prop. 8, Schol. prop. 17, *De int. em.* 67—Dire di una cosa che « si considera come un'eterna verità » equivale per Spinoza a dire che « si considera sub specie aeternitatis » V. Eth. p. V. Dim. prop. 37, l. cit. nella nota 3 a p. 394, e cfr. questa nota.

(5) V. *De int. em.* 67 e 100.

(6) V. *De int. em.* 54 n. 3.

Digitized by Google

cessione degl'individui (1), e una verità che si verifica sempre, per un apriorista radicale come Spinoza, è una verità necessaria. E infatti il terzo genere di conoscenza (il cui oggetto sono, come sappiamo, le cose considerate sub specie aeternitatis) deduce propriamente dall'essenza di Dio, non le cose stesse, ma le loro essenze (2). Così Spinoza preferisce di dire che ciò che si considera sub specie aeternitatis è l'essenza del corpo umano, anzichè il corpo umano stesso (3) (e se non fa lo stesso per la mente, è perchè egli vuol esporre la sua dottrina della eternità della mente umana in una forma che l'avvicini, più che sia possibile, alla dottrina comune dell'immortalità dell' anima, e per un' altra ragione che vedremo nella nota in fine del paragrafo). Ci si potrebbe obbiettare in verità che l'essenza d'una cosa non differisce per Spinoza dalla cosa stessa, perchè egli dice in una definizione (4) che all'essenza d'una cosa appartiene « ciò, dato il quale, la cosa necessariamente è posta, e tolto il quale, la cosa necessariamente è tolta, o ciò senza cui la cosa e viceversa ciò che senza la cosa non può nè essere nè concepirsi», facendo così entrare nell' idea dell'essenza d' una cosa individuale *tutte* le note che entrano nell'idea di questa cosa stessa (5). Ma è chiaro che nell' uso della parola essenza egli non si conforma sempre a questa definizione: quando dice che l'essenza è un'eterna verità, egli

(1) V. *Eth.* p. I. Schol. pr. 17.

(2) V. *Eth.* p. II. Schol. II pr. 40 e *De int. em.* V.

(3) V. *Eth.* p. V. Prop. 22.

(4) *Eth.* p. II. Def. II.

(5) È in questo significato che intende la parola essenza nell'Ass. 1., nello Schol. della prop. 17, nella Prop 37 e nel Cor. 2. della prop. 44, II parte.

Digitized by Google

non può intendere per questo termine che ciò che intendono generalmente gli altri filosofi, cioè l'essenza comune a tutti gl'individui d'una specie, l'oggetto d'una definizione generale. Che sia questa l'essenza che deve essere contemplata *sub specie aeternitatis* è confermato dal Trattato *De int. emend.* (1), in cui dice « che le essenze delle cose singolari mutabili » non devono ricavarsi da queste cose stesse, ma devono cercarsi nelle « cose fisse ed eterne », le quali possono riguardarsi come « dei generi delle definizioni delle cose singolari mutabili ». A queste essenze così intese (cioè come oggetti delle definizioni generali, concepiti separatamente dalle proprietà particolari a tale o tal altro individuo), Spinoza non attribuisce, come gli altri filosofi, una semplice esistenza concettuale, ma una realtà propria e distinta, perchè le cose considerate *sub specie aeternitatis* non sono per lui, come abbiamo visto, delle astrazioni mentali, ma delle cose veramente eterne e sussistenti per se stesse.

Evidentemente, le cose considerate *sub specie aeternitatis* non sono altro che i modi eterni ed infiniti dell'*Etica* e le cose fisse ed eterne del Trattato *De intellectus emendatione*. Infatti le cose considerate *sub specie aeternitatis* sono quelle che formano l'oggetto del terzo genere di conoscenza, e questo consiste a dedurre le cose dell'essenza di Dio: ora, secondo l'Etica (2), dall'essenza di Diò non seguono, cioè non possono dedursi, che i modi eterni ed infiniti, e secondo il Trattato *de int. emend.* (3), la serie delle cause, gli oggetti che la ragione deduce gli uni dagli altri, non sono che le cose

(1) §. 101, luogo che riporteremo nel paragr. 27.
(2) Prop. 21-23 p. I.
(3) §. 99-101.

Digitized by Google

fisse ed eterne. Noi possiamo dunque applicare alle cose considerate *sub specie aeternitatis* ciò che Spinoza afferma dei modi eterni ed infiniti o delle cose fisse ed eterne, e viceversa. Ora noi abbiamo visto che le cose fisse ed eterne (o i modi eterni ed infiniti) hanno un' esistenza distinta da quella delle cose singolari e temporanee, ma sono *presenti* in esse e ne sono le *cause immanenti*, e non sono che esse stesse a uno stato *astratto*, cioè separate da alcune delle loro determinazioni. Lo stesso dobbiamo dunque dire delle cose considerate *sub specie aeternitatis*. Spinoza le identifica con le cose singolari e temporanee (riguardandole come queste cose stesse concepite di un altro modo), perche le cose considerate *sub specie aeternitatis* e le cose singolari e temporanee sono le stesse cose a due gradi differenti di determinazione, le une a uno stato astratto, le altre allo stato concreto. Ma può al tempo stesso distinguerle, e può ammettere che le une sono *presenti* nelle altre (1) e ne sono le *cause immanenti*, perchè secondo lui l'astratto esiste per sè, quantunque non si trovi che nel concreto, e l' effetto è la causa stessa a uno stato più avanzato di determinazione. La sola difficoltà che presenta l'interpretazione di questa dottrina di Spinoza è di sapere con precisione quali sono le determinazioni del rea-

(1) Le cose *considerate sub specie aeternitatis* non sarebbero considerate così, se non fossero, non solo esistenti fuori del tempo e della durata, come ce le rappresenta Spinoza, ma anche presenti nelle cose che occupano tutto il tempo e la durata: è a questa sola condizione che una cosa esistente fuori del tempo e della durata può essere riguardata come eterna, perchè noi intendiamo per eternità una durata infinita, o, come dice Spinoza, la « fruizione infinita dell'esistenza ».

Digitized by Google

le (cioè del reale empirico, delle cose esistenti nel tempo e nella durata), di cui bisogna fare astrazione per concepire le cose *sub specie aeternitatis*, cioè per farne delle cose fisse ed eterne, dei modi eterni ed infiniti di Dio. Questa quistione — siccome le cose considerate *sub specie aeternitatis* sono le cose in quanto formano oggetto del terzo genere di conoscenza, o, ciò che è lo stesso, in quanto seguono necessariamente, cioè si deducono, dalla essenza di Dio — equivale a quella di sapere qual è precisamente l'oggetto del terzo genere di conoscenza, in altri termini quali sono le determinazioni delle cose che Spinoza riguarda come necessarie e deducibili dall'essenza di Dio, e quali quelle che riguarda come accidentali e non deducibili. Senza dubbio ciò che Spinoza riguarda come necessario e come deducibile è ciò che vi ha di eterno e d'immutabile nelle cose, l'elemento permanente e sempre identico della natura: ma si tratta appunto di sapere ciò che egli considera, nelle cose, come eterno ed immutabile, e al tempo stesso come esistente per sè, benchè presente nelle cose stesse; quale è nelle cose l'elemento variabile e *fenomenale* che non è che l'oggetto dell'*immaginazione*, e quale l'elemento sempre identico a se stesso e *veramente reale* (1) che è l'oggetto della vera scienza.

Su questa quistione, bisogna convenirne, noi non troviamo quasi altro in Spinoza, d'una maniera esplicita, che ciò che possiamo trovare in qualsiasi altro realista dialettico, p.e. in Platone. L'elemento eterno e necessario della natura si distingue dalle cose individuali, è costituito dalle loro essenze comuni, ed esiste per sè (benchè presente nelle cose individuali), al di

(1) V. Nota 1 a p. 390.

Digitized by Google

fuori della successione e del cangiamento. Ciò implica che, per concepire quest' elemento eterno e necessario, noi dobbiamo fare astrazione di ogni determinazione del reale come complesso di cose individuali, e non includere nei nostri concetti che l' universale puro, le forme e le leggi generali della natura. Anche in ciò Spinoza si accorda esplicitamente con gli altri realisti dialettici. Le basi della nostra conoscenza razionale sono, dice Spinoza, delle nozioni comuni a tutti gli uomini, che rappresentano ciò che vi ha di comune a tutte le cose (1): di queste proprietà comuni di tutte le cose noi abbiamo delle idee adequate (2), e siccome esse non costituiscono l'essenza di alcuna cosa singolare (nel senso della parola essenza di cui si tratta nella Def. II P. II) (3), devono essere concepite senza alcuna relazione di tempo, ma *sub specie aeternitatis* (4). Noi abbiamo anche idee adequate di ciò che è comune al corpo umano e ad altri corpi esterni e alle loro parti (5): infine tutte le idee che si deducono da idee che sono, nella nostra mente, adequate, sono anch'esse, nella nostra mente, adequate (6). La conoscenza razionale è una conoscenza universale, che è costituita da nozioni comuni (cioè generali) e da idee adequate delle proprietà delle cose (e non delle cose stesse) (7); e se Spinoza contrappone la conoscenza del terzo genere a quella del secondo in

(1) *Eth.* p. II Cor. 2. prop. 44. Cfr. Prop. 38 e Cor.
(2) P. II Prop. 38.
(3) V. p. 399 (4).
(4) Cor. 2. prop. 44.
(5) P. II Prop. 39.
(6) Prop. 40.
(7) V. P. II Schol. 2. prop. 40 e cfr. Schol. prop. 36 p. V.

Digitized by Google

quanto la prima ha per oggetto il singolare (1), ciò non è perchè essa non sia una conoscenza universale come quella del secondo genere, ma perchè l'universale che è l'oggetto del secondo genere di conoscenza non è che la collezione dei particolari, astrattamente considerata. mentre quello che è l' oggetto del terzo genere esiste per se stesso indipendentemente dalle cose particolari, ed è quindi singolare anch'esso (2) (quantunque non nello stesso senso che le cose che si chiamano propriamente singolari, cioè le mutabili) (3). E infatti ciò che nel Cor 2. alla prop. 40 II parte ha detto del 2° genere di conoscenza, che esso è costituito « di nozioni comuni e di idee adequate delle proprietà delle cose », Spinoza lo considera, nelle Dim. delle proposizioni 7 e 12 della parte V, come una definizione generale della *ragione*, quindi non può non applicarsi anche al 3° genere di conoscenza, che è la conoscenza razionale per eccellenza (4). Si vede anche dal primo di questi due luoghi che queste « proprietà della cose » di cui si tratta nel Cor. 2° prop. 40 II parte, sono, « le proprietà comuni delle cose», cioè, non le proprietà comuni a tutte le cose (di cui nella Prop. 38 parte II), ma tutte le proprietà generiche e specifiche in generale (perchè nella Dim. della

---

(1) *Eth.* p. V Sch. pr. 36.

(2) *Eth* p. V Schol. prop. 36, Schol. prop. 37, *De int. em.* 93, 99, 101.

(3) Nel *De int. em.* nello stesso luogo in cui chiama le cose fisse ed eterne « singolari », distinguendole dalle cose singolari « mutabili » (§ 99-101), intende per « singolari » senz' altro le « mutabili » (§ 101, 102 e 103), cioè le cose singolari nel senso ordinario.

(4) De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere (Cor. 2. prop. 44 parte II).

Digitized by Google

prop. 7 p. V gli affetti che si riferiscono alle « proprietà comuni delle cose » sono tutti quelli che « nascono dalla ragione », i quali vengono apposti a quelli che « si riferiscono alle cose singolari », e nello Schol. alla prop. 20 n. 3 — in cui si cita questa prop. 7 — gli « affetti che si riferiscono alle proprietà comuni delle cose » sono detti invece « gli affetti che si riferiscono alle cose di cui abbiamo intelligenza » e contrapposti a quelli « che si riferiscono alle cose che concepiamo d'una maniera confusa e mutilata. » cioè alle « cose singolari » di cui nella prop. 7.) (1). È superfluo, del resto, dimostrare che il 3° genere di conoscenza ha per oggetto, secondo Spinoza, l'universale *in se stesso*, dopo che abbiamo visto che esso non ha per oggetto le cose individuali, e che non si riferisce che alle essenze comuni di queste cose. Ciò che bisogna notare è che questi universali, di cui Spinoza fa delle cose eterne sussistenti per se stesse, comprendono per lui tutto ciò che vi ha di generale nelle cose, sino alle loro leggi più particolari e alle loro specie ultime. Noi abbiamo visto infatti che si deve concepire *sub specie aeternitatis* l'essenza del corpo umano e quella della mente umana, e similmente le essenze di tutte le cose, perchè il terzo genere di co-

(1) Nella Dim. della prop. 12 p. V « le cose che intendiamo chiaramente e distintamente » (cioè gli oggetti della conoscenza razionale), non sono solamente « le proprietà comuni delle cose », ma anche ciò che può dedursi da esse: ma anche questo non può essere che alcun che di generale, perchè di tutte « le cose che intendiamo chiaramente e distintamente » (e non delle sole « proprietà comuni delle cose ») si dice che le loro rappresentazioni vengono in noi eccitate più spesso che quelle delle altre (evidentemente perchè queste sono particolari ed esse sono generali).

Digitized by Google

noscenza consiste a dedurre dall'essenza di Dio tutte le cose, cioè propriamente, le loro essenze. Aggiungiamo che di tutte le modificazioni del nostro corpo e di tutti i nostri affetti noi possiamo formarci delle idee chiare e distinte, cioè adequate, e, per conseguenza, conoscerli col terzo genere di conoscenza (1); che dall' essenza di Dio seguono necessariamente, insieme alla mente umana, tutti i suoi fenomeni (2), i diversi gradi di perfezione degli esseri (3) e tutto l'ordine della natura (4); e che, perchè il nostro pensiero rappresenti la realtà, dobbiamo *produrre* tutte le nostre idee da quella dell' essenza di Dio (5) (per « tutte le nostre idee » dobbiamo intendere tutti i nostri concetti generali; per conseguenza per tutti i concetti generali vi devono essere degli oggetti corrispondenti, cioè delle « cose fisse ed eterne, » che si deducono dall'essenza di Dio). Noi abbiamo detto, commentando la proposizione di Spinoza che la ragione deve contemplare *sub specie aeternitatis* tutte le cose presenti, passate e future: « salvo che deve contemplarle, non come presenti, passate o future, ma come eterne ». Avremmo dovuto dire, per essere esatti, che la ragione deve fare astrazione, insieme alla loro temporaneità, di tutte le circostanze, che sono legate a questa temporaneità, vale a dire di tutte le loro particolarità puramente individuali, che sarebbe assurdo di contemplare sub specie aeternitatis, perchè sarebbe assurdo di farne delle forme stabili, costanti, della natura.

---

(1) *Eth.* p. V Pr. 3, Prop. 4 e, Cor., Prop. 14, Prop. 15, Schol. prop. 20.

(2) *Eth.* Pref. della p. II.

(3) *Eth.* App p. I verso la fine.

(4) *Eth.* p. I Prop. 33 e Schol. 2°.

(5) *De int. em.* 42, 91, 99.

Digitized by Google

Potrebbe credersi, ed effettivamente è stato creduto da alcuno, che le « cose considerate *sub specie aeternitatis* » o le « cose fisse ed eterne » siano identiche alle Idee platoniche (1). E nel fatto le une e le altre sono delle astrazioni realizzate; le une e le altre rappresentano l'elemento eterno e necessario delle cose; le une e le altre sono la constantificazione dell'universale, che è considerato egualmente nei due sistemi come avente un'esistenza distinta da quelle delle cose individuali, ma come *presente* in queste cose e causa immanente di esse. Ma non si può ammettere che Spinoza abbia determinato dello stesso modo che Platone quest' universale che ha come lui sostantificato. Per separare l'elemento eterno e necessario delle cose dall' elemento mutabile e contingente, Platone e Spinoza hanno fatto due ipotesi differenti, e il confronto dei due sistemi ci mostra che le determinazioni della realtà *fenomenale*, di cui bisogna fare astrazione per concepire il *vero reale*, che è l' oggetto della vera scienza, sono maggiori in Platone che in Spinoza, in altri termini, che le astrazioni realizzate del primo sono *più astratte* che quelle del secondo.

---

(1) Così l'editore di Spinoza Carlo Hermann nella prefazione al 2. volume dice del Trattato *De intellectus emendatione*: In hoc tractatu... persequitur divini Platonis de ideis doctrinam... Le parole che seguono ravvicinano il metodo che Spinoza espone in questo trattato, alla dialettica di Hegel. L'autore ha un'idea giusta della dottrina di Spinoza nei suoi tratti, per dir così, generici, vale a dire comprende perfettamente che è un *realismo dialettico*, e la identificazione che egli fa delle « cose fisse ed eterne » con le Idee di Platone, non è che l'esagerazione di una verità evidente, cioè l'affinità strettissima tra i sistemi dei due filosofi.

Digitized by Google

Il realista dialettico non pretende di *dedurre* tutto l'universo reale, con tutte le circostanze particolari che sono proprie agli individui che lo costituiscono, ma solamente ciò che vi ha di costante nella natura, le leggi e le forme generali delle cose. L'esistenza di questo o quell'individuo determinato e le proprietà peculiari che li caratterizzano, sono, secondo il realista dialettico, indeducibili — in altri termini, non sono *necessarie*, ma *contingenti* —; ciò che è necessario, ciò che deve dedursi, è che esiste il tipo generale secondo cui gl' individui sono costituiti, ma non che questo tipo si realizza in tali o tali altri individui. Ora l'idea che è il germe del realismo dialettico, è che l'incatenamento deduttivo dei concetti rappresenta l'incatenamento causale delle cose. Dunque, la serie dei principii e delle conseguenze, in quest'incatenamento deduttivo, non essendo che concetti delle forme generali delle cose, la serie delle cause e degli effetti, nell' incatenamento causale corrispondente, non possono essere che le stesse forme generali delle cose, che sono gli oggetti di questi concetti. Supponiamo che queste forme generali delle cose, che il realista dialettico deduce, si concepiscano, non astrazion facendo dalle circostanze degli oggetti individuali con cui sono congiunte nella realtà, ma unitamente a queste circostanze: in questo caso esse non sarebbero più delle conseguenze necessarie dei principii da cui si deducono — perchè queste circostanze non seguono da questi principii — ciò che torna a dire che non nè sarebbero affatto delle conseguenze. Ma, secondo il realismo dialettico, la conseguenza è lo stesso che l'effetto, e il principio lo stesso che la causa. Così, se queste forme generali delle cose si concepiscono unitamente alle circostanze degli oggetti individuali con cui sono unite nella realtà, e non astrazion facendo da queste circostanze, esse non sono più gli effetti necessari delle

Digitized by Google

cause da cui derivano, ciò che torna a dire che non ne sono affatto degli effetti, perchè la causa è una causa e l'effetto è un effetto per il legame necessario che vi ha (o piuttosto che il realista dialettico e, in generale, il metafisico, ammette che vi sia) tra la causa e l'effetto. Per conseguenza, affinchè la sua deduzione rappresenti il movimento stesso, lo sviluppo, dell'essere —in altri termini affinchè il principio logico sia identico alla causa e la conseguenza all'effetto — il realista dialettico deve concepire queste forme generali delle cose, che egli deduce, astrazion facendo dalle circostanze degli oggetti individuali con cui sono unite nella realtà (cioè in quella che noi chiamiamo così, nella realtà empirica): ciò vuol dire che deve considerarle come sussistenti per se stesse, come aventi un' esistenza propria e distinta da quella degli oggetti individuali in cui si trovano, in una parola che di queste astrazioni deve fare delle realtà. Aggiungiamo che deve farne, non solamente delle realtà, ma le sole realtà vere, perchè lo sviluppo del pensiero che deduce essendo identico allo sviluppo reale delle cose, non può esservi altro di veramente reale che ciò che si deduce, e il resto non può essere che fenomeno. Spinoza si accorda con Platone in ciò, che l'uno e l' altro concepiscono queste forme generali delle cose, vale a dire ciò che vi ha di eterno e di costante nella natura, ciò che è necessario e deducibile, come esistenti per se stesse, indipendentemente dagli oggetti dell' esperienza in cui si trovano, e come costituenti la sola vera realtà: ma essi differiscono in ciò, che, come abbiamo detto, il secondo, nel concetto ch'egli si forma di quest' elemento eterno, necessario e veramente reale delle cose, conserva certe determinazioni della realtà empirica, che il primo ha pure soppresse. Per dare un'esistenza per sè a quest'elemento eterno e necessario delle cose, e separarlo dall'elemento variabile e contingente, Platone fa

Digitized by Google

l'ipotesi dell'*uno nei molti*. Quest'elemento eterno e necessario delle cose non è che le concordanze delle esistenze individuali successive, i punti di somiglianza che vi hanno fra di esse: Platone suppone che queste somiglianze siano delle identità parziali, che gl'individui di una specie o di un genere si somigliano perchè contengono alcun che di identico, qualche cosa che, una in se stessa, sia presente al tempo medesimo, pur restando una stessa e identica cosa, in tutti gl'individui della specie o del genere. Ciò è, come sappiamo, l'Idea platonica. Ora è evidente che vi ha nella realtà empirica una determinazione anch'essa eterna e necessaria, ma che tuttavia non è rappresentata nel mondo delle Idee platoniche: è la moltiplicità degli esseri in cui si realizza il tipo generico e specifico. Perchè l'Idea, cioè il tipo generico o specifico, si realizza in una moltitudine d'individui? È questo, secondo Platone, un fatto contingente, o non deducibile, e che, per conseguenza, non ha alcuna ragione di essere; perchè tutto ciò che è necessario, o deducibile, deve essere rappresentato nel mondo delle Idee. Ora l'Idea è come un individuo unico, presente al tempo stesso nella moltiplicità degl' individui empirici, ma in se stessa senza alcuna moltiplicità individuale. La moltiplicità individuale è esteriore all'Idea, e non è che un fenomeno (ciascuna Idea è unica, ma *apparisce* come molti) (1), perchè la vera realtà è l'Idea, ciò che è necessario e deducibile, e tutto il resto non è che fenomeno. Ma è evidente che, se è un fatto *contingente* che esista tale o tal altro invividuo, se è ancora un fatto *contingente* che esista un tal numero determinato d'individui, l'esistenza di una moltitudine d'individui è, secondo i pre-

(1) Rep. 476 a.

Digitized by Google

supposti del realismo dialettico, un fatto *necessario* altrettanto che l'esistenza della forma generale che essi rappresentano, perchè, come è un fatto *costante* della natura che esiste, nelle cose, questa forma generale, così è un fatto *costante* della natura che essa è rappresentata da una moltitudine d'individui. Ora è in ciò che le « cose considerate *sub specie aeternitatis* » o « le cose fisse ed eterne » di Spinoza differiscono dalle Idee platoniche: esse non sono, come queste, delle unità senza moltiplicità, ma accolgono in se stesse la moltiplicità che noi osserviamo nei fenomeni, vale a dire rappresentano, insieme agli altri fatti costanti e necessari della natura, questo fatto altrettanto costante e necessario che le forme generali delle cose si realizzano in una moltitudine d' individui, e sono realmente delle *specie* e dei *generi*, e non degl'individui eterni come le Idee platoniche.

E infatti Spinoza non fa consistere, come Platone, il processo per cui l'intelligibile si astrae dalla realtà empirica, in una riduzione del multiplo all'uno, cioè nella soppressione della moltiplicità, ma in una eternizzazione del temporaneo, nella soppressione del tempo e della durata. Ciò implica che l'intelligibile, per lui, deve comprendere in sè tutto ciò che vi ha di eterno nella natura, per conseguenza anche la moltiplicità degl'individui. Semplicemente questi devono essere concepiti, non come temporanei e successivi, ma come eterni — perchè le astrazioni realizzate di Spinoza sono in se stesse fuori del tempo e della durata, ma presenti in ciò che occupa tutto il tempo e tutta la durata — e senza le circostanze particolari che fanno degl' individui dell' esperienza tali individui determinati — perchè queste circostanze non fanno parte dell' elemento eterno e necessario della natura, ma costituiscono l' elemento variabile e contingente —. Noi possiamo dire, in breve, che le « cose fisse ed eterne » di Spinoza sono le Idee

Digitized by Google

platoniche cadute nella moltiplicità, cioè concepite ciascuna non come una, come le concepiva Platone, ma come molte. Ciò è confermato dal luogo del *De intellectus emendatione,* in cui enumera le « proprietà dell'intelletto » (1). Una di queste proprietà è: « Res non tam « sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis « percipit *et numero infinito;* vel potius ad res percipien- « das nec ad numerum, nec ad durationem attendit. « Quum autem res imaginatur, eas sub certo numero, « determinata duratione et quantitate percipit ». Quando soggiunge *vel potius nec ad numerum... attendit,* egli non intende dire che l'intelletto non si rappresenta le cose come multiple — perchè in questo caso non si comprenderebbe come prima abbia potuto dire che le percepisce in numero infinito — ma che non se le rappresenta di *un numero determinato,* come si vede dal contrapposto con l'immaginazione che le percepisce invece *sub certo numero.* Infatti come abbiamo notato, che il tipo generico o specifico sia rappresentato da tale o tal altro numero determinato d'individui non è un fatto costante della natura, ma appartiene all'elemento mutabile e contingente delle cose. Noi spiegheremo in seguito in qual senso l'intelletto percepisca le cose in numero infinito, e in qual senso le percepisca senza un numero determinato.

Che il realismo di Spinoza non sia precisamente quello di Platone e del medio evo, cioè l'obbiettivazione delle idee generali del concettualismo, si vede anche da certe sue proposizioni, che parrebbero dare ragione a quegli espositori, che, come il Ritter, fanno di lui un nominalista. Spinoza rigetta, della maniera più esplicita, la

(1) § 108.

Digitized by Google

realtà degli universali nel senso tradizionale (cioè, come abbiamo detto, dei concetti generali realizzati). È ciò che egli fa più volte a proposito della quistione del libero arbitrio. La dottrina del libero arbitrio, secondo lui, suppone che le volizioni abbiano per causa, non altri fatti precedenti, ma la volontà, e riguarda per conseguenza quest'astrazione, la volontà, come avente una esistenza per sè, distinta da quella delle volizioni stesse. Ora la volontà, dice Spinoza, non è che un essere di ragione. Essa « differisce da questa e quella volizione allo stesso modo che la bianchezza da questo e quel bianco, o l'umanità da questo e quell'uomo; sicchè è altrettanto impossibile a concepire che la volontà sia causa di questa e quella volizione, quanto che l'*umanità sia causa di Pietro e di Paolo* » (1) (ciò che intanto accadrebbe nel sistema di Spinoza, se l'essenza dell'uomo considerata *sub specie aeternitatis* fosse l'*umanità* così intesa, cioè in termini platonici, l'Idea dell'uomo). « Alcuni più abituati a occupare il loro spirito con degli esseri di ragione *che con le cose particolari*, *che sole esistono realmente nella natura*, trattano questi esseri di ragione, non come tali, ma come esseri reali. Poichè l'uomo, avendo tale o tal volizione, ne fa un modo generale di pensare, che chiama volontà, come dall'idea di tale o tal uomo particolare si fa un'idea generale dell'uomo; e siccome non sa separare gli esseri reali dagli esseri di ragione, ne segue che considera questi come delle cose reali... La volontà, come abbiamo detto, non essendo che l'idea generalizzata di tale o tal volizione particolare, non è per conseguenza che un modo del pensiero, un *ens rationis* e non un *ens reale;* niente per conseguenza

(1) Epist. II, 9-10.

Digitized by Google

può essere causato da essa, perchè niente può venire da niente » (1). Non vi ha alcuna facoltà assoluta di volere, come non vi ha alcuna facoltà assoluta d'intendere, di desiderare, di amare, ecc. « Queste e simili facoltà o sono affatto fittizie o non sono niente di più che esseri metafisici, cioè universali, che sogliamo formare dai particolari (vale a dire, come dice in seguito, sono « delle nozioni universali, che non si distinguono dai singolari da cui le forniamo »); sicchè l'intelletto e la volontà sono a questa e quell'idea o a questa e quella volizione, *come la lapideità è a questa e quella pietra, o l'uomo a Pietro e a Paolo* » (2). Delle proposizioni simili troviamo nello Schol. alla prop. 49, combattendo, non il concetto che le volizioni abbiamo per causa la volontà, ma quello che la volontà si distingua dall'intelligenza, e sia qualche cosa di altro che l'affermazione (con cui l'autore la identifica). « La volontà è un essere universale *cioè un'idea,* con cui spieghiamo tutte le volizioni singolari, vale a dire ciò che vi ha in queste di comune » (3). E poi, dopo aver detto che l'affermazione, in cui consiste la volontà, non è in tutte le idee che in quanto si concepisce *astrattamente:* « Per cui viene sovratutto da notare quanto facilmente c' inganniamo, quando confondiamo gli universali coi singolari, e gli esseri di ragione e gli astratti con le cose reali ». La realtà degli universali, nel senso platonico e del realismo del medio evo, è pure esplicitamente negata a proposito della dottrina che Dio

(1) *Dio, l'uomo e la beat*, trad. franc. pag. 89-90.

(2) *Eth.* parte II, Schol. prop. 48.

(3) Per universale intende i concetti generali del concettualismo, come si vede dalle parole che vengono in seguito: « L'universale si dice egualmente di uno, di molti e d'infiniti individui ».

Digitized by Google

non conosce le cose particolari, ma solamente i generi. « Quantunque gli aristotelici dicano che le idee platoniche non esistono e non sono che degli esseri di ragione, tuttavia anch'essi sembrano spesso considerarle come cose reali, poichè dicono espressamente che la Provvidenza non ha riguardo agl'individui, ma solamente ai generi; che p. e. Dio non ha mai applicato la sua provvidenza a Bucefalo, ma al genere cavallo in generale. Essi dicono ancora che Dio non ha la scienza delle cose particolari, ma solo delle cose generali, che, nella loro opinione, sono immutabili; ciò che attesta la loro ignoranza, perchè sono precisamente le cose particolari che hanno una causa, e non le generali, *poichè queste non sono niente* » (1). E altrove: « Intanto non bisogna trasandare l'errore di alcuni che stabiliscono che Dio non conosce che le cose eterne, quali gli angeli e i cieli, che finsero ingenerabili e incorruttibili per la loro natura; e che di questo mondo non conosce che le specie, che sarebbero anch' esse ingenerabili e incorruttibili. Questi sembra che vogliano errare a bello studio ed escogitare le cose più assurde.... Stabiliscono che Dio ignora le cose realmente esistenti e gli attribuiscono la conoscenza degli universali, *che non sono, nè hanno alcun'essenza oltre i singolari* » (2).

Ma ciò che mostra della maniera più evidente che le « cose fisse ed eterne » di Spinoza non sono l'*uno nei molti* come le Idee platoniche, ma contengono in sè la moltiplicità individuale, è il modo in cui egli concepisce Dio e i suoi attributi e modi necessari. Le cose fisse ed eterne sono Dio stesso nei gradi differenti della sua

(1) *Dio, l'uomo e la beat.*, trad. fr. pag. 38.
(2) *Cogitatorum metaphysicorum*. II. VII. 5.

Digitized by Google

determinazione progressiva (meno l'ultimo in cui diviene un complesso di esistenze temporanee e contingenti): cioè Dio come *essere assolutamente indeterminato,* come *cosa estesa* e come *cosa pensante* assolutamente considerate (cioè astrazion facendo dalle loro modificazioni) e come cosa estesa e cosa pensante modificate con modificazioni che seguono necessariamente dalla loro essenza. Ora ciascuna di queste cose è concepita da Spinoza, non come alcun che di comune a una moltitudine di oggetti particolari simultaneamente esistenti, ma come una cosa infinita che abbraccia la totalità di questi oggetti particolari. L'origine della natura (vale a dire Dio come la cosa fissa ed eterna dalla quale derivano tutte le altre) non è, dice Spinoza, un'entità astratta, cioè universale; è un ente infinito, cioè che è tutto l'essere, e al di fuori del quale non vi ha alcun essere (1). Come Dio, quale essere assolutamente indeterminato, è l'essere assolutamente infinito che comprende tutto l'essere delle cose (2), così Dio considerato sotto l'uno o sotto l'altro dei suoi attributi è un essere infinito nel suo genere, che comprende tutti gli esseri che partecipano a quest'attributo (3). Limitandoci agli attributi che conosciamo, Dio è un corpo infinito, di cui tutti i corpi sono delle parti, animato da per tutto da una mente infinita, di cui tutte le menti sono delle parti (4): la sua essenza, da cui il 3° genere

(1) *De int. emend.* 76.

(2) *Epist.* 41. 8-10, *Dio, l'uomo*, ecc. trad. franc. pag. 22. *Eth.* p. I, dim. pr. 32.

(3) *Eth.* p. I Def. VI, Pr. 8, Dim. pr. 16, p. II Pr. I e Schol., ecc.

(4) V. *Eth.* p. I, Pr. 14 e Corollarii, Pr. 15 e Schol., Dim. pr. 18, Cor. pr. 25, Pr. 28, Schol. pr. 29, Pr. 30, p. II, Def. I, Pr. 1 e 2, Schol. pr. 7, Pr. 8, e Cor. e Schol., Pr. 9, Cor. pr.

Digitized by Google

di conoscenza deduce tutte le cose, contemplate *sub specie aeternitatis*, è questo corpo e questa mente infiniti, considerati come sostanze pure, cioè astrazion facendo dai loro modi o affezioni (1). L'estensione come cosa fissa ed eterna, l'*estensione in sè* (2), non è l'Idea dell'estensione, vale a dire ciò che vi ha di comune in tutte le estensioni determinate, ma l'estensione infinita, la cosa estesa unica che è la totalità delle cose estese particolari (3); e così pure il pensiero in sè, il *pensiero assoluto* (4), come cosa fissa ed eterna, non è ciò che vi ha di comune in tutti i pensieri o in tutti i pensanti determinati, ma un pensiero infinito diffuso in tutte le parti di questa estensione infinita, la cosa pensante unica che è la totalità degli esseri pensanti particolari, la so-

---

10, Pr. 11 e Cor., Schol. pr. 13, Pr. 20, Pr. 22, Pr. 23, Pr. 30, Pr. 33, Pr. 36, Pr. 39, Pr. 43, p. V, Pr. 22, Pr. 23, Schol. pr. 29, ecc.

(1) V *Eth.* p. I, Def. 3-6, Pr. 1, Dim. pr. 5, Pr. 10 e Schol., Schol. pr. 15. Pr. 16, Pr. 19 e Schol., Corollari pr. 20, Pr. 21-23, Pr. 28 e Schol., Schol. pr. 29. Pr. 31, Pr. 32, p. II pr. 1 e 2, Pr. 5, Pr. 6 e Cor., Pr.. 8 e Cor., Scolii e Cor. Pr. 10, Schol. 2° pr. 40, Schol. pr. 47, p. V Prop. 22, Pr. 25, Schol. pr. 29, Pr. 30, Pr. 31. Schol. pr. 36. ecc. Quantunque Spinoza non ammetta che una sostanza unica, egli chiama anche sostanze gli attributi dell'estensione e del pensiero, perchè il primo è il *substratum* di tutto ciò che vi ha di fisico, e il secondo di tutto ciò che vi ha di psichico. V. *Dio, l'uomo e la beat.* trad. franc. pag. 17, 51, 52, *Eth.* p. I Schol. pr. 15, p. II Schol. pr. 7, ecc.

(2) V. per quest'espressione *Dio, l'uomo e la beat.*, trad. franc. pag. 16.

(3) V. *Dio, l'uomo e la beat.*, trad. franc., pag. 15-17, *Eth.* p. I Schol. pr. 15, p. II Def. 1ª, Pr. 2, Schol. pr. 7, ecc.

(4) V. per quest'espressione *Eth.* p. I, Dim. pr. 31.

Digitized by Google

stanza psichica mondiale, infine, di cui ogni anima è una parte e ogni fenomeno psichico una modificazione (1). Le altre cose fisse ed eterne, cioè i modi necessari che seguono dagli attributi divini, sono infinite come questi attributi stessi e l'essere assolutamente indeterminato che è il loro *substratum*. Le cose considerate *sub specie aeternitatis* sono, oltre agli *attributi* di Dio, le sue *proprietà* — perchè Spinoza assimila il modo in cui le cose procedono dal primo principio a quello in cui le proprietà derivano dall'essenza (2)—: queste altre cose fisse ed eterne sono anch'esse degli attributi di Dio, che si distinguono dagli attributi propriamente detti, perchè questi sono *primitivi* e costituiscono l' essenza divina, essi sono *derivati* e si deducono da quest'essenza (3). Ne segue che

---

(1) V. *Epist.* 37, *Dio, l'uomo e la beat.* trad. franc. pag. 51-52. 107, 129-130, 134, *Eth.* p II Pr. 1 e Schol., Pr. 5, Schol. pr. 7, Pr. 9 e Dim. e Cor, Dim. pr. 20, ecc.

(2) V. *Eth.* p.e 1. Prop. 16 e Dim.

(3) Il vero *primitivo*, la vera *origine della natura* è, secondo Spinoza, l'essere assolutamente indeterminato. Ma nell' *Etica* considera come il primitivo la sostanza quale complesso degli attributi, facendo consistere il 3° genere di conoscenza nella deduzione delle cose, non da Dio come essere assolutamente indeterminato, ma dagli attributi divini (V. p. e. Schol. 2. pr. 40 p. II). Sembra che questo fatto sia una conseguenza della sua dottrina che Dio ha un numero infinito di attributi, di cui non ne conosciamo che due, mentre tutti gli altri ci sono sconosciuti. Ciò importa che il primitivo *per noi*, cioè il punto di partenza della nostra deduzione, non può essere il primitivo *in se stesso*, ma qualche cosa di posteriore. Se fosse il primitivo in se stesso, vale a dire *l'ens absolute indeterminatum*, noi dovremmo poter dedurne *tutti* gli attributi — perchè questi ne derivano, e che una cosa deriva da un' altra cosa significa per Spinoza che se ne può dedurre — : ma allora la più parte di questi attributi

Digitized by Google

queste altre cose fisse ed eterne sono infinite come Dio stesso di cui sono le proprietà: ne segue inoltre che sono qualche cosa d'individuale e non dei concetti generali. realizzati, perchè Dio, di cui sono i modi o le affezioni, non è un concetto generale realizzato, ma un individuo infinito, di cui tutti gli altri individui sono delle parti. Così il movimento, come cosa fissa ed eterna, è il movimento infinito, diffuso nell'estensione infinita di cui è un modo immediato (1): è la collettività dei movimenti che si producono simultaneamente nell'universo, che non si distingue dalla totalità dei movimenti particolari, se non in quanto, per concepirlo, bisogna fare astrazione dal tempo e dalla durata (2). Così pure l'intendimento, come

---

non dovrebbero esserci, come sono, sconosciuti e inconoscibili. Spinoza deve ammettere dunque che nella nostra deduzione noi non possiamo partire dal principio *assoluto* — probabilmente perchè non ne abbiamo un'idea adequata — ma da principii *relativi*. L'essere assolutamente indeterminato è, come dice Schelling, l'arcano nascosto nell'Assoluto che è la sorgente d'ogni realtà: quest'arcano per noi è impenetrabile, e noi dobbiamo derivare le nostre idee, non dalla sorgente, ma da ciò che ne deriva immediatamente, cioè gli attributi che conosciamo.

(1) V. *Dio l'uomo e la beat.* pag. 30 n. 5° e 8° e pag. 45-46.

(2) Il movimento come cosa fissa — cioè immutabile — ed eterna sembra una contraddizione nei termini, perchè il movimento è la negazione stessa dell'immutabilità. Ma questa contraddizione, reale o apparente, è inevitabile in tutti i sistemi di *realismo dialettico*, e si trova in Platone e in Hegel altrettanto che in Spinoza. Per Platone rimandiamo al Supplem. B p 1. n. X, verso la fine; per Hegel basterà di citare le parole seguenti del Vera: « Esse (le Idee) sono tutte immutabili ed eterne. Non vi ha, in effetto, nè avanti nè dopo nè generazione nè alterazione nella sfera delle Idee. . . . . .
E le Idee di tempo e di movimento esse stesse, che per la

Digitized by Google

cosa fissa ed eterna, che è un modo immediato del pensiero come il movimento dell' estensione, è l' intendi-

---

loro natura sembrano dover essere sottoposte alla nascita e alla morte, sono, esse pure, inperibili ed eterne. Perchè ciò che nasce e ciò che perisce è tal tempo e tal movimento, ma non la loro essenza » (Vera *Introduz. alla filos.* di *Hegel* c. 4 § 4). Il movimento in sè — vale a dire l' Idea del movimento secondo Platone e secondo Hegel, e secondo Spinoza il movimento considerato *sub specie aeternitatis* — è dunque immutabile in quanto l'essenza e le leggi del movimento sono immutabili. Quando Spinoza o gli altri realisti diallettici dicono di una cosa che implica la successione e il cangiamento, qual è il movimento, che essa è al di fuori del tempo e della durata, intendono parlare di un tempo e di una durata determinati, in altri termini della posizione di questa cosa in un certo tempo e in una certa durata; ma anche il tempo e la durata hanno, per questi filosofi, la loro essenza eterna ed immutabile, e questa deve trovarsi necessariamente nelle cose *fisse ed eterne* che noi non possiamo concepire che come implicanti il tempo e la durata. Confr. il *Supplemento* B. il luogo citato. Per comprendere sufficientemente che cosa sia, secondo Spinoza, questo movimento eterno ed immutabile, bisogna farci prima un'idea completa delle sue « cose fisse ed eterne », in altri termini, delle sue astrazioni realizzate. Per ora possiamo dire, senza pretendere ad una precisione rigorosa, che il movimento in sè, il movimento come cosa fissa ed eterna, secondo Spinoza, è l'insieme di tutti i movimenti che avvengono nell'universo in un momento qualsiasi della sua durata, concepito facendo astrazione da tutte le circostanze che sono particolari a questo momento e non sono comuni a tutti gli altri. Quest'insieme di movimenti, astratto da queste circostanze, si concepisce come esistente in sè stesso al di fuori del tempo e della durata, ma come presente in tutti gl' insiemi di movimenti *fenomenali* che si producono nell'universo nei diversi momenti del tempo e della durata' Esso è eterno perchè tutti questi insiemi di movimenti fenomenali, in cui è presente, riem-

Digitized by Google

mento infinito, che comprende tutte cose in ogni tempo (1), infinito, eterno ed immutabile, come il pensiero sostanziale, di cui è una modificazione necessaria. È l'intendimento unico che esiste nella cosa pensante, lo specchio unico in cui si riflette l'universo unico (2); ogn'idea e ogni mente (considerata *sub specie aeternitatis)* è contenuta in esso (3); ogni essere pensante è una parte di quest' essere pensante unico (4); « la nostra mente, in quanto intende, è un modo eterno di pensare, limitato da un altro modo eterno di pensare, questo da un altro ancora, e così di seguito all'infinito, sicchè tutti insieme costituiscono l'intendimento eterno ed infinito di Dio » (5). Il solo esempio che ci dà Spinoza dei modi necessari *mediati* è l' aspetto di tutto l' universo, immutabile attraverso i suoi infiniti cangiamenti (6): come le cose fisse ed eterne di cui abbiamo parlato precedentemente, è una cosa individuale, infinita, e che rappresenta, non ciò che vi ha di comune in una moltitudine di esistenze particolari, ma la collettività di queste stesse esistenze particolari, concepite senza la successione e il cangiamento. Il carattere comune delle cose fisse ed eterne di Spinoza è di essere infinite (7), e di realizzare, non dei concetti

---

pione tutto il tempo e tutta la durata; ed è immutabile perchè è presente in essi sempre lo stesso e senza partecipare al loro cangiamento.

(1) V. *Dio l'uomo e la beat* p. 45-46, *Epis.* 66. 8, *Eth.* p V Schol. pr, 40, ecc.

(2) V. *Dio l'uomo e la beat.* p. 45-46, 123, 132. ecc.; e cfr. parag. 24.

(3) V. *Eth.* p. V Pr. 22, Pr. 36 (cfr. Pr. 33), ecc.

(4) Cfr. § 24.

(5) *Eth.* p V Schol. pr. 40.

(6) *Epist.* 66. 8.

(7) Le idee assolute, secondo il *De intellectus emend.* (108.

Digitized by Google

generali come le Idee platoniche, ma dei concetti *collettivi:* l'estensione è l'insieme di tutte le estensioni, la cosa pensante di tutte le cose pensanti, il movimento di tutti i movimenti, ecc. Non sono, ripetiamolo, l'uno nei molti come le Idee platoniche, ma i molti stessi ed infiniti, concepiti come eterni ed immutabili.

Raccogliendo i risultati dell'esposizione precedente, noi vediamo che le astrazioni realizzate di Spinoza hanno tutti i caratteri delle Idee platoniche, meno uno, cioè l' unità dell'Idea, in modo che si trova giustificata, almeno d'una maniera approssimativa, la nostra proposizione che esse sono le Idee platoniche stesse, concepite ciascuna, non come una, ma come molte. Noi abbiamo visto infatti che le cose che seguono necessariamente da Dio sono eterne ed immutabili, che hanno un' esistenza distinta da quella delle cose singolari, cioè empiriche, ma sono *presenti* in queste e ne sono le cause immanenti, e che costituiscono le loro essenze e corrispondono alle loro definizioni generali. Noi abbiamo visto inoltre che ogni cosa deve essere concepita *sub specie aeternitatis*, cioè come eterna; che le cose concepite *sub specie aeternitatis* sono, secondo Spinoza, eterne come si pensano (e quindi, anche immutabili, perchè *sub specie aeternitatis* devono

---

II-III) devono esprimere l'infinità. Le idee assolute sono quelle che formano il punto di partenza della deduzione, quelle che rappresentano le cause prime delle cose e che sono esse stesse, per conseguenza, le cause prime di tutte le nostre idee. Nell'Etica, come sappiamo, l'infinità è affermata, non solo degli oggetti delle idee *assolute*, cioè della sostanza e dei suoi attributi (v. pag. 417), ma anche delle cose che ne derivano, cioè dei modi, immediati o mediati, che seguono necessariamente dagli attributi (V. p. I prop. 21-23).

Digitized by Google

cencepirsi non solo le cose, ma anche gli avvenimenti); e che ogni cosa per conseguenza, la nostra mente come il nostro corpo e tutto ciò che può essere oggetto della nostra mente, ha una doppia esistenza, l'una il fenomeno, temporanea e mutabile, e l'altra, l'essenza, eterna ed immutabile. Ma noi abbiamo visto pure che le cose che seguono necessariamente da Dio, o, ciò che vale lo stesso, le cose considerate sub specie aeternitatis, non sono la realizzazione dei concetti *generali,* ma dei concetti *collettivi,* delle cose: che l'estensione, come cosa fissa ed eterna, è la collettività di tutte le cose estese simultaneamente esistenti, l'intelligenza di tutte le intelligenze, il movimento di tutti i movimenti, ecc. Conformemente a questo principio, l'umanità, come cosa fissa ed eterna (o considerata sub specie aeternitatis) non è, come per Platone, un individuo umano concepito come eterno ed immutabile, ma la collettività degl'individui umani, simultaneamente esistenti a un momento qualsiasi della durata del genere umano, concepita come eterna ed immutabile. E lo stesso che dell'umanità dobbiamo dire di tutte le specie e di tutti i generi delle cose, cioè di quelli che possiamo concepire sub specie aeternitatis, vale a dire di cui possiamo ammettere che sono sempre esistiti ed esisteranno sempre nella natura (naturalmente Spinoza ignorava la dottrina dell'evoluzione e i fatti su cui essa è fondata, e ammetteva la stabilità e l'eternità delle specie). Quest'umanità, cosa fissa ed eterna, è in se stessa fuori del tempo e della durata, ma è presente nell'umanità fenomenale esistente nei momenti successivi del tempo e della durata: è l'umanità tipica che persiste sempre la stessa in tutte le generazioni umane successive, il substratum immobile e veramente reale di cui queste generazioni successive sono le forme o le apparenze cangianti, in una parola ciò che vi ha d'identico in tutti i momenti successivi della

Digitized by Google

durata del genere umano, astratto da ciò che vi ha di variabile, e concepito come esistente per se stesso. Ciò che infatti è necessario di avvertire è che, per concepire gli uomini sub specie aeternitatis, non basta di farci una sappresentazione della totalità degli uomini attuali, e concepirli al di fuori del tempo e della durata, cioè come eterni ed immutabili, ma bisogna fare anche astrazione da tutte le circostanze che sono particolari agl'individui attuali, e non sono comuni a tutti i momenti successivi della durata del genere umano. Infatti le cose considerate sub specie aeternitatis, cioè come eterne ed immutabili (le cose «fisse ed eterne») non possono essere delle finzioni senza scopo, ma devono rappresentare ciò che vi ha di costante e di perpetuo nella natura. Per conseguenza un'altra circostanza di cui bisogna fare astrazione per concepire il genere umano sub specie aeternitatis, è il numero determinato d'individui che esiste a tale o tal momento della sua durata: esso, come gli altri generi, deve concepirsi come costituito da una moltitudine d'individui, ma non da un numero determinato, perchè se è un fatto costante e necessario che il tipo umano o un'altra forma qualsiasi della natura è rappresentato da una moltitudine d'individui, è variabile e contiqgente che questa moltitudine d'individui sia uno o un altro numero determinato. Questa inconcepibilità delle cose fisse ed eterne di Spinoza, di essere una moltitudine d'individui senza un numero determinato, è evitata nel sistema platonico, in cui ciascuna specie è concepita come un essere unico (l'uno nei molti; ma questa inconcepibilità non è maggiore che le altre inerenti a qualsiasi sistema di realismo dialettico: una moltitudine che non è una moltitudine determinata, non è nè più nè meno irrappresentabile che l'uomo in sè di Platone, che non è nè bianco nè nero, nè alto nè basso, nè dotto nè ignorante, ecc., o l'ani-

Digitized by Google

male in sè, che non è nè uomo nè cavallo nè qualsiasi altro animale determinato. Non è che un'altra forma della difficoltà di rappresentarsi un'astrazione realizzata. Ecco dunque il processo di cui bisogna servirsi per concepire le cose fisse ed eterne di Spinoza, cioè per concepire sub specie aeternitatis le specie o i generi delle cose o dei fenomeni (p. e. l'umanità, l'intelligenza, il movimento, ecc.). Bisogna immaginare le totalità delle cose o dei fenomeni appartenenti alla specie o al genere dato, che esistono nei diversi momenti della durata della specie o del genere; confrontare fra di loro queste totalità successive di cose o di fenomeni; e separare ciò che vi ha d'identico in tutte da tutto ciò che vi ha di particolare ad alcuna o ad alcune: ciò che vi ha d'identico in tutte è la specie o il genere concepito sub specie aeternitatis, cioè come esistente in se stesso fuori del tempo e della durata, ma presente in queste totalità successive la cui serie riempie tutto il tempo e tutta la durata. L'ipotesi di Spinoza ha lo stesso scopo che quella di Platone: astrarre l'elemento costante e necessario delle cose dall'elemento mutabile e contingente, e considerare il primo, nella sua astrattezza, come sussistente per se stesso. Questo astratto, sussistente per se stesso, Platone lo fa consistere in ciò che vi ha di comune a tutti gl'individui di una specie o di un genere, considerato come qualche cosa d'identico che è presente in tutti questi individui; Spinoza lo fa consistere invece in ciò che vi ha di comune a tutti i momenti successivi della durata della specie o del genere, considerato come qualche cosa di identico che è presente in tutti questi momenti successivi. Il risultato a cui mira l'una e l'altra ipotesi è di separare ciò che nelle cose è deducibile da ciò che non lo è, in modo che ciò che si deduce esista con la indeterminazione stessa con cui si deduce, e il progresso della deduzione

Digitized by Google

rappresenti lo sviluppo stesso delle cose, cioè il loro incatenamento causale (nel senso trascendente del realismo dialettico).

Ci resta a chiarire come tutte le cose che seguono necessariamente da Dio siano, non solo eterne e, per conseguenza, immutabili, ma anche infinite. Le specie o i generi delle cose, considerati sub specie aeternitatis, non possono essere infiniti che in quanto, considerati nella loro esistenza empirica, comprendono un numero infinito d'individui simultaneamente esistenti. Ora in certe specie o generi, p. e. quelli delle piante e degli animali, il numero degl'individui simultaneamente esistenti che li costituiscono a ciascun momento della durata della specie o del genere, non è mai che un numero finito. Come conciliare ciò con la dottrina che tutto ciò che segue necessariamente dall'essenza di Dio, e per conseguenza tutte le cose contemplate sub specie aeternitatis, non sono che i modi eterni ed infiniti di Dio? Evidentemente una specie o un genere di piante o di animali non può essere per Spinoza uno dei modi eterni ed infiniti di Dio, perchè egli non può ammetterne l'innità come ne ammette l'eternità e la stabilità; non può essere che una parte di uno di questi modi. Spinoza ammette che tutte le cose contemplate sub specie aeternitatis sono i modi eterni ed infiniti di Dio, perchè egli fa dell'essenza di Dio il primo principio, e assimila il modo in cui le cose derivano dal primo principio a quello in cui le proprietà derivano dall'essenza. Ma egli non pretende perciò che un modo eterno ed infinito di Dio deve essere necessariamente costituito da parti fra fra di loro omogenee (p. e. come l'estensione o il pensiero sostanziale). Un esempio di un modo eterno ed infinito costituito da parti eterogenee, è il solo modo *mediato* di cui si parli negli scritti di Spinoza, cioè l'aspetto di tutto l'universo (facies totius universi), che

Digitized by Google

persiste immutabile attraverso i suoi infiniti cangiamenti. Noi non oseremo di affermare se sia in questo modo eterno ed infinito, ovvero in un altro o in più altri analoghi, che sono compresi, come delle parti, le specie e i generi degli esseri viventi, e in generale, tutte le specie e tutti i generi propriamente detti (vale a dire tutta la natura in quanto è l'oggetto delle scienze di classificazione). La sola affermazione che autorizzino le proposizioni dell'autore è che i modi eterni ed infiniti di Dio devono comprendere tutto il reale, e che per conseguenza tutto ciò che esiste, contemplato sub specie aeternitatis, deve essere contenuto, come una parte, in qualche modo eterno ed infinito di Dio. Un'altra osservazione che dobbiamo aggiungere è che lo stesso insieme di esseri, che considerati come specie, cioè concepiti nei loro attributi specifici, costituiscono un certo modo eterno ed infinito di Dio, se si considerano più astrattamente, vale a dire se non si concepiscono che nei loro attributi generici, possono costituire altri modi anteriori, cioè meno mediati. Noi sappiamo infatti che lo sviluppo di Dio o della Natura è una determinazione progressiva, una successione di stati di un solo e stesso essere, che da uno stato più astratto o più indeterminato va sempre a uno stato più concreto o più determinato. Ai diversi gradi della classificazione (p. e. negli esseri viventi, classi, ordini, famiglie, generi, ecc.) possono dunque corrispondere dei modi eterni ed infiniti di Dio, più o meno astratti, in cui gli stessi esseri sono contenuti, ma concepiti d'una maniera più o meno astratta. P. e. in uno di questi modi l'uomo sarà contenuto concepito come uomo, in un altro anteriore concepito semplicemente come mammifero, in un altro come vertebrato, ecc. È la scala delle Idee platoniche, ma in cui ogni gradino contiene una moltitudine d'Idee, e ciascuna di queste Idee stesse è concepita, non come una,

Digitized by Google

ma come multipla. La dottrina che le cose contemplate sub specie aeternitatis sono delle parti dei modi eterni ed infiniti di Dio, fa che una cosa contemplata sub specie aeternitatis può, secondo Spinoza, considerarsi a due punti di vista: cioè come una delle unità il cui insieme costituisce una specie o un genere determinato, e come una delle unità il cui insieme costituisce un modo eterno ed infinito di Dio. Di là la proposizione di Spinoza che sopra abbiamo citato, cioè che la ragione, contemplando le cose sub specie aeternitatis, le concepisce in numero infinito, o piuttosto senza attendere al numero (vale a dire, come abbiamo spiegato, a un numero determinato) Le concepisce senza attendere a un numero determinato, in quanto sono delle unità che costituiscono una specie o un genere dati; le concepisce in numero infinito, in quanto sono delle unità che costituiscono un modo eterno ed infinito di Dio (1).

---

(1) Si vede da ciò che abbiamo detto a pag. 393-395 e in tutto il paragr. che nella dottrina di Spinoza dell'eternità della mente umana non si tratta di un'eternità personale, ma la credenza comune nell'immortalità dell'anima non potrebbe essere al più per lui che un simbolo del concetto della sua metafisica dell'eternità dell'*essenza* dell' anima. Non vi ha altro d'incorrutibile, dice Spinoza, che Dio e i suoi modi universali — cioè i modi eterni ed infiniti che seguono necessariamente dagli attributi divini — (v. *Dio l'uomo e la beat.* pag. 64), e questi, lo abbiamo visto, hanno un'esistenza distinta da quella degli esseri individuali, e sono costituiti, non dalle cose stesse, ma dalle loro essenze. L'eternità o immortalità dell'anima, come eternità o immortalità individuale, sarebbe in contraddizione, come abbiamo osservato, con uno dei principii fondamentali del sistema di Spinoza, cioè col parallelismo psico — fisico e la dottrina su cui esso è basato, che il fisico e lo psichico sono due aspetti diversi di una sola o stessa realtà. Spinoza afferma esplicitamente

Digitized by Google

§ 27. Le astrazioni realizzate del realismo dialettico risultano da un doppio processo di astrazione. L' uno

---

le conseguenze inevitabili di queste premesse, cioè che l' idea (vale a dire la mente o l'anima) e il suo oggetto (il corpo di questa mente o di questa anima) non possono esistere l'una senza l'altro nè reciprocamente (*Dio l'uomo e la beat.* pag. 107); che l'una di queste due cose non dura, cioè non esiste nel tempo, che quando dura anche l' altra (*Eth.* p. II Cor. e Schol. prop. 8, *Dio l'uomo e la beat.* pag. 114, ecc.); che l'anima non è stata mai senza il corpo, come il corpo non è stato mai senza l'anima (*Dio l'uomo e la beat.* pag. 106); e che quando il corpo è distrutto, anche l'anima è distrutta (*Dio l' uomo e la beat.* pag. 51-52, 114, 130, *Eth* p. II Schol. prop. 17, p. III Schol. prop. 11). Un'altra considerazione che non bisogna negligere è che l' immortalità individuale suppone delle concezioni sul destino dell'anima dopo la morte (paradiso, inferno, ecc.), che non sarebbero possibili in un sistema naturalistico come quello di Spinoza.

Secondo Spinoza, vi hanno per l' anima, come per tutti gli altri oggetti, due stati o due forme di esistenza: l'esistenza presente che si definisce per il tempo e la durata, e questa appartiene all'anima individuale; e l'esistenza eterna cioè fuori del tempo e della durata, che appartiene, non all'anima individuale, ma all' anima considerata sub specie aeternitatis, cioè all' essenza dell'anima. Questa essenza dell'anima, quest'anima « cosa fissa ed eterna », non è l'anima dell'uomo individuale, cioè quello « che ha un'esistenza determinata », ma l'anima dell'uomo eterno, che fa parte dell'umanità eterna, cioè di quest' umanità astratta, che è, come abbiamo detto, il substratum immutabile, di cui tutte le generazioni umane successive sono le forme o le apparenze cangianti. La prima esistenza, quella che si definisce per il tempo e la durata, appartiene all'anima in quanto è l'idea di un corpo individuale, determinato; ma essa è limitata come quella di questo corpo stesso: come si vede dai luoghi precedentemente citati, l'anima come idea di un corpo individuale, cioè come anima individuale, non comincia ad esistere

Digitized by Google

consiste a separare l'elemento eterno e necessario delle cose dall'elemento mutabile e contingente — è quello che,

---

che cominciando l'esistenza del corpo, e cessa d'esistere quando cessa l'esistenza del corpo. L'esistenza eterna appartiene all'anima in quanto è l'idea dell'essenza del corpo considerata sub specie aeternitatis (*Eth.* p. V prop. 22-23); essa con le appartiene dunque che in quanto la sua essenza stessa si considera sub specie, aeternitatis, vale a dire, non come anima individuale, determinata, ma come anima astratta, di cui l'anima individuale è una delle forme o apparenze cangianti. E in effetto: 1° Spinoza dice espressamente che l'esistenza eterna della mente non può definirsi per il tempo e la durata (p. V dim. prop. 23 e schol. e dim. prop. 24), o in una parola, che non dobbiamo confonderla con la durata, come fa la credenza volgare dell'immortalità dell'anima (Schol. prop. 34). 2° La mente non è eterna che in quanto segue necessariamente dall' essenza di Dio (Eth. p. V Dim. prop. 22, Dim. prop. 23, Dim. prop. 30. Schol pr. 42): ora, come sappiamo, dall'essenza di Dio non seguono che i modi eterni ed infiniti, e questi hanno un'esistenza distinta da quella degli oggetti individuali. 3.° L'amore intellettuale di Dio, che è eterno nel senso stesso in cui è eterna la mente, è opposto alle cose che si considerano con relazione a un tempo e a un luogo determinati, cioè alle cose individuali (Schol. prop. 37). 4.° L'esistenza eterna, del corpo come della mente, è opposta alla loro esistenza *presente*, che si definisce per il tempo e la durata (v. questo § pag. 393-394), ciò che importa che la mente è eterna nel senso stesso in cui è eterno il corpo. 5.° La mente « in quanto è eterna » e la mente « in quanto è considerata *sub specie aeternitatis* » sono per Spinoza due espressioni equivalenti (v. questo § pag. 394). 6° infine, la mente, in quanto intende (che, come vedremo, è la sola parte eterna dell' anima) e il suo amore intellettuale di Dio sono parti di un modo eterno ed infinito di Dio, cioè dell'intendimento eterno ed infinito e dell'amore intellettuale infinito con cui Dio ama se stesso (V. p. V Schol pr. 40 e Pr. 36. Cfr. l'osservazione che abbiamo fatta al n. 2°). Confor-

Digitized by Google

nel sistema di Spinoza, abbiamo studiato nel precedente paragrafo —; l'altro consiste a separare, in questo stesso

---

mente al principio del parallelismo psico-fisico, al corpo « cosa fissa ed eterna » corrisponde un' anima « cosa fissa ed eterna », come un'anima fenomenale e peribile corrisponde al corpo fenomenale e peribile. Sono i due aspetti inseparabili di una sola e stessa realtà, considerata ora come astrazione realizzata, e ora come esistenza concreta e individuale.

Ma l' eternità della mente ha anche, e sovratutto, per Spinoza, un altro significato. In questo secondo significato è una teoria della conoscenza, ed ha la più stretta analogia con l'immortalità dell' anima nel senso hegeliano. Questa teoria della conoscenza, come le altre analoghe del realismo dialettico, ha per iscopo di spiegare la corrispondenza fra il pensiero e la realtà.

Il problema di spiegare la corrispondenza tra il pensiero e la realtà è più incalzante nel realismo dialettico, perchè al punto di vista di questo sistema la corrispondenza è maggiore che al punto di vista ordinario. Infatti: 1° il realismo dialettico fa consistere il vero reale in astrazioni realizzate, e noi non siamo abituati ad ammettere come astratte le cose, ma le idee: 2° esso pretende di sviluppare la conoscenza dal fondo stesso dello spirito, per la forza interna del pensiero e indipendentemente dall'azione delle cose, cioè dall'esperienza; 3° infine, in questo sviluppo della conoscenza il progresso del pensiero, cioè l' incatenamento dei principii e delle conseguenze, rappresenta lo sviluppo stesso delle cose, cioè l'incatenamento delle cause e degli effetti. (Per quanto riguarda Spinoza, vedremo meglio il 1° e il 3° punto nel paragrafo seguente). Nei realisti dialettici troviamo tre soluzioni differenti del problema, corrispondenti alle relazioni diverse stabilite fra il pensiero e le cose. Platone ammette l'opinione ordinaria, secondo cui il soggetto e l'oggetto sono due realeà distinte che agiscono l'una sull' altra. A questo punto di vista il pensiero, come conoscenza, è subordinato all'oggetto conosciuto, e considerato come il prodotto dell' impressione delle cose. Così Platone spiega la corrispondenza fra il pensiero e la

Digitized by Google

elemento eterno e necessario delle cose, certi elementi concettuali dagli altri, considerandoli come esistenti per

---

realtà per l'intuizione delle Idee che l'anima ha avuto nella sua esistenza passata. Hegel è un idealista, cioè riguarda le cose come rappresentazioni, che sono prodotte dall'attività del pensiero. Così egli può spiegare la corrispondenza fra l'essere e il pensiero per la loro identità, ammettendo che il pensiero filosofico è il pensiero assoluto, che comprende tutti i gradi precedenti dello sviluppo del pensiero, e per conseguenza tutta la realtà. Spinoza non subordina il pensiero alle cose come Platone, nè le cose al pensiero come Hegel, ma riguarda il fisico e lo psichico come due serie parallele, che si corrispondono perfettamente, senza che l'una abbia azione sull'altra: il parallelismo, cioè la corrispondenza, fra le due serie è spiegata per la loro identità radicale, cioè per l'unità del *substratum*, di cui sono due forme o due aspetti differenti. A questo punto di vista è ovvio che Spinoza riguardi la corrispondenza tra il pensiero filosofico e il suo oggetto come un caso del parallelismo psicofisico, cioè di questa corrispondenza generale ch'egli suppone tra il fisico e lo psichico, e che applichi ad essa la stessa spiegazione: egli ammette dunque che il pensiero filosofico e il suo oggetto sono due serie parallele, che si corrispondono perfettamente, perchè sono due forme o due aspetti differenti di una sola e stessa essenza. (V. *Eth.* p. II Prop. VII col suo Cor. e Schol.). Spinoza ammette dunque anch'egli l'identità dell'essere e del pensiero, ma in un altro senso che Hegel: per Hegel le cose sono presenti nel pensiero, e non sono esse stesse che pensieri; per Spinoza l'identità dell'essere e del pensiero consiste nell'unità del loro *substratum*, dell'essenza comune di cui sono le manifestazioni.

In Platone la corrispondenza tra il pensiero e la realtà è qualche cosa di accidentale: essa non è spiegata per i principii del sistema, ma per un semplice fatto, l'intuizione delle Idee in un'altra vita. Ma in Spinoza e in Hegel la spiegazione è basata sui principii fondamentali dei loro sistemi, anzi in generale del

Digitized by Google

se stessi, indipendentemente da questi altri, come esso si è considerato esistente per se stesso, indipendente-

---

realismo dialettico. Uno di questi principii è che l'essere si sviluppa arricchendosi progressivamente di nuove determinazioni, andando continuamente da uno stato più astratto a uno stato più concreto: ne segue che i gradi *posteriori* dello sviluppo dell'essere comprendono i gradi *anteriori*, che questi devono ritrovarsi in quelli. La spiegazione di Hegel è basata su questo principio: le cose si ritrovano nel pensiero filosofico, perchè questo è l'ultimo momento dell'evoluzione dell'idea, che comprende in se stesso tutti i momenti precedenti. Un altro principio fondamentale del realismo dialettico è che l'astratto è un essere unico che esiste per se stesso, e si ritrova, restando uno e identico a se stesso, negli esseri più concreti che ne sono le determinazioni. È su di esso che è basata la spiegazione di Spinoza: ciò che vi ha di comune all'essere e al pensiero, egli lo considera come un essere unico ed esistente per sè, che si ritrova simultaneamente nell'uno e nell'altro, e di cui l'uno e l'altro sono due modi di essere distinti. Ciò diverrà più chiaro nel paragrafo seguente.

L'essere che si rivela sotto questi due aspetti differenti, cioè il fisico e lo psichico, l'estensione e il pensiero, esiste per Spinoza, come sappiamo, a un doppio stato: come cose temporanee, « che hanno un'esistenza determinata », e come cose considerate *sub specie aeternitatis*, cioè come astrazioni realizzate. Il pensiero, che è il *parallelo* delle cose temporanee e mutabili, è esso stesso un pensiero temporaneo e mutabile: è il pensiero che costituisce le anime degli oggetti individuali, cioè concreti, e tutti i loro fenomeni. Il pensiero che è il *parallelo* delle cose fisse ed eterne, è un pensiero esso stesso fisso ed eterno — perchè è l'altro aspetto sotto cui si rivela l'essere come cosa fissa ed eterna —: questo pensiero è un pensiero astratto, come le cose fisse ed eterne sono delle cose astratte, e costituisce il lato mentale di queste astrazioni realizzate. Il pensiero temporaneo e mutabile ha per oggetto le cose temporanee e mutabili, cioè concrete;

Digitized by Google

mente dall'elemento contingente e mutabile da cui si è separato. Col primo processo di astrazione il vero reale

---

il pensiero fisso ed eterno ha per oggetto le cose fisse ed eterne, cioè le astrazioni realizzate. Ora il pensiero filosofico non ha per oggetto le cose temporanee e mutabili, ma le cose fisse ed eterne (le cose considerate *sub specie aeternitatis)*; in altri termini, non le cose concrete, ma le astrazioni realizzate. Di più l'ordine e la connessione del pensiero filosofico non sono identici all'ordine e alla connessione delle cose temporanee e mutabili, ma a quelli delle cose fisse ed eterne, delle astrazioni realizzate: infatti l'incatenamento dei principii e delle conseguenze, che costituisce il 3° genere di conoscenza, non rappresenta l'incatenamento delle cause e degli effetti fenomeni, ma l'incatenamento delle cause e degli effetti astrazioni realizzate, vale a dire i gradi successivi di questo sviluppo estratemporaneo dell'essere che va progressivamente da uno stato più astratto o più indeterminato a uno stato più concreto o più determinato (V. il § 25 e il § seguente). Da ciò Spinoza conclude che il pensiero filosofico non è il *parallelo* delle cose temporanee e mutabili, ma delle cose fisse ed eterne, delle astrazioni realizzate. Ciò vuol dire che esso è una parte del pensiero fisso ed eterno, che, come abbiamo detto, costituisce il lato mentale di queste astrazioni realizzate, e che la nostra mente, quando pensa le cose *sub specie aeternitatis*, partecipa a questo pensiero fisso ed eterno, e si identifica con esso. Un pensiero fisso ed eterno significa un pensiero che esiste fuori del tempo e della durata: la nostra mente, quando pensa le cose *sub specie aeternitatis*, esiste dunque fuori del tempo e della durata, ed è eterna ed immutabile come le cose che essa pensa. È questa la teoria della conoscenza, che costituisce sovratutto il significato dell'eternità della mente umana.

Questa teoria della conoscenza consiste in sostanza in due proposizioni: 1ª Che le nostre idee, che hanno per oggetto le cose considerate *sub specie aeternitatis*, sono eterne, cioè esistono fuori del tempo e della durata. Questa dottrina forma il soggetto principale della 5ª parte dell'Etica, e siccome non po-

Digitized by Google

si astrae dal fenomeno, e l'essere si risolve in Idee (Platone) o in cose considerate sub specie aeternitatis (Spi-

---

trebbe dar luogo a difficoltà d'interpretazione, ci limiteremo ad indicare i luoghi relativi, cioè Pr. 23 e Schol., Pr. 29, Pr. 31 e Schol. 33 e Schol. 38 e Schol. 39 e Schol., Schol. pr. 40, Schol. pr. 42. (V. anche per questa dottrina *Dio*, *l'uomo e la beat*, pag. 123-124). 2ª Che queste nostre idee eterne, che hanno per oggetto le cose considerate sub specie aeternitatis, sono una partecipazione delle idee eterne di Dio, cioè dell' intendimento unico che Spinoza attribuisce al tutto come tale. Questa è un'applicazione di una dottrina che noi abbiamo esposta nel § 24 Noi abbiamo visto in questo paragr.: che vi ha nel tutto, considerato come un essere unico, un sistema unico d'idee, in cui ad ogni oggetto reale corrisponde un' idea unica. come ad ognuna di queste idee corrisponde un oggetto unico nella realtà; che questo sistema unico d'idee costituisce l'intendimento unico che vi ha nella cosa pensante, l'essere pensante unico di cui tutti i pensanti particolari sono delle parti; e che le idee di questi esseri pensanti particolari sono una partecipazione delle idee di quest'essere pensante unico, una partecipazione *ex toto* quando sono adequate, *ex parte* quando sono inadequate; (v. pag. 366-367). Ne segue che le nostre idee delle cose considerate *sub specie aeternitatis* — e sono le sole idee adequate che Spinoza ci attribuisce (v. pag. 397) — sono una partecipazione delle idee delle cose considerate *sub specie aeternitatis* che si trovano in questo sistema unico d' idee che costituisce l' intendimento dell' essere pensante unico. Non vi ha dubbio infatti che nell' intendimento unico di Dio vi siano le idee delle cose considerate *sub specie aeternitatis:* in Dio, dice Spinoza, vi ha l' idea della sua essenza e di tutte le cose che seguono necessariamente da essa (dall' essenza di Dio non seguono necessariamente che le cose considerate *sub specie aeternitatis)*, e questa idea è unica come è unico il suo oggetto (v. *Eth.* p. II, prop. 3 e 4). Inoltre queste idee di Dio che hanno per oggetto le cose eterne, cioè la sua essenza e le cose che ne seguono necessariamente, devono essere

Digitized by Google

noza); col secondo, dalle Idee o cose considerate sub specie aeternitatis più concrete si astraggono altre Idee o

---

delle idee esse stesse eterne, perchè l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose (p. II. Prop. 7 e Cor.), e le idee devono seguire dall'attributo del pensiero della stessa maniera e con la stessa necessità in cui le cose ideate seguono dagli altri attributi (Cor. prop. 6). Così è per un'eterna necessità che vi ha in Dio l'idea del corpo umano considerato sub specie aeternitatis, come il corpo umano considerato sub specie aeternitatis segue per un'eterna necessità dall'essenza di Dio. (V. p. V, Dim. prop. 22 e 23). Che le nostre idee delle cose considerate *sub specie aeternitatis* siano una partecipazione di queste idee divine, Spinoza lo afferma esplicitamente nello Schol. alla prop. 40. (la nostra mente, in quanto intende, è un modo eterno di pensare, limitato da un altro modo eterno di pensare, e questo da un altro ancora e così all'infinito, e tutti insieme costituiscono l'intelletto eterno ed infinito di Dio), col quale si deve confrontare la prop. 36 (il nostro amore intellettuale di Dio — che accompagna il 3° genere di conoscenza ed è eterno come essa, v. Cor. prop. 32 e Prop. 33 — è una parte dell'amore intellettuale infinito con cui Dio ama se stesso). Questa dottrina è anche contenuta nello Schol. alla prop. 36, in cui identifica la nostra idea di Dio con Dio stesso (cioè, evidentemente, con l'idea che Dio ha di se stesso), perchè deduce la proposizione che la nostra mente dipende e deriva da Dio, da quella che l'idea di Dio è il fondamento del 3° genere di conoscenza. Infine essa si ritrova in *Dio, l'uomo e la beat*, dove riguarda il nostro intendimento, in quanto è eterno, come identico all'intendimento eterno ed infinito di Dio, cioè all'intendimento eterno unico che esiste nella cosa pensante (cfr. pag. 123 n. 2° pag. 45-46).

Spinoza considera il sistema d'idee eterne, che hanno per oggetto le cose eterne, e di cui le nostre idee di queste cose sono una partecipazione, come l'intendimento infinito di Dio, che è il modo necessario e immediato dell'attributo del pensiero (v. Schol.

Digitized by Google

cose considerate sub specie aeternitatis di più in più astratte (p. e., nel sistema platonico, dall'Idea dell'uomo

---

pr. 40 e *Dio, l'uomo e la beat,* pag. 123 n. 2 e pag. 45-46) —quantunque l'intendimento infinito di Dio debba anche comprendere le idee delle cose individuali, cioè temporanee—Ciò egli fa evidentemente perchè questo sistema d'idee eterne costituisce per lui ciò che vi ha di essenziale e di veramente reale nell'intendimento infinito, conformemente al suo principio che le cose fisse ed eterne costituiscono l'essenza e la vera realtà delle cose temporanee e mutabili. Siccome le idee divine temporanee e mutabili e che hanno per oggetto le cose temporanee e mutabili, costituiscono alla loro volta la realtà di tutto ciò che vi ha nel mondo psichico nella sua esistenza temporanea e mutabile — perchè i fenomeni psichici distinti dalle idee non sono per Spinoza che idee confuse, e tutte le idee sono una partecipazione, perfetta o imperfetta, delle idee dell'intendimento divino — ne segue che questo sistema d'idee eterne costituisce l'essenza e la vera realtà del mondo psichico, di cui tutti i fatti psichici sono la manifestazione fenomenale, come tutti i fatti fisici sono la manifestazione fenomenale delle cose eterne corrispondenti a queste idee. È un'applicazione del principio del parallelismo: alle cose fisse ed eterne devono corrispondere dei pensieri fissi ed eterni, che sono il *substratum* dei pensieri temporanei e mutabili, come le cose fisse ed eterne sono il *substratum* delle cose temporanee e mutabili. Così il sistema d'idee eterne, di cui le nostre idee delle cose considerate *sub specie aeternitatis* sono una partecipazione, costituisce il lato mentale e, per così dire, l'anima, delle cose fisse ed eterne, e il principio dell'identità tra l'anima e il corpo, l'idea e il suo oggetto, spiega il parallelismo tra la conoscenza filosofica e il vero reale che ne è l'oggetto, come spiega il parallelismo tra i fenomeni psichici e i fenomeni fisici. In quanto al pernio su cui volge questa spiegazione della conoscenza filosofica, cioè il principio dell'identità tra il fisico e lo psichico, a ciò che abbiamo detto nel § 24, pag. 368 e sgg. e in questa nota stessa pag. 433, non aggiungeremo che un'osserva-

Digitized by Google

quella del bipede, dall'animale, dall'essere vivente, ecc), che si considerano come aventi una realtà distinta da esse,

---

zione: è che questo principio apparisce per la prima volta nello Scolio alla prop. 7, parte II, in cui stabilisce la celebre tesi: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, e che questa tesi, in questa proposizione, è presa nel senso del realismo dialettico, cioè come l'equivalente della dottrina hegeliana dell'identità tra lo sviluppo logico e lo sviluppo ontologico. Ma un'altra osservazione che non dobbiamo negligere è, che per essere giusti verso la spiegazione di Spinoza, bisogna anche tener conto della sua dottrina dell'idea dell'idea. Come ad ogni oggetto corrisponde la sua idea, così a quest'idea corrisponde l'idea di quest'idea; fra le idee e le idee delle idee vi ha lo stesso parallelismo che fra gli oggetti e le idee, e questo parallelismo è spiegato della maniera medesima, cioè per l'identità fondamentale tra l'idea e l'idea dell'idea. (V. *Eth.* parte II, Prop. 20. 21, 22, 23, 29, 43, e Schol. prop. 21). Di questa maniera si comprende come noi possiamo avere una conoscenza filosofica, non solo delle cose fisse ed eterne che costituiscono il lato *fisico* del vero reale, ma anche di quelle che ne costituiscono il lato *psichico*.

Questa teoria della conoscenza forma talmente il significato principale della dottrina dell'eternità della mente umana, che Spinoza parla il più spesso come se essa ne formasse tutto il significato. La mente si rappresenta le cose nel tempo e nella durata in quanto è peribile (*Eth.* p. V Schol. p. 23, Prop. 29, ecc.); in quanto è eterna non si rappresenta che le cose considerate sub specie aeternitatis (Prop. 29, Prop. 31, ecc.). Essa non è dunque eterna, che in quanto concepisce le cose sub specie aeternitatis (Schol. prop. 31): anche la parte che conosce le cose col secondo genere di conoscenza è eterna (Dim. prop. 38), ma per istabilire questa proposizione Spinoza si fonda su quella precedentemente stabilita, che la mente concepisce le cose sub specie aeternitatis in quanto è eterna. Egli pensa evidentemente che, quantunque il 2° genere di conoscenza non abbia per oggetto, come il 3°, le astrazioni realizzate (cioè le cose considerate sub specie

Digitized by Google

ma come *presenti* in esse, della stessa maniera che le Idee o le cose considerate sub specie aeternitatis in ge-

---

aeternitatis nel senso proprio del termine), tuttavia esso si riferisce all' universale — benchè non astratto dai particolari e sostantificato — e la possibilità di questo pensiero dell' universale si spiega per la presenza nell' anima delle idee eterne che hanno per oggetto le cose eterne. Il 2° e il 3° genere di conoscenza costituendo l'intelletto, e l'insieme degli altri fatti mentali l'immaginazione (perchè i fatti distinti dal pensiero consistono, secondo l' autore, in idee confuse), la proposizione che riassume la dottrina di Spinoza è che la parte eterna della mente è l'intelletto, la parte peribile l' immaginazione (Cor prop. 40. V. a. Prop. 21. Prop. 34 e Scholi e Schol pr. 39). Ciò vuol dire non che la mente in quanto è eterna non ha che la facoltà dell' intelligenza, ma che ciò che vi ha di eterno nella mente sono gli atti stessi dell' intelligenza, le idee e le conoscenze intellettuali, che, come sappiamo, sono eterne, cioè esistenti fuori del tempo e della durata. E infatti quando Spinoza dice che la mente, in quanto conosce le cose sub specie aeternitatis, non ha mai cominciato, non solo ad esistere, ma nemmeno a conoscere le cose sub specie aeternitatis (Schol. prop. 31. cfr. Schol. prop. 33), egli non può voler dire, evidentemente, che la mente individuale non ha mai cominciato, non solo ad esistere, ma nemmeno a conoscere le cose *sub specie aeternitatis*, ma che la mente che conosce le cose sub specie aeternitatis non è la mente individuale, ma la mente che non è altro che le conoscenze sub specie aeternitatis, e questa è sempre esistita, come sono esistite sempre le sue conoscenze. Questa equivalenza tra l' eternità della mente e l' eternità delle conoscenze sub specie aeternitatis non è meno evidente quanto dice che più numerose sono le conoscenze del 2° e del 3° genere, o più grande l'amore intellettuale di Dio che accompagna queste conoscenze, e maggiore è la parte della mente che « rimane » o che « è eterna » (Pr. 38 e Schol. 39 e Schol). Conformemente a questo principio, egli va sino a non considerare come eterna che la mente del sapiente — cioè la parte della mente del sapiente che cono-

Digitized by Google

nerale si considerano come *presenti* nelle cose fenomenali, cioè individuali e temporanee.

---

sce le cose *sub specie aeternitatis* — mentre quella dell' ignorante sarebbe tutta peribile (Schol. prop. 42, infine dell'opera); concetto che ritroviamo nell'Epist. 37. (§ 5), in cui si attribuisce a Spinoza l' affermazione che l' anima dell'empio muore assolutamente (l'empio sarebbe l'uomo che non conosce che i fenomeni, e non ha alcuna conoscenza di Dio, cioè delle cose fisse ed eterne). Nel trattato su Dio, l'uomo e la beatitudine è più volte ripetuta l' idea che l'anima si rende eterna per la sua unione con Dio (o con le sostanze eterne)—v. pag. 52, 113, 114, 123-124, 134—, e questa unione consiste nel 3° genere di conoscenza (che in questo trattato è il 4°, perchè il 1° è suddiviso in due) e l'amore intellettuale di Dio che ne deriva — v. pag. 111-113—.

Alla conoscenza delle cose considerate sub specie aeternitatis partecipando, almeno in potenza, tutti gl'individui della specie umana, questa conoscenza deve trovarsi nell'essenza dell'uomo, cioè nell'uomo fisso ed eterno, che fa parte dell' umanità fissa ed eterna. In realtà essa non appartiene alla mente individuale, cioè all'anima come idea del corpo temporaneo e mutabile, ma alla mente considerata sub specie aeternitatis, cioè come idea del corpo considerato sub specie aeternitatis (v. prop. 29, 31, ecc.), e l'individuo non vi partecipa che in quanto partecipa alla sua essenza eterna, di cui è la realizzazione nel tempo e nella durata. Infatti le idee delle cose considerate sub specie aeternitatis sono al di fuori delle condizioni dell'individualità, e non esistono che nel mondo delle astrazioni realizzate: la mente non può dunque possederle che in quanto essa stessa è un'astrazione realizzata. L'individuo, che conosce le cose sub specie aeternitatis, sopprime le condizioni della propria individualità, e si identifica con la essenza eterna che è presente in esso e che è il suo substratum; egli si ritira, per così dire, nel più intimo di se stesso, spogliandosi della temporaneità e di tutte le altre determinazioni dell'esistenza fenomenale. In verità l' essenza della mente umana non consiste nelle sole idee delle cose considerate

Digitized by Google

Che in Spinoza si trovi anche questo secondo processo di astrazione, noi potremmo inferirlo, almeno come pro-

---

sub specie aeternitatis, perchè tutto ciò che esiste nell' uomo temporaneo deve essere rappresentato nell'uomo eterno, quantunque astrazion facendo dalla temporanietà e da tutte le circostanze che vi sono legate. Ma ciò che vi ha di più intimo nell'essenza della mente umana, l'essenza, per dir così, di questa essenza, consiste nelle idee delle cose considerate sub specie aeternitatis, perchè l'essenza della mente consiste nella conoscenza (mentis essentia in cognitione consistit. *Dim. prop. 38* e *Sch. prop. 36*), e per conseguenza la conoscenza sub specie aeternitatis è l'essenza della mente eterna, come la mente eterna è l'essenza della mente temporanea e mutabile. È perciò che Spinoza può chiamare eternità della mente umana l'eternità delle idee delle cose considerate sub specie aeternitatis, benchè queste non costituiscono che una piccola parte dei fenomeni della psiche umana.

La teoria della conoscenza di Spinoza che abbiamo esposta in questa nota, importa un'eccezione apparente al principio del parellelismo psico-fisico. Spinoza ammette che per ogni fenomeno psichico vi ha un fenomeno fisico che gli corrisponde, e viceversa; ma le idee delle cose considerate sub specie aeternitatis non hanno, secondo lui, alcun concomitante fisico.. Le idee che ci vengono mediante le affezioni del corpo, cioè i suoi movimenti, sono inadequate, e l'insieme di queste idee si chiama immaginazione. (*Eth.* p. II Schol. pr. 17, Pr. 26 e Cor,, Cor. pr. 29, Schol. 2° pr. 40, De int. emend. 74, 84-91, ecc.) — come abbiamo detto, è in esse che si risolvono tutti i fenomeni della psiche che sogliamo distinguere dal pensiero —. Ma la concatenazione delle idee che si fa secondo l' ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo, deve distinguersi da quella che si fa secondo l'ordine dell'intelletto, per cui la mente percepisce le cose per le loro cause prime (*Eth.* p II Schol. pr. 18). Le idee dell'intelletto nascono dalla forza intima dell'intelletto stesso, che si spiega per le sue leggi proprie, e non dalle cause esterne: esse sono prodotte dalla *mente pura*, e non dai fortuiti movimenti del corpo. (*Eth.* p. II

Digitized by Google

babile, dalla sua dottrina delle cose considerate *sub specie aeternitatis*. Le cose considerate sub specie aeternitatis sono delle astrazioni realizzate: l'astratto è dunque per Spinoza una realtà, ed egli ha potuto dare un'esistenza per sè, come a queste astrazioni, così alle astrazioni superiori a cui esse sono subordinate. Ma la prova più importante e che ne rende ogni altra superflua, è l'identificazione del rapporto tra il principio e la conseguenza col rapporto tra la causa e l'effetto. La realizzazione delle astrazioni — di quelle formate pel secondo dei due processi che abbiamo distinti — non è una conseguenza di questa identificazione, ma è questa identificazione stessa espressa in altri termini. Così nel parag. 25 noi non abbiamo potuto fare a meno di anticipare sul paragrafo presente, essendo impossibile di esporre la dottrina che il rapporto tra il principio e la conseguenza è identico al rapporto tra la causa e l'effetto, senza attribuire a Spinoza, più o meno esplicitamente, anche la dottrina che i principii hanno una realtà distinta da quella delle conseguenze, in altre parole, che non sono delle semplici astrazioni mentali, ma delle cose esistenti per se stesse, delle astrazioni rea-

---

Schol. pr. 29. p. V. Schol. pr. 23. *De int. emend.* 84, 86, 91). Questa eccezione al principio del parallelismo non è, come abbiamo detto, che apparente. Il parallelo dei pensieri fissi ed eterni non possono essere dei fenomeni, ma delle cose egualmente fisse ed eterne.

Prima di finire questa nota dobbiamo avvertire che per comprendere bene questa teoria della conoscenza di Spinoza e i motivi su cui essa è fondata, bisogna formarsi un'idea esatta della corrispondenza perfetta ch' egli suppone, tra lo sviluppo del pensiero, cioè del pensiero filosofico, e lo sviluppo dell'essere. Perciò bisogna aggiungere a ciò che abbiamo detto nel paragrafo 25 ciò che diremo nel paragrafo seguente.

Digitized by Google

lizzate. Spinoza non potrebbe riguardare il principio e la conseguenza come causa ed effetto, se non li riguardasse come due realtà distinte: è per questa realizzazione che il rapporto semplicemente *logico* tra principio e conseguenza diviene un rapporto *ontologico* tra causa ed effetto. Il sistema delle conoscenze, nel realismo dialettico, è una catena di nozioni astratte, in cui l'astrazione è decrescente, e che sono logicamente legate fra di loro, in modo che la nozione precedente (cioè la più astratta) sia il principio di quella che immediatamente la segue, e la susseguente (cioè la meno astratta) la conseguenza di quella che immediatamente la precede. Queste nozioni più o meno astratte rappresentano le stesse cose, ma concepite d'una maniera più o meno astratta—perchè la conseguenza non fa che porre esplicitamente ciò era posto implicitamente dal principio, e non è che il principio stesso in una forma più sviluppata— : per conseguenza, se l'astrazione non fosse che mentale, il progresso nella deduzione non sarebbe che un progresso nella determinazione con cui il pensiero concepirebbe le cose, mentre le cose stesse resterebbero immobili. Se invece l'astrazione non è semplicemente mentale, ma anche reale, in altri termini se a queste nozioni astratte corrispondono delle realtà astratte, il progresso nella deduzione è un progresso nella determinazione delle cose stesse — in altre parole il passaggio dall'indeterminato al determinato non avviene nella sola conoscenza, ma nell'oggetto conosciuto —: allora ogni nuovo passo nel ragionamento segna un nuovo passo nello sviluppo dell'essere, e il movimento del pensiero corrisponde al movimento stesso della realtà. Ora in questo sviluppo progressivo dell'essere, in questo passaggio continuo delle cose da uno stato più indeterminato a uno stato più determinato, gli stati successivi sono fra di loro nel rapporto logico di principio e conseguenza: ciò vuol dire

Digitized by Google

che dato il precedente è dato pure il conseguente, che la esistenza dell' uno trascina necessariamente l' esistenza dell'altro. Ma dire che l'esistenza dell' uno trascina necessariamente l'esistenza dell' altro, è dire che l' uno è la causa e l'altro l'effetto: così, per la realizzazione delle astrazioni, il rapporto puramente logico di principio e conseguenza diviene un rapporto di causa e di effetto, e questa causa è efficiente, perchè il legame tra il principio e la conseguenza è un legame visibile a priori e necessario. Applichiamo ciò che abbiamo detto al sistema di Spinoza. Il 3° genere di conoscenza parte da una nozione astratta, l' essere assolutamente indeterminato, e ne deduce progressivamente altre nozioni astratte, ma di cui ciascuna è sempre meno astratta di quella da cui si deduce immediatamente: dall'essere assolutamente indeterminato si deducono immediatamente gli attributi, dagli attributi i modi immediati, da questi altri modi, e così di seguito. Queste nozioni astratte su cui volge la deduzione di Spinoza, dell'essere assolutamente indeterminato, degli attributi, dei modi immediati, e dei modi mediati che da essi progressivamente si deducono, rappresentano le stesse cose, cioè l'insieme degli esseri, che Spinoza chiama Dio o la natura; ma le rappresentano d'una maniera sempre meno astratta, l'estensione e il pensiero d'una maniera meno astratta che l'essere assolutamente indeterminato, il riposo e il movimento e i modi immediati del pensiero di una maniera meno astratta che l'estensione e il pensiero, e così di seguito. Nel progresso della deduzione, nel passaggio dall'essere indeterminato agli attributi, ai modi immediati, ai modi immediati di questi modi ecc., è sempre l'insieme degli esseri l'oggetto reale a cui si riferisce il nostro pensiero, ma quest' insieme degli esseri noi lo pensiamo d' una maniera di meno in meno astratta. Per conseguenza, se l'astrazione non fosse che mentale, vale a dire se l'essere assoluta-

Digitized by Google

mente indeterminato, l'estensione e il pensiero assolutamente considerati, ecc., non esistessero, in questo stato di astrazione, che unicamente nel nostro pensiero, il progresso della deduzione non sarebbe che un progresso nella nostra conoscenza, che andrebbe progressivamente determinando ciò che in principio non le era stato dato che d'una maniera assolutamente indeterminata; questo progresso, questo passaggio dall' indeterminato al determinato, non avrebbe luogo che nel nostro pensiero, perchè di reale non vi sarebbe che il concreto, e questo è assolutamente determinato. In questo caso il rapporto tra il principio e la conseguenza non sarebbe che logico: l' incatenamento deduttivo non potrebbe assimilarsi all'incatenamento causale, perchè al progresso del pensiero non corrisponderebbe un progresso nella realtà, alle nozioni successive che Spinoza deduce le une dalle altre, non corrisponderebbero, nella realtà, dei momenti successivi che deriverebbero gli uni dagli altri. Ma ammettiamo che l'essere assolutamente indeterminato, l'estensione e il pensiero indeterminati, ecc. non siano delle semplici nozioni astratte, ma delle astrazioni realizzate, in altre parole che esistano delle cose reali che non siano che essere assolutamente indeterminato, estensione e pensiero indeterminati, ecc.: allora alla serie delle nozioni che si deducono le une dalle altre corrisponde una serie di cose che derivano le une dalle altre, i momenti successivi nello sviluppo del pensiero rappresentano dei momenti successivi nello sviluppo dell'essere stesso, e le premesse diventano delle cause come le conseguenze diventano degli effetti. L' identificazione del rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa e l'effetto è dunque il risultato della realizzazione delle astrazioni: senza di essa questa identificazione sarebbe impossibile, perchè la deduzione non sarebbe che un processo logico e non una derivazione reale, in una parola perchè

Digitized by Google

lo sviluppo logico non sarebbe al tempo stesso uno sviluppo ontologico.

Questo sviluppo logico che è al tempo stesso uno sviluppo ontologico, è indicato nel realismo dialettico dall' espressione *anteriorità e posteriorità di natura*. È il termine che usava Platone, e che in Hegel è sostituito dalla parola *momenti*. La successione puramente logica e metafisica è simboleggiata dalla successione cronologica. Questi termini esprimono lo stesso concetto che il realista dialettico esprime chiamando *causa* il principio logico ed *effetto* la conseguenza, cioè che la deduzione non è un semplice processo logico, ma una derivazione reale — semplicemente il rapporto tra il principio e la conseguenza viene assimilato meno apertamente al rapporto tra la causa e l'effetto. — Noi troviamo dunque un' altra prova della realizzazione delle astrazioni (di quelle ottenute col secondo dei due processi indicati) nell'uso che fa Spinoza della espressione platonica. *Anteriore e posteriore di natura* significa in Spinoza, come in Platone, quella sequenza metafisica nelle cose stesse, che è il correlativo della sequenza logica nel nostro pensiero (1). Altre volte questi termini sono usati in un senso che non implica la realizzazione delle astrazioni, ma significano anche allora la relazione tra ciò da cui una cosa deriva e la cosa stessa derivata (2). Che *anteriore di natura*, quando l'applica a delle

---

(1) *Anteriore di natura (prior natura)* è usato in questo senso nell' *Eth.* p. I. Prop. 1, Dim. prop. 5. App. alla p. I p. II. Schol. prop. 10 (*tam cognitione quam natura prior*. vale a dire *tanto logicamente quanto ontologicamente)*; in *Dio, l' uomo e la beat.* pag. 127 I, ecc. *Posteriore di natura* nello stesso luogo dell'App. alla p, I. *Simul natura* in *De Intell. emend.* 102).

(2) V. *Eth.* p. I. Schol. prop. 17. p. II. Dim. prop. 11, Dim. prop. 24, Dim. prop. 25. *Dio, l' uomo e la beat.* pag. 127. VII.

Digitized by Google

astrazioni, implica per Spinoza la loro esistenza per sè, si vede nella dimostrazione della proposizione 5. « PROP. V. Nella natura delle cose non possono darsi due o più sostanze della stessa natura o attributo. DIMOSTR. Se se ne dessero più distinte, dovrebbero distinguersi o per la diversità degli attributi o per la diversità delle affezioni. Se solo per la diversità degli attributi, si concederebbe dunque non darsene che una sola dello stesso attributo. Ma se per la diversità delle affezioni, siccome *la sostanza è anteriore di natura alle sue affezioni, deposte dunque le affezioni e considerata in se stessa, cioè veramente considerata*, non potrà distinguersi da un'altra, cioè non potranno darsene più, ma solamente una » (1). In una nota del trattato su Dio, l'uomo e la beatitudine si dimostra che « non vi ha parti nell'estensione avanti ogni modificazione » (cioè nell'estensione come anteriore ai suoi modi — proposizione di cui parleremo in seguito —) fondandosi sul principio che « l'estensione come estensione » (o come si è detto un po' prima nella stessa nota, « l'estensione in sè ») *esiste senza i suoi modi e avanti i suoi modi.*

La realizzazione delle astrazioni (nel senso indicato)

Nell'*Età*. p. I. Schol. prop. 17 e p. III. Schol prop. 2 *simul natura*, applicato alle cose e ai pensieri per significare la loro indipendenza reciproca (cioè che nè i pensieri sono prodotti dalle cose, nè le cose dai pensieri), ed anche, senza dubbio, la loro derivazione *simultanea* dal loro substratum comune.

(1) La sostanza si considera dunque *veramente*, cioè si pensa quale è in realtà, quando si pensa separata dai suoi modi, *depositis affectionibus*. Inoltre dalla indifferenziabilità di due sostanze dopo che si è fatta astrazione dai loro modi, Spinoza non potrebbe concludere la loro reale identità, se esse non esistessero realmente come si concepiscono dopo quest'astrazione, cioè a parte dei loro modi.

Digitized by Google

è supposta pure da due altre dottrine di Spinoza (che non sono anch'esse che delle espressioni differenti del principio dell'identità tra lo sviluppo logico e lo sviloppo ontalogico). L'una è il parallelismo tra il pensiero e le cose, in quanto per pensiero s'intende il pensiero filosofico, cioè quello che conosce le cose col terzo genere di conoscenza. Siccome il 3° genere di conoscenza consiste a passare gradatamente da una nazione astratta ad un'altra nozione pure astratta, ma meno astratta della precedente, la dottrina del parallelismo implica che a questa serie di pensieri astratti corrisponda una serie di cose egualmente astratte, tanto più che il pensiero e l' oggetto pensato non sono due cose differenti, ma due aspetti differenti di una sola e stessa cosa, che da una parte apparisce come pensiero e dall'altra come realtà. L'altra dottrina è che il 3° genere di conoscenza è *intuitivo*. È il carattere più essenziale, per cui Spinoza lo distingue dal secondo genere (1). La conoscenza del 3° genere è una scienza intuitiva (2), in cui lo spirito non fa alcuna operazione intellettuale, ma vede (3); non è una convinzione fondata sul ragionamento, ma è il sentimento e il godimento della cosa stessa (4); questa è percepita immediatamente ed in se stessa, come l' oggetto sensibile è percepito immediatamente ed in se stesso dall'intuizione sensibile (5). Per questa intuitività della conoscenza filosofica Spinoza non intende,

---

(1) V. *Dio l'uomo e la beat.* pag. 55-56, *Eth.* p. II Schol. 2° pr. 40, *De int. emend.* 24.

(2) *Eth.* p. II Schol. 2° pr. 40, p. V Schol. pr. 36. ecc.

(3) *De int. emend.* 24.

(4) *Dio, l'uomo e la beat.* pag. 56.

(5) *Dio, l'uomo e la beat.* pag. 55.

Digitized by Google

come potrebbe credersi, che l'oggetto pensato è presente nel pensiero e s'identifica con esso, come, secondo la credenza del volgare sulla percezione sensibile, l'oggetto sentito è presente nella sensazione e s'identifica con essa — perchè ciò sarebbe contrario al principio del parallelismo fra il pensiero e le cose — : il senso di questa dottrina di Spinoza è che nella conoscenza filosofica lo spirito non è che uno spettatore. che l' intelligenza si limita a ricevere l'impressione degli oggetti intelligibili, come la vista degli oggetti visibili, riproducendoli in se stessa e riflettendoli come uno specchio, in modo che il pensiero non sia che l' immagine della realtà e « l'ordine e la connessione delle idee siano identici all'ordine e alla connessione delle cose stesse ». Dato questo concetto sulla natura della conoscenza filosofica, alcun'astrazione puramente mentale non può aver luogo in questa conoscenza, come non può avervi luogo alcun'altra operazione intellettuale che non abbia il suo riscontro nella realtà; delle nozioni astratte non potranno che rappresentare degli oggetti astratti, ai principii e alle conseguenze nel nostro pensiero corrispondesanno dei principii e delle conseguenze nella natura, e la nostra deduzione non sarà che un'immagine della derivazione reale delle cose stesse. Perciò Spinoza raccomanda di non concepire le cose (nella conoscenza filosofica) astrattamente o, ciò che per lui vale lo stesso, universalmente (1), di non passare mai, nel progresso della deduzione, agli astratti ed universali (2), e non mescolare ciò che è sol-

(1) V. *De int. emend.* 75-76, 98, ecc.

(2) V. *De int. emend.* 93 e 99, luoghi che riporteremo in seguito.

Digitized by Google

tanto nell'intelletto con ciò che è nella realtà (1); e distingue la conoscenza del 3° genere da quella del 2° per ciò che questa ha per oggetto l'universale, mentre quella ha per oggetto il singolare (2). Per *astratto* intende evidentemente un'astrazione puramente mentale, vale a dire una nozione per cui il reale — che può essere anche un'astrazione realizzata — non è concepito in tutta la sua determinatezza, e in cui la mente *separa* ciò che non è *separato* (χωριστόν) nella realtà: la conoscenza del 2° genere ha per ogetto l'universale, perchè essa non concepisce che astrattamente ciò che è comune a tutta una classe; quella del 3° genere ha per ogetto il singolare, perchè concepisce la classe stessa, non astrattamente, ma qual è in se stessa considerata *sub specie aeternitatis*.

Tanto è vero che Spinoza dà un'esistenza per sè all'essere assolutamente indeterminato, l' estensione e il pensiero indeterminati, e le altre astrazioni che si deducono da queste, ch'egli attribuisce loro, in questo stato astratto, delle proprietà contrarie a quelle che esse hanno in quanto si trovano negli oggetti concreti o nelle altre astrazioni meno astratte ad esse subordinate. È ciò ch'egli fa della maniera più esplicita per l'estensione. L' estensione come estensione, cioè l' estensione in sè, l'estensione come sostanza, è indivisibile: la divisibilità appartiene ai modi dell' estensione, non all'estensione stessa. Dividendo una cosa estesa, p. e. l'acqua, si divide « il modo della sostanza, e non la sostanza stessa, la quale resta sempre la stessa, che essa sia mo-

(1) *De int. emend.* 93.

(2) V. *Eth.* p. V Schol. prop. 36 e Schol. prop. 37, *De int. emend.* 101, ecc.

Digitized by Google

dificata in acqua o in altra cosa »; in altri termini, essa si divide « in quanto è acqua, non in quanto è sostanza corporea » (cioè estensione) (1). Spinoza nega che l'estensione in sè sia divisibile, perchè la divisione suppone l'esistenza dei corpi e del movimento, e questi sono dei modi dell'estensione, *posteriori* all'estensione stessa. Egli avrebbe espresso il suo pensiero in una forma più rigorosa, se avesse detto che l'estensione in sè non è nè divisibile nè indivisibile — perchè è evidente che, se l'astratto manca di alcune delle determinazioni del concreto, esso non può avere però altre determinazioni *positive* che siano incompatibili con esse —. Anche in questa forma più rigorosa si affermerebbe dell'estensione in sè un attributo che è in contraddizione con un attributo dell'estensione concreta; ma la forma di Spinoza, mettendo più in antitesi l'attributo dell'una con quello dell' altra, mette più in rilievo la loro distinzione, e mostra più chiaramente che la prima non è secondo lui una semplice astrazione, ma ha un'esistenza per sè, indipendentemente dalla seconda.

Ma dove il realismo di Spinoza apparisce della maniera più evidente, è in un luogo del trattato *De intellectus emendatione*, che riporterò per disteso, perchè lo considero come l'espressione più netta e più completa del pensiero dell'autore: « 99 In quanto all'ordine poi, e « affinchè tutte le nostre percezioni vengano ordinate « ed unite, si richiede che, quando prima può farsi e « lo domanda la ragione, ricerchiamo se si dia qualche « essere, e al tempo stesso quale, che sia la causa di

(1) V. *Dio l'uomo e la beat.* pag. 16-17, *Eth.* p. I Prop. 12. Prop. 13, Cor. e Schol., Schol. prop. 15, *De int. emend.* 87, *Epist.* 29. 5-7, ecc,

Digitized by Google

« tutte le cose, in modo che la sua essenza obbiettiva
« (cioè la sua idea) sia pure la causa di tutte le nostre
« idee, e così la nostra mente, come abbiamo detto, rap-
« presenti, quanto più è possibile, la natura. Infatti a-
« vrà obbiettivamente la essenza stessa di essa e lo
« stesso ordine e la stessa unione. Donde possiamo ve-
« dere come in primo luogo ci sia necessario di dedurre
« sempre tutte le nostre idee dalle cose fisiche, cioè da-
« gli esseri reali, progredendo , per quanto è possibile,
« secondo la serie delle cause, da un essere reale ad un
« altro essere reale, e in modo da non passare agli a-
« stratti ed universali, nè concludendo da essi qualche
« reale nè concludendo essi da qualche reale. L' una e
« l'altra cosa infatti interrompe il vero progresso dell'in-
« teletto (1). 100 Ma bisogna notare che per la serie delle
« cause e degli erseri reali io non intendo la serie delle
cose singolari mutabili, ma soltanto la serie delle cose
« fisse ed eterne. Iafatti sarebbe impossibile alla umana
« debolezza di tener dietro alla serie delle cose singo-
« lari mutabili, tanto per il loro numero che supera o-
« gni moltitudine, quanto per le infinite circostanze in
« una sola e stessa cosa , di cui ciascuna può essere

« (1) Confronta 93 (prima ha detto che si deve conoscere l'effetto per la causa) : « Quindi non ci sarà mai lecito , quando si
« tratta della ricerca delle cose, di concludere alcun che dagli
« astratti, e ci guarderemo bene di mescolare le cose che sono
« soltanto nell'intelletto con quelle che sono nella realtà: Ma
« l'ottima conclusione sarà ricavata da qualche essenza partico-
« lar9 affer[illegible]iva, cioè da una vera e legittima definizione. In-
« fatti da[illegible]ssiomi universali l'intelletto non può scendere
« ai singolari, [illegible]chè gli assiomi si estendono a un' infinità di
« cose, e [illegible] determinano l'intelletto a contemplare uno piutto-
« sto che un altro singolare ».

Digitized by Google

« causa che la cosa esista o non esista. Poichè la loro
« esistenza non ha alcuna connessione con la loro essenza,
« ossia. come già abbiamo detto, non è un' eterna ve-
« rità. 101. Ma del resto non abbiamo bisogno di com-
« prendere la loro serie: in effetto le essenze delle cose
« singolari mutabili non si devono ricavare dalla loro
« serie o ordine di esistere, poichè questo non può darci
« altro che delle determinazioni estrinseche, delle rela-
« zioni, o al più delle circostanze, e tutto ciò è ben lon-
« tano dall'intima essenza delle cose. Questa deve cer-
« carsi soltanto nelle cose fisse ed eterne, e insieme nelle
« leggi, scritte in queste cose, come nei loro veri codici,
« secondo le quali tutte le cose singolari si producono
« e sono ordinate; anzi queste cose singolari mutabili
« così intimamente e, per di così, essenzialmente dipen-
« dono dalle fisse, che senza di esse non possono essere
« nè concepirsi. Quindi queste cose fisse ed eterne, quan-
« tunque siano singolari, pure per la loro presenza do-
« vunque e la loro latissima potenza saranno per noi
« come degli universali o dei generi delle definizioni
« delle cose singolari mutabili , e le cause prossime di
« tutte le cose ».

Questo luogo, dopo ciò che abbiamo detto nei due paragrafi anteriori, non ha bisogno di molti commenti. Ci limiteremo a notare: che le cose fisiche o gli esseri reali di cui si tratta in questo luogo, sono delle cose fisse ed eterne, che si distinguono dalle cose singolari mutabili, in cui sono presenti, e di cui sono le essenze e le cause immanenti; che la serie di questi esseri reali è una serie di cause, cioè che essi costituiscono una catena di cause di cui l' una procede dall' altra, e ciò nel senso trascendente che la parola causa ha nel realismo dialettico, perchè questa serie di cause si distingue dalla serie delle cose singolari mutabili ; e infine che il progresso ininterrotto dell'intelletto da un essere reale ad un altro,

Digitized by Google

percorrendoli secondo la serie delle cause, cioè secondo il loro iucatenamento causale, è nna deduzione continua, in cui si conclude sempre un essere reale da un altro essere reale. Ma la serie delle cose che si deducono l'una dall'altra, e di cui quella da cui si deduce è considerata come la causa di quella che se ne deduce, sono, nel sistema di Spinoza, l'essere assolutamente indeterminato, gli attributi divini, cioè il pensiero e l'estensione indeterminati, e i modi eterni ed infiniti che derivano, immediatamente e mediatamente, dagli attributi (nei quali modi eterni ed infiniti sono contenute tutte le cose considerate sub specie aeternitatis, concepite a gradi differenti di astrazione secondo i gradi di prossimità dei modi agli attributi). Sono queste cose dunque gli esseri reali di cui si tratta nel luogo citato, e l'essere assolutamente indeterminato, gli attributi divini e le altre astrazioni che se ne deducono, non sono delle semplici astrazioni, ma delle astrazioni realizzate, di cui la più astratta esiste indipendentemente dalla meno astratta, in cui è contenuta e di cui è la causa immanente, come tutte esistono indipendentemente dalle cose concrete, in cui sono contenute e di cui sono le cause immanenti (1). Si vede anche dal § 99 e dal § 93 che abbiamo riportato in nota, non solo che il 3° genere di conoscenza consiste a dedurre gradatamente da un essere reale un altro essere reale, ma che tutte le premesse e tutte le conseguenze non sono in questa deduzione che esseri reali Ciò vale a dire che questa deduzione è imme-

(1) L'immanenza della causa nell'effetto è si chiara in Spinoza, che il rapporto delle « cose fisse ed eterne » fra di loro e con le cose non potrebbe dar luogo, nel suo sistema, alle stesse quistioni a cui ha dato luogo nel sistema platonico.

Digitized by Google

diata, cioè che essa passa immediatamente dalla posizione di un essere reale alla posizione di un altro essere reale, senza l'intervento di assioni o altre proposizioni intermediarie, e in una porola senza una dimostrazione propriamente detta. È perciò che Spinoza chiama la conoscenza del 3° genere una scienza intuitiva: essa è intuitiva sì perchè i suoi oggetti non sono delle astrazioni, ma degli esseri reali, si perchè la connessione tra questi esseri reali non è conosciuta per ragionamento, ma immediatamente. Questa immediatezza delle deduzione è, come abbiamo notato (1), un carattere generale del realismo dialettico, che Spinoza ha comune con Platone e gli altri rappresentanti di questo tipo di metafisica. Così il rapporto tra il principio e la conseguenza è assimilato di più a quello tra la causa e l'effetto, perchè nelle causazioni familiari da cui è venuta l'idea di causazione efficiente, il legame tra la causa e l'effetto non si vede per ragionameato, ma immediatamente. Inoltre l'identificazione del principio logico alla causa e della conseguenza all'effetto implica che l'astrazione realizzata che si riguarda come la causa di un'altra astrazione realizzata sia la premessa unica da cui questa si deduce: se occorressero altre premesse, ne sarebbe una delle cause, ma non la causa completa (2).

Questi due principii del metodo di Spinoza, che le cose che si deducono sono degli esseri reali, e che la deduzione è immediata, costituiscono, presi insieme, il significato della sua proposizione che l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose — a parte il parallelismo psico — fi-

(1) §. 12, n. 4°.

(2) Cfr. cap. VI, § 5 e anche questo capitolo § 12 n. 4°.

Digitized by Google

sico come dottrina psicologica e cosmologica —. Questa proposizione, in questo suo significato trascendente, equivale, al fondo, al principio hegeliano dell'identità tra lo sviluppo logico e lo sviluppo ontologico. Ma Hegel non presentando la serie delle astrazioni realizzate che egli deduce, che come i gradi necessivi di uno sviluppo, noi non possiamo che per induzione altribuirgli come scopo ultimo di assimilare il rapporto tra il principio e la conseguenza al rapporro tra la causa e l'effetto. Spinoza li identifica esplicitamente, e ci mostra così nella luce più completa il vero scopo e l' essenza intima del realismo dialettico (1).

---

(1) Prima di finire su Spinoza dobbiamo giustificare un'affermazione che abbiamo ripetuto più volte, sia esplicitamente sia implicitamente, cioè che al di là degli attributi Spinoza suppone qualche cosa di più indeterminato, che è agli attributi ciò che questi sono ai modi. vale a dire che esiste per se stessa, quantunque *presente* negli attributi, come gli attributi esistono per se stessi, quantunque *presenti* nei modi. Noi non lo facciamo che alla fine di questo paragrafo, perchè la prova potissima di questo punto della metafisica di Spinoza si ha dal confronto della dottrina di cui abbiamo parlato verso la fine del paragrafo 24, che la cosa estesa e la cosa pensante sono due aspetti o due espressioni differenti di una sola e stessa cosa, con la dottrina che ha formato l'argomento del paragrafo precedente e di questo paragrafo, che il reale risulta da astrazioni realizzate, e che per conseguenza ciò che è comune a molte cose è riguardato come una realtà distinta, unica in se stessa, ma presente al tempo stesso in ciascuna di queste cose. La sola maniera possibile d'intendere la prima dottrina è che vi ha nella cosa estesa e nella cosa pensante, oltre agli attributi propri in cui differiscono, una essenza comune in cui sono identiche, e che questa essenza comune della cosa estesa e della cosa pensante è un'entità unica, esistente per se stessa e che, senza perdere la sua

Digitized by Google

§ 28. Noi abbiamo incontrato nel corso di questo capitolo diverse forme del realismo dialettico, caratteriz-

---

unità e senza dividersi, è presente al tempo stesso nell' una e nell'altra—come l'estensione è un'entità unica, presente al tempo stesso nei suoi due modi immediati, cioè la quiete e il movimento, o l'umanità, come cosa fissa ed eterna, è un'entità unica, presente al tempo stesso in tutte le generazioni successive dell'umanità fenomenale —. Questa dottrina di Spinoza non sembra suscettibile di alcun altro senso: ma noi non siamo fondati ad attribuirle questo, che perchè sappiamo che egli riguarda l' astratto come reale, e il comune come *separabile* (*χωριστόν*), cioè come un'entità unica esistente per sè e presente al tempo stesso in ciascuna delle cose a cui si dice comune. Questa interpretazione è tanto più giustificata che, per indicare la relazione della cosa estesa e della cosa pensante con la cosa unica di cui esse sono i due aspetti, Spinoza si serve degli stessi termini che usa per indicare la relazione dei modi degli attributi con gli attributi stessi. Così egli dice, da una parte, che ogni cosa, cioè ogni modo degli attributi divini, *certo et determinato modo exprimit* l'essenza di Dio o alcuno dei suoi attributi (*Eth.* p II Cor. pr. 25. Dim. pr. 36, p. II Def. I, Dim. pr. 1, Dim. pr. 5, Cor. pr. 10, p III Dim. pr. 6, ecc.) e dall' altra parte, che l'estensione *aliquo modo Dei naturam exprimit (Epist.* 41. 10 — nell'*Etica* si dice più volte degli aitributi che *esprimono* l'essenza di Dio, p. e. nelle P I Dim. pr. 19 e nella P II Dim. pr. I; ma in questi luoghi l'essenza di Dio significa forse il complesso degli attributi stessi, non il loro substratum —) e che un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono una sola e stessa cosa, *duobus modis expressa (Eth.* p II Schol. pr. 7). Così pure noi troviamo da una parte: *Deus quatenus per naturam humanae mentis explicatur* (Eth. p II Cor. pr. 11, Dim. pr. 43, p. V Pr. 36 e Dim.), per significare: Dio in quanto è modificato di questo modo particolare che è la mente umana; e dall'altra parte: Dio come cosa pensante *et non quatenus alio attributo explicatur* (Eth. p. II Pr. 5, p. III Dim. pr. 2); e ancora: il cir-

Digitized by Google

zata ciascuna dal modo differente di concepire le astrazioni realizzate. Questo modo è legato evidentemente

---

colo esistente nella natura e l'idea divina di questo circolo sono una sola e stessa cosa *quae per diversa attributa explicatur* (Eth. p. II Schol. pr. 7 — nello Schol. prop. 2 p. III: la volizione e il movimento corporeo corrispondente sono una sola e stessa cosa, che chiamiamo volizione quando si considera sotto l'attributo del pensiero e per esso *explicatur;* nello stesso Schol. pr. 7 p II: la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e stessa sostanza, *quae iam sub hoc iam sub illo attributo comprehenditur— comprehenditur* ha evidentemente lo stesso senso che *explicatur*). Questi termini *exprimit, explicatur* e loro sinonimi, sia che indichino il rapporto fra gli attributi e l' essere unico che essi manifestano, sia che indichino quello tra i modi e gli attributi, devono significare, nell'un caso e nell'altro, uno stesso concetto: la relazione fra le determinazioni e l'indeterminato di cui sono le determinazioni (quest'indeterminato essendo considerato come una realtà, e non come una semplice astrazione).

Naturalmente noi dobbiamo attribuire a Spinoza. non solo il concetto che l'estensione e il pensiero sono due determinazioni di un essere unico (l'essere assolutamente indeterminato) esistente per sè e presente nell'una e nell'altro, ma anche quello che ogni modo dell'estensione e il modo corrispondente del pensiero sono due determinazioni di una cosa unica (una modificazione dell' essere assolutamente indeterminato), pure esistente per se e presente nell'uno e nell'altro. Dal primo al secondo dei due concetti la conclusione non è forzata, e Spinoza la faceva perchè vi trovava una spiegazione della corrispondenza tra il pensiero e la realtà, e in generale tra l'ordine fisico e l'ordine psichico. L' esistenza per sè d'un'entità astratta, che è il substratum comune dell'estensione, del pensiero e degli altri attributi (e che Spinoza chiama *l'ens absolute indeterminatum, Epist.* 41. 8-10), oltre che nei luoghi in cui è quistione della dottrina dell'identità tra il pensiero e le cose, è indicata chiaramente anche altrove, e sovrattutto in un luogo del trattato su *Dio l'uomo e la beat.* in cui afferma

Digitized by Google

alla concezione particolare del mondo propria a ciascun autore. Platone si rappresenta le astrazioni realizzate

---

che gli attributi sono alla sostanza ciò che i modi sono agli attributi (p. 22 trad. franc.: « se tu voi chiamare sostanze il corporale e l'intelletluale rapporto ai modi che ne dipendono, bisogna pure che li chiami modi rapporto alla sostanza da cui dipendono; perchè essi sono concepiti da te, non come esistenti per se stessi, ma della stessa maniera che tu concepisci volere, sentire, intendere, amare come i modi di ciò che tu chiami sostanza pensante, a cui tu li riferisci come non facenti che uno con essa: donde io concludo che l'estensione infinita, il pensiero infinito e gli altri attributi infiniti non sono niente altro che i modi di quest'essere uno, eterno, infinito, esistente per sè, in cui tutto è uno, e al di fuori del quale alcuna unità non può essere concepita »). In questo luogo per sostanza s'intende il substratum degli attributi, che esiste per sè, indipendentemente dagli attributi stessi; mentre nell'Etica la sostanza significa ordinariamente il complesso degli attributi. Tuttavia nella Dim. pr. 32 p. I per sostanza s'intende, come nel luogo citato di *Dio, l'uomo e la beat.*, qualche cosa di *anteriore* agli attributi, da cui questi derivano, come i modi derivano da essi (« Che se si suppone una volontà infinita, deve pure ad esistere e ad operare essere determinata da Dio, non in quanto è *sostanza assolutamente infinita*, ma in quanto ha un attributo che esprime l'essenza infinita ed eterna del pensiero »; e per conseguenza, la volontà, anche infinita, « non più dirsi causa libera, ma solo necessaria o coatta ». Nello Schol. alla prop. 29 ha detto che Dio è *causa libera* in quanto è *natura naturans*, cioè in quanto è il complessso degli attributi considerati d'una maniera indeterminata. Qui vuol dire dunque che se la volontà infinita derivasse immediatamente dalla *sostanza assolutamente infinita*, sarebbe un attributo e farebbe parte della *natura naturans*, cioè di Dio come causa libera; ma derivando invece da un attributo, fa parte della *natura naturata*, e quindi non di Dio come causa libera).

L'esistenza di un'entità unica, *anteriore* al pensiero e all'esten-

Digitized by Google

nel modo più ordinario del realismo — se non del realismo dialettico —, cioè come dei concetti obbiettivati, in altri termini come degli oggetti aventi, nella forma della realtà, il contenuto stesso che i concetti nella forma della rappresentazione. Questi concetti obbiettivati di Platone sono dei puri oggetti, tra cui e i con-

---

sione, e che sia la radice comune dell'uno e dell'altra, è del resto indispensabile in Spinoza, affinchè il suo sistema sia realmente un monimo e non un dualismo: se non vi fosse qualche cosa di anteriore, da cui l'estensione e il pensiero derivano, tutte le nostre idee non si ridurrebbero ad un'idea unica come vuole l'autore (*De intellemend.* 91, 99 ecc.—vale a dire, non si dedurrebbero da un'idea unica), ma vi sarrebbero due principii, e non un principio unico. Quest'argomento è tanto più forte, che l'unità di principio, cioè la sistematizzazione completa di tutti i concetti obbiettivati, è un carattere comune del realismo dialettico, che abbiamo incontrato in tutti gli altri rappresentanti di questa forma di metafisica. Quest'unità di principio noi non possiamo attribuirla a Spinoza che nell'ipotesi che egli ha ammesso qualche cosa di assolutamente indeterminato di cui il pensiero e l'estensione sono le determinazioni primitive; e viceversa, in quest'ipotesi, noi dobbiamo attribuirgliela necessariamente. Se Spinoza ha ammesso questa qualche cosa di assolutamente indeterminato, egli non ha potuto non vedervi il principio—nel senso logico ed ontologico che questo termine ha nel realismo dialettico — dell' estensione e del pensiero e di tutti gli altri attributi divini (benchè nell'Etica ammetta, per il motivo indicato nella nota 3 a p. 418, che la deduzione non deve partire che dagli attributi). Nel suo sistema, e nel realismo dialettico in generale, il più concreto deriva, cioè si deduce, dal più astratto di cui è una determinazione: la causa prima e il principio logico primo deve essere dunque l' essere assolutamente indeterminato, da cui il pensiero e l' estensione indeterminati devono dedursi, come tutte le altre cose si deducono dal pensiero e l'estensione indeterminati.

Digitized by Google

cetti stessi non vi ha altro rapporto che quello che la cosa rappresentata ha con la sua rappresentazione: inoltre essi non hanno gli uni con gli altri altro legame necessario che quello derivante dai rapporti di contenenza tra i concetti, per cui le Idee generiche accompagnano necessariamente le Idee specifiche, che le contengono come loro parti. Le astrazioni realizzate del Taine sono dei concetti obbiettivati e dei puri oggetti, cioè distinti dal pensiero, come quelle di Platone; ma esse non esistono ciascuna per sè come queste, ma formano delle coppie, ognuna delle quali costituisce una legge della natura. La differenza tra queste due forme, la più antica e la più moderna, del realismo, corrisponde evidentemente alla differenza tra la concezione *organicista* del mondo (1), così naturale al punto di vista della scienza antica, e la concezione, che si può chiamare in un senso lato *meccanica,* della scienza moderna, che vede nei fonomeni, non la manifestazione dell'essenza o natura particolare a ciascuna specie di esseri, ma il risultato di un rigoroso determinismo causale, governato da leggi costanti e universali. Le astrazioni realizzate di Hegel non sono solamente l'obbiettivazione dei concetti, ma sono identiche ai concetti stessi, e non dei puri oggetti come quelle di Platone. È che Platone, come tutti i filosofi antichi, divide ingenuamente la credenza naturale, che dà agli oggetti un' esistenza assoluta, indipendente dal soggetto percepente; mentre Hegel identifica la realtà col pensiero — con un pensiero permanente e assoluto, cioè indipendente da un soggetto pensante particolare —, per conciliare la credenza naturale dell' esistenza assoluta degli oggetti col risultato della moderna teoria della

(1) V. § 19 nota ultima.

Digitized by Google

conoscenza che gli oggetti non esistono che in quanto sono conosciuti. Le astrazioni realizzate di Spinoza differiscono da quelle dei filosofi precedenti, perchè non sono, come esse, dei concetti obbiettivati. Questa differenza è legata alla dottrina spinozista dell' unità di sostanza, cioè al suo panteismo, che è una conseguenza del parallelismo psico-fisico, quale lo comprende questo filosofo (1). I concetti obbiettivati suppongono l'*uno nei molti*, cioè che ciascuno si realizzi in una moltitudine di oggetti particolari; ciò che implica una moltiplicità di esseri, e non un essere unico come vuole Spinoza.

Oltre che nelle forme differenti con cui si rappresentano le astrazioni realizzate, le diverse concezioni del mondo di questi filosofi si riflettono pure nelle forme differenti del loro metodo, cioè della dialettica. Alla concezione *organicista* di Platone corrisponde la sua dieresi, questa classazione a gradi multipli, di cui egli fa la legge universale delle Idee, avendo la sua applicazione più evidente nel mondo degli esseri viventi. La gerarchia di *leggi* del Taine somiglia alla gerarchia di *tipi* di Platone, ma si oppone a questa come alla concezione *organicista* antica si oppone la concezione *meccanica* moderna, che sostituisce alla essenza o forma la legge (cioè il rapporto uniforme di sequenza o coesistenza tra fenomeni), e vede nelle leggi particolari dei fenomeni dei casi di leggi più universali. Il concetto cardinale della dialettica hegeliana che gli opposti si chiamano e si danno l'uno con l'altro, dipende evidentemente dalla sua dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero, perchè esso trasforma in legge ontologica delle cose una legge psicologica dei pensieri. Spinoza, conformemente alla sua

(1) V. § 24.

Digitized by Google

dottrina dell'unità di sostanza, per cui egli vede in tutti i generi di esistenza degli attributi o proprietà di un essere unico, ammette che le cose si deducono dal primo principio (cioè dalla essenza o definizione della sostanza) come le proprietà di un oggetto (p. e. di una forma geometrica) si deducono dalla essenza o definizione di quest' oggetto.

Ma malgrado le differenze fra i diversi sistemi, si rivela in tutti una *unità di piano*, una vera *omologia* (1), tanto più colpente, che essa non si spiega per un legame storico, per una filiazione degli uni dagli altri o da uno stipite comune—ed in ciò questa *omologia* differisce da quella dei naturalisti -, ciascun sistema essendosi prodotto indipendentemente dai sistemi precedenti (salvo un certo rapporto del Taine con Hegel), e senza anche che l'autore (salva ancora l'eccezione di cui sopra) avesse una conoscenza sufficiente dei sistemi precedenti. Spinoza e Taine interpretano Platone alla maniera *trascendentalista* (cioè riguardano le Idee come poste fuori delle cose), e non mostrano di avere alcun sospetto del vero significato della sua dialettica; Hegel non comprende nè la dialettica di Platone nè quella di Spinoza, perchè fa consistere quella del primo nella sua propria dottrina dell' identità degli opposti, e rimprovera al secondo che egli non applica alla filosofia che il metodo matematico (che per Spinoza non conviene che alla conoscenza del *secondo genere*). e che nel suo sistema tutto è inghiottito dalla sostanza come in un abisso, senza che essa produca niente di reale e di positivo (2) (ciò che mostra che Hegel non comprende che Spinoza fa derivare le altre cose dalla sostanza, per una filiazione al tempo stesso logica ed ontologica come

(1) V. § 23.
(2) V. *Logica* § 151.

Digitized by Google

quella del metodo dello stesso Hegel). Questa omologia, questa unità di piano, dimostra che la spiegazione delle cose in cui consiste il realismo dialettico, è una di quelle predeterminate, per così dire, dalla struttura stessa dell'intelligenza umana: essa infatti è il prodotto del concetto inevitabile, per quanto illegittimo, di causazione efficiente — coi caratteri, tante volte indicati, di necessità, di evidenza intrinseca e di esplicabilità radicale degli effetti per le cause — e dell'analogia tra una connessione d'idee, che rappresenta un rapporto tra fenomeni realmente o apparentemente *razionale* e *necessario*, e la connessione tra il principio e la conseguenza nella deduzione; analogia che, oltre alla teoria della causalità che è l'idea madre del realismo dialettico, dà luogo a quella che nel Saggio 1° abbiamo chiamato *dottrina analitica dei giudizi a priori*, perchè anche questa è fondata nella confusione e l'identificazione di queste due connessioni mentali analoghe (1).

È notevole che in tutti i sistemi alla spiegazione del realismo dialettico è congiunta una o un'altra forma dell'antropomorfismo. Queste forme variano secondo le diverse concezioni del mondo a cui sopra abbiamo accennato. Alla concezione *organicista* di Platone corrisponde l'ipotesi *teologica* dell'anima del mondo, perchè il concetto delle cause finali nasce naturalmente dalla considerazione degli esseri organizzati. Nel Taine troviamo invece il *panpsichismo*, questo e l'*ilozoismo* essendo le sole forme dell'antropomorfismo che possano accordarsi con la concezione *meccanica*. Hegel è un *idealista*, cioè vede nelle cose il prodotto dell'attività del pensiero, questa spiegazione essendo la più ovvia quando

(1) V. Saggio 1°, cap. 4°. § 18.

Digitized by Google

delle cose non si fanno che delle rappresentazioni. In quanto a Spinoza, la sola concezione antropomorfistica che possa permettergli il suo principio del parallelismo psicofisico, è, non una spiegazione propriamente detta fondata sull' antropomorfismo, cioè che spiega le cose considerandole come prodotte da un'attività analoga all'attività umana, ma la presenza in tutte le cose dell'anima e del pensiero, il fatto fisico non essendo l'effetto del fatto psichico, ma essendone semplicemente accompagnato.

Questa unione del realismo dialettico con altre forme di spiegazione metafisica — all' *antropomorfismo*, nei sistemi di Spinoza e di Taine, si aggiunge anche l'*impulsionismo* — si comprende facilmente per il carattere particolare di questa filosofia. Piuttosto che una spiegazione delle cose, essa dà un sembiante di spiegazione — intendendo per spiegazione un'ipotesi che, quantunque insussistente, dà una soddisfazione al bisogno di conoscere le *cause efficienti* —; si potrebbe paragonarla ad Issione, che stringe la nuvola invece della dea. La causazione efficiente, secondo il concetto immediato ed istintivo, non è che una specie di sequenza invariabile; la produzione delle cose, di cui si tratta nel realismo dialettico, imita i caratteri per cui una causazione efficiente si distingue dalle altre causazioni, ma non è più una sequenza tra fenomeni; ai fenomeni sono sostituite delle entità, e alla successione nel tempo una successione puramente logica. Come queste entità sono le immagini dei fenomeni a cui si sostituiscono, così la loro produzione è un'immagine della causazione: il realismo dialettico mette i simulacri al posto delle cose stesse; a ciò che darebbe una soddisfazione al bisogno di conoscere le cause efficienti sostituisce un succedaneo, e gode dell'immagine, non potendo possedere la realtà. Evidentemente se il realista dialettico

Digitized by Google

ricorre a un sistema sì poco naturale, è perchè egli non può immaginare un' applicazione completa del concetto di causalità efficiente in un mondo di realtà concrete e particolari: non potendo concepire le cose nel modo conforme alle tendenze spontanee del nostro spirito, cerca di concepirle in un modo, quanto più è possibile, somigliante, costruendo una nuova forma di causalità efficiente ad imitazione della forma immediata ed istintiva.

Il realismo dialettico e la teoria della causalità su cui esso è fondato, sono degli effetti della tendenza naturale dello spirito umano ad assimilare, più che può, le sue nozioni ulteriori e riflesse sulle cose alle sue nozioni spontanee e immediate. Questa è un caso di una tendenza più generale, che è, secondo me, l'origine di tutti i concetti metafisici, cioè ad assimilare tutte le nostre rappresentazioni a quelle che ci sono le più abituali. La tendenza ad assimilare tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari — per cui abbiamo spiegato l' origine del concetto di causalità *efficiente* — non è che un altro caso della stessa tendenza generale. Un altro caso ancora è la ripugnanza ad ammettere certe verità scientifiche che ci forzano a formarci dei fatti delle rappresentazioni contrarie alle abituali (p. e. il movimento della terra o l' azione fisica a distanza), e lo sforzo a trovare dei compromessi tra queste verità e le nozioni abituali che esse contrariano (p. e. l'ipotesi di Tico-Brahe che i pianeti volgono attorno al sole, ma il sole con tutti i pianeti attorno alla terra, o, in un altro ordine d'idee, la dottrina di Kant della libertà *noumenale*, mentre gli atti del me *fenomenale* sarebbero soggetti a un determinismo rigoroso). Un effetto inevitabile di questa tendenza generale dello spirito umano è che, quando non si può ammettere, nella sua integrità, qualcuno di quei concetti che sono i risultati di certi processi spontanei e istintivi della nostra intelligenza, s'immaginano delle

Digitized by Google

dottrine filosofiche che, quantunque non riproducano perfettamente questo concetto, permettono di concepire le cose nel modo, più che è possibile, analogo. È ciò che io ho detto: assimilare le nozioni ulteriori e riflesse sulle cose alle nozioni spontanee e immediate. Il miglior esempio di quest'assimilazione, come fondamento di concetti metafisici, sono tutte le dottrine dei metafisici sugli oggetti esteriori. La dottrina delle monadi, della Volontà di Schopenhauer, dell'inconoscibile, e in una parola tutte le ipotesi trascendenti sulla natura delle cose esteriori non hanno altro motivo che di fare risorgere, sotto una nuova forma, il concetto naturale ed istintivo della *cosa in sè*, che non è, in questa sua forma immediata, che la pura e semplice obbiettivazione delle nostre sensazioni. Il realismo *trasfigurato* del metafisico — noi intendiamo per questo termine tutte le forme *trascendenti* del realismo — non è che un succedaneo del realismo naturale. Discutere il valore di questa forma *riflessa* del realismo non appartiene all'argomento della prima parte di questo Saggio, ma a quello della seconda: noi possiamo tuttavia affermare, come un fatto psicologico evidente, che la forza con cui s'impone al nostro spirito non sta tanto negli argomenti su cui si appoggia, quanto nella sua analogia col realismo istintivo. La prova è la ripugnanza naturale ad ammettere la dottrina di Stuart-Mill — che tuttavia è il risultato inevitabile della filosofia dell'esperienza — che la materia si riduce a sensazioni e possibilità di sensazioni: questa dottrina si respinge senza esame, perchè troppo contraria alle nostre credenze istintive. Dopo che la riflessione scientifica ha distrutto la credenza naturale che esistono, fuori del nostro spirito, degli oggetti estesi, colorati, odorosi, ecc., e che sono quegli stessi che costituiscono l'oggetto immediato delle nostre sensazioni, noi sentiamo il bisogno di sostituire a questi oggetti qualche cosa di

Digitized by Google

analogo: di là tutte queste teorie (dinamismo, panpsichismo, teoria dell' inconoscibile, ecc.) più o meno difformi dalla credenza naturale, ma che, quantunque non la riproducano nè in tutto nè in parte, le sono, quanto più è possibile, somiglianti (1). È un effetto della tendenza indicata del nostro spirito, *ad assimilare le concezioni ulteriori e riflesse sulle cose alle concezioni spontanee e immediate*. Come altri esempi di questa tendenza possiamo citare la dottrina della *percezione immediata* in tutte le sue forme filosofiche — perchè nessuna di queste si conforma alla credenza naturale che i nostri sensi colgono immediatamente gli oggetti esteriori, ma non fa che assimilarvisi—, e le dottrine degl'*idoli*, emanati dagli oggetti, di Democrito e di Epicuro, delle *specie intenzionali* di alcuni scolastici, delle *immagini nel cervello* di molti fra i primi filosofi moderni, alle quali si può anche aggiungere quella secondo cui le idee sono degli oggetti esistenti nel nostro spirito, ma distinti dalla percezione che se ne ha (2), perchè anche questa non è, come le precedenti, che un' assimilazione al modo istintivo di rappresentarci il fatto della percezione e del pensiero, cioè come una fissazione, uno sguardo, della coscienza su un soggetto esteriore alla coscienza stessa (3). Io mostrerò nella 3ª parte un altro esempio della stessa tendenza nelle dottrine filosofiche sul bene assoluto (che è l'idea fondamentale di quasi tutti i sistemi di etica):

(1) Cfr. Saggio 1° cap. IX, § 7 e 8 e pag. 568-569.

(2) Leclerc, Brucker, Genovesi, ecc. A questi potremmo unire i filosofi scozzesi, Royer-Collard, ecc., che fanno della coscienza stessa un che di distinto dai fenomeni psichici di cui si ha la coscienza.

(3) Cfr. Saggio 1°, pag. 10 e 524.

Digitized by Google

queste non sono che un'assimilazione alla credenza istintiva della morale assoluta — la quale, per un effetto dell'altra tendenza ad assimilare tutti i fatti a quelli che ci sono i più familiari, considera le nostre nozioni morali come comuni a tutti gli uomini e a tutti gli esseri che immaginiamo sul tipo umano, e come evidenti per se stesse — dopo che questa credenza, in questa sua forma immediata, è stata distrutta dalla riflessione scientifica.

Il realismo dialettico nasce dunque dal concorso di queste due tendenze naturali del nostro spirito: quella per cui assimiliamo tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari, e quella per cui assimiliamo le concezioni ulteriori e riflesse sulle cose alle concezioni spontanee e primitive. Per un effetto della prima tendenza noi ammettiamo che ogni fenomeno ha una causa *efficiente*, cioè che spieghi l'effetto d'una maniera esauriente (nel senso popolare e metafisico della parola spiegazione) ed abbia con esso un legame necessario ed evidente intrinsecamente. Per un effetto della seconda, quando non si può immaginare, nel mondo delle realtà concrete, un'applicazione sufficiente di questo concetto istintivo della causalità, si realizzano le astrazioni e s' introduce fra queste astrazioni realizzate un incatenamento logico continuo, considerando il principio logico come causa e la conseguenza come effetto. Ciò si fa perchè il principio logico, quando i principii e le conseguenze sono delle entità, diviene anche un principio ontologico, e nel rapporto tra questo principio e le conseguenze che se ne fanno derivare, si trovano i caratteri che distinguono una causazione efficiente da una semplice causazione empìrica o sequenza invariabile. Piuttosto che un' assimilazione alle causazioni familiari da cui ci è venuto il concetto istintivo di causazione efficiente, la teoria della causalità del realismo dialettico è, se mi è lecito di dir così, un' assimilazione a quest' assimilazione. Tuttavia sono

Digitized by Google

queste causazioni familiari il tipo primitivo su cui sono modellate le causazioni del realista dialettico; tipo con cui non hanno necessariamente che una vaga somiglianza, quale le ombre della caverna, nell' allegoria del padre del realismo dialettico — che noi dobbiamo prendere a controsenso — potevano avere con le cose, dei cui simulacri erano le ombre.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE DELLA PARTE PRIMA

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO I

Nihil oritur, nihil interit.

§ 1. La nozione di causa efficiente con le sue applicazioni è la manifestazione incomparabilmente più importante della tendenza naturale del nostro spirito ad assimilare tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari: ma la metafisica ci presenta altre manifestazioni di questa tendenza, di cui una non può non formare un oggetto speciale del nostro studio, per il gran posto che essa non ha mai cessato di tenere nella storia del pensiero.

Se noi dividiamo tutti i fenomeni della nostra esperienza, vale a dire tutta la massa delle percezioni che noi abbiamo avute sin dal primo momento della nostra esistenza, in due grandi categorie, mettendo nell'una tutte le esperienze che ci hanno mostrato un cangiamento nelle *proprietà* delle cose, vale a dire nei caratteri per cui noi distinguiamo le cose particolari e il cui complesso si chiama l'essenza d'una cosa, e mettendo nell'altra le esperienze che ci hanno presentato le cose con le stesse proprietà

Digitized by Google

che essi ci avevano prima mostrato, è evidente che quelle della seconda categoria sono, senza comparazione, le più frequenti, le più familiari. Inoltre, se noi facciamo un'altra divisione in questa massa totale delle nostre esperienze, riunendo in una classe tutte quelle che ci hanno presentato un cangiamento in qualsiasi *qualità* delle cose (e non semplicemente nei loro caratteri distintivi, essenziali), e in un'altra classe tutte quelle che ci hanno presentato un non cangiamento qualitativo e niun altro cangiamento che nelle posizioni reciproche delle cose, è evidente ancora che, quantunque la differenza numerica tra le due classsi non sia in questo caso così grande come nel caso precedente, la seconda classe sorpassa pure di gran lunga la prima per la frequenza o familiarità dei fenomeni (si devono anche comprendere sotto la parola fenomeno le esperienze di un assoluto non cangiamento). Perchè la verità di queste osservazioni venga pienamente compresa, non sarà forse inutile di far notare, primo, che di una gran parte dei cangiamenti che noi osserviamo nella natura gli antecedenti sfuggono alla nostra percezione attuale — p. e. noi vediamo cadere la pioggia ma non vediamo la trasformazione del vapore in acqua; noi vediamo il filo d'erba sorgere dal suolo, ma non vediamo la trasformazione del germe in filo d'erba— e che in questi casi perciò il cangiamento delle proprietà non deve contarsi fra le nostre *esperienze*; e secondo, che la più parte dei cangiamenti qualitativi delle cose non si producono che mediante una gradazione continua, impercettibile— p. e. il fanciullo cresce, il giovane invecchia, ma senza che noi ab-

Digitized by Google

biamo mai attualmente la percezione del cangiamento, il quale non è conosciuto che dalla riflessione che compara degli stati separati da lunghi intervalli — sicchè, in questi casi, le percezioni stesse che ci vengono dagli esseri sottoposti ad un continuo cangiamento, vanno ad accrescere nel fatto la massa delle esperienze del non cangiamento, e, per conseguenza la forza che questa massa esercita sulle associazioni tra le nostre idee. La conseguenza di ciò che abbiamo detto è che, conformemente alla tendenza generale ad assimilare ciò che ci è meno familiare a ciò che ci è più familiare, noi siamo naturalmente inclinati ad ammettere che il fondo dell'essere è permanente, immutabile, e che il cangiamento non è che superficiale o anche apparente, e a spiegare la natura, partendo dalla ipotesi che non vi ha mai in realtà un cangiamento nella essenza del reale, in altri termini che niente, al fondo, nasce nè muore, o anche dalla ipotesi più radicale che non vi ha mai nelle cose un cangiamento qualitativo, intrinseco, ma il cangiamento si riduce al mutamento dei rapporti reciproci di posizione e non attinge mai le cose in se stesse. La tendenza a concepire le cose di questa maniera è così naturale al nostro spirito, che essa si mostra anche nelle nostre metafore più ordinarie — il piacere che dà una metafora è forse dovuto in parte a una soddisfazione del profondo bisogno della nostra intelligenza di identificare, di assimilare — e nelle forme più abituali del linguaggio: p. e. si dice che la scintilla *si sprigiona* dalla selce, e la parola *sviluppo* o *evoluzione* serve ad indicare i cangiamenti ordinati che si producono in un tutto, come

Digitized by Google

se ciò che viene in seguito fosse già contenuto in ciò che era prima, d'una certa maniera latente, inviluppata.

§ 2. L'esempio forse più notevole del sofisma *a priori* di cui parliamo, lo troviamo nel primo periodo della filosofia greca, cioè nei fisici ionici e negli eleati. Ciò che questi filosofi si propongono in primo luogo, è la ricerca dell'essenza immutabile delle cose, del fondo permanente dell'essere che non attinge il cangiamento. Siccome la tendenza filosofica che caratterizza questo periodo del pensiero ellenico non è messa sufficientemente in luce dagli espositori— più desiderosi di trovare una connessione logica nella successione dei concetti filosofici che di comprendere la loro derivazione dalle disposizioni naturali dello spirito umano — noi dobbiamo darne un'esposizione al nostro punto di vista, esposizione che sembrerà forse troppo diffusa per il soggetto di questo scritto, ma noi saremo nella necessità di giustificare le affermazioni che avanzeremo.

Noi sappiamo da Aristotile che il principio comune di tutti i *fisici*, ammesso da loro come una pruposizione assiomatica, è che l'essere non può venire dal non essere nè ridursi al non essere. Il senso di questa proposizione non è semplicemente che la materia non può crearsi dal niente nè diventare niente, ma anche, come ci spiega lo stesso Aristotile, che le cose non possono cangiare di natura, cioè che delle cose aventi una natura determinata non possono cangiarsi in altre di una natura differente, o, per parlare il linguaggio di questo filosofo e di quelli di cui egli espone le opinioni,

Digitized by Google

che gli esseri non possono nè nascere nè perire, che non vi ha in realtà nè generazione nè corruzione (1). I diversi sistemi dei *fisici* non sono, anzitutto, che delle realizzazioni differenti di questo principio generale, a tutti comune.

La maniera più chiara e più coerente di realizzare questo principio è quella seguita dai *fisici* che il Ritter chiama *meccanisti*, cioè di ammettere una pluralità di sostanze qualitativamente immutabili, e di cui non cangiano che i reciproci rapporti nello spazio. Dal principio che l'essere non può cominciare nè finire questi fisici ne concludono così, non solo l'immutabilità della natura o essenza delle cose, ma la loro assoluta immutabilità qualitativa: e in verità non vi ha tra le due specie di mutazioni una distinzione precisa, le qualità non potrebbero nettamente separarsi in due categorie, le une essenziali, le altre non essenziali. Per altro l'immutabitità delle qualità, così bene che l'immutabilità dell'essenza, era anch'essa compresa nel senso, necessariamente vago ed ondeggiante, dell'assioma dei fisici, questa proposizione (a parte l'enunciazione che essa racchiude della persistenza della materia) essendo l'espressione di questa oscura tendenza del nostro spirito che ci spinge a ricondurre più che possiamo il fenomeno meno familiare, che è il cangiamento nello stato delle cose, al fenomeno più familiare,

(1) V. Arist. *Phys* l. I VIII; l. I. IV. 2-3; *Met.* l. I. III. 2-3, 1 l. III. V. 3; l. X. VI. 1-4, ecc.

Digitized by Google

che è la loro persistenza nello stesso stato. La *fisica meccanista* si presenta in una forma più primitiva — perchè conforme alla credenza spontanea della obbiettività di tutti i dati della percezione sensibile — e al tempo stesso più metafisica — per le ipotesi trascendenti sulle forze motrici — in Anassagora ed Empedocle; negli atomisti, in una forma più scientifica e rigorosamente naturalista, che l'ha resa suscettibile di sopravvivere a tutti gli antichi concetti filosofici, e di ritrovarsi, la stessa per il fondo, nella scienza moderna.

Empedocle ammette, come tutti sanno, quattro sostanze materiali: la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco, che sono le forme più comuni e al tempo stesso più marcatamente differenti con cui la materia si presenta ai nostri sensi. Le particole di queste sostanze elementari, cangiando la loro posizione rispettiva, congiungendosi e separandosi, danno luogo a tutto ciò che vi ha di variabile nell'universo; ma ciascuna sostanza in sè è sempre la stessa, sempre simile a se stessa (1). Empedocle nel suo poema sgrida gli stolti checredono che qualche essere possa nuovamente prodursi e poi cessare di esistere; che ciò che non esisteva prima della nascita e non esisterà più è nato dopo la morte. Ciò è un'illusione; non vi ha, a parlar propriamente, nè nascita nè morte; non vi ha che congiunzione e separazione di sostanze che persistono sempre le stesse, poichè l'essere non può

(1) V. Versi 96-97, 128-133 Mullach.

Digitized by Google

venire dal niente nè diventare niente (1). Ciò che gli antichi chiamano *alterazione* (cioè il cangiamento nelle proprietà sensibili, p. e. da bianco in nero, da caldo in freddo, da secco ad umido, da molle in duro, e viceversa) non è al punto di vista di Empedocle — e di tutti i fisici che ammettevano più sostanze primordiali — meno impossibile che ciò che gli antichi chiamano *generazione* e *corruzione* (2); ciascuna sostanza conserva sempre le sue proprietà sensibili particolari; come un pittore, con un numero limitato di colori, convenientemente mescolati.

---

(1) Versi 98-119 Mullach:

Aliud vero tibi dicam: nec ortus est ullius rerum
mortalium, nec funestae mortis interitus,
sed sola mixtio mixtorumque secretio,
generatio vero in his rebus ab hominibus vocatur.
Ex eo enim, quod non est, fieri nequit ut quidquam oriatur,
ens vero interire nullo pacto potest;
semper enim superabit, quocumque quis illud propulerit.
Sed malis utique mos est diffidere veris ac legitimis:
tu vero, quemadmodum certa Musae nostrae argumenta jubent,
teneto, mente in praecordiis divisa.
At illi, quidquid ad hominis similitudinem mixtum in aetheris lucem [pervaserit
vel ex agrestium animantium genere vel fruticum
vel volucrium, id quidem natum putant;
quum vero illa secernuntur, hoc infaustum fatum
inepte appellant, sed ad consuetudinem ipse me accomodo.
Stulti: neque enim perspicax ipsis mentis acies est.
ut qui quod prius non erat id gigni existiment
aut emori aliquid et penitus intercidere.
Neque vir sapiens talia opinetur,
quamdiu vivant mortales, quam illi certe vitam vocant,
tamdiu ipsos esse et bona iis malaque evenire,
antequam vero concreti et postquam dissoluti sint, nihil esse.

(2) Arist, *Gen et corr.* l. I. I. 6-9. l. II. I. 7, *Met.* l. I. III. 7, ecc. V anche Plut *Plac* I. 24, Stof. I. 114.

Digitized by Google

può riprodurre tutta la varietà che noi osserviamo nella natura, così questa può produrre tutta questa varietà mescolando convenientemente le quattro forme elementari (1). Ma nella mescolanza ciascuno degli elementi si conserva inalterato; non vi ha fusione tra un elemento e un altro, ma semplicemente juxta - posizione (2). Secondo questo punto di vista le proprietà sensibili del composto risultano dalle proprietà sensibili degli elementi della stessa maniera in cui il grigio risulta dal bianco e dal nero.

Una quistione che s' impone necessariamente ai *fisici meccanisti* è quella dell'origine del movimento. Essi non possono contentarsi di quest'idea vaga dei fisici unizzanti, loro predecessori, secondo cui il tutto, cioè il mondo considerato nel suo insieme, avrebbe la proprietà di produrre spontaneamente il movimento, proprietà che noi non osserviamo nelle sue parti, cioè negli elementi materiali che lo costituiscono. In queste noi non vediamo che l'*inerzia*, l' incapacità di passare da se stesse dalla quiete al movimento (3); e sarebbe contrario al prin-

(1) Versi 134-144 M.

(2) Arist. *De Gen. et Corr.* l. II. VII. 3; Galeno in Hippocr. *De nat. hom.* Comment. prim. al testo 2, fine, e al testo 12.

(3) In verità Empedocle ammette un movimento naturale dei corpi pesanti, come la terra, verso il basso, e del fuoco verso l'alto (Arist. *De An.* l. II. IV. 7, *Gen. et corr.* l. II. VI. 9: movimento in cui egli sembra vedere un caso della tendenza che ha secondo lui il simile ad unirsi al suo simile. v. Versi M. 262-266, 321-323, 338-339). Ma quand'anche egli avesse ammesso che questo movimento fosse dovuto a una tendenza inerente agli elementi stessi (e non alle forze motrici di cui diremo), questa opinione isolata di Empedocle, come quelle analoghe che gli altri *fisici meccanisti* hanno avuto o hanno potuto avere, non può impedirci di attribuir loro la dottrina dell' inerzia della materia, che risulta dall'impressione generale del loro sistema

Digitized by Google

cipio dell' immutabilità qualitativa della sostanza l'ammettere che una sostanza, ordinariamente inerte, possa acquistare in certi casi la proprietà di mettersi spontaneamente in movimento. Supporre d'altronde che il mondo, considerato come un tutto, abbia una spontaneità di movimento che manca alle sue parti costitutive, sarebbe sempre ammettere un cangiamento qualitativo in queste parti, poichè è in esse, al postutto, che dovrebbe prodursi questo movimento spontaneo della cui facoltà il tutto vorrebbe supporsi dotato. Ne segue che la produzione del movimento non può essere attribuita agli elementi materiali: perchè essi fossero in certi casi capaci di mettersi spontaneamente in movimento, bisognerebbe, essendo essi qualitativamente immutabili, che il movimento, e la stessa specie di movimento, si producesse in essi costantemente, cioè d'una maniera continua. Ora, supposta l'inerzia degli elementi materiali, bisognerà ammettere ovvero che non vi ha mai produzione di nuovo movimento, e che il movimento di un corpo è sempre dovuto alla spinta o alla trazione di qualche altro corpo, ovvero, se vi ha produzione di nuovo movimento, ch'essa è dovuta a delle forze motrici distinte e separate dagli elementi materiali. Empedocle ammette la seconda di queste due ipotesi: così egli aggiunge ai quattro elementi materiali due forze motrici (del resto concepite anch' esse come estese nello spazio secondo le concezioni semi-materialiste dell' antico spiritualismo), cioè l' amore e l'odio, di cui il primo è la causa della riunione delle sostanze e quindi della produzione delle cose, e il secondo

Digitized by Google

della separazione delle sostanze, e quindi della dissoluzione delle cose (1). La dualità delle forze motrici è data ad Empedocle dal principio stesso dell'immutabilità qualitativa della sostanza: egli non comprenderebbe che una stessa forza producesse alternativamente i due movimenti contrari di attrazione e di repulsione, di riunione e di separazione, delle particole elementari.

Un'altra quistione, che si presenta naturalmente al punto di vista dei fisici meccanisti, è quella dell'origine della sensibilità e del pensiero. Che la stessa materia da incosciente diventi cosciente e viceversa è contrario al principio dell'immutabilità qualitativa della sostanza. Per conseguenza bisogna ammettere o che la materia è sempre e in tutte le sue parti dotata di sensibilità e di pensiero; ovvero che queste sono delle proprietà inerenti sia a qualche sostanza materiale particolare, sia ad una sostanza diversa dalla materia. Noi ritroviamo le tre differenti ipotesi nei tre diversi sistemi della *fisica* meccanista. L'ipotesi di Empedocle è la prima, cioè egli ammette che ogni elemento senta e pensi (2); e il principio dell'immutabilità della sostanza è da lui spinto sino al punto di non attribuire a ciascun elemento che una funzione sensoriale ed intellettuale sempre invariabile ed identica: ciascun elemento non conosce che il suo simile (secondo il principio di alcuni antichi filosofi

(1) Versi M. 64-69, 77-87, 126-127, 149-153, 191 sqq.; Arist. Met. l. I. IV. 2-6, VII. 3-4, l. XI. X, 5, *Gen. et corr.* l. II. VI. 5 e sqq, ecc.

(2) M. Versi 298, 378-382.

Digitized by Google

che il simile si conosce dal simile), e così anche noi con la terra conosciamo la terra, col fuoco il fuoco, con l'amore l'amore, ecc., la sensibilità ed intelligenza di un tutto essendo la somma delle sensibilità ed intelligenze elementari (1). L'ilozoismo di Empedocle è una conferma della esattezza della deduzione, da noi data, della dottrina sulle forze motrici. Potrebbe sembrare infatti che l'ipotesi dell'animazione degli elementi materiali avrebbe dovuto dispensare Empedocle dal ricorrere a delle forze motrici distinte dalla materia stessa. Ma il problema della causa del movimento è per Empedocle subordinato al problema di conciliare la produzione del movimento col principio dell'immutabilità qualitativa della sostanza: l'ipotesi dell'animazione della materia non modificava per niente questo fatto dato dall'osservazione, che la materia è ordinariamente inerte, ed Empedocle non poteva attribuire, in certe condizioni particolari, a questa materia, quantunque senziente e pensante, la proprietà di mettersi spontaneamente in movimento, senza contraddire al suo principio fondamentale, cioè quello della immutabilità della sostanza.

La dottrina di Anassagora sugli elementi materiali è più radicale che quella di Empedocle. Egli non crede che un numero limitato di elementi possano spiegare, per la loro aggregazione e disgregazione, l'infinita varietà che si osserva nella na-

(1) Per cui Arist. dice che Emped. fa constare l'anima dagli elementi. V. *De An.* l. I. II. 6, V. 5-13. ecc.

Digitized by Google

tura. Secondo lui devono esservi tante sostanze elementari quante specie vi hanno di corpi che possono distinguersi per le loro proprietà sensibili: il ferro, l'oro, la carne, l'osso, il sangue, ecc., e in una parola tutti i corpi che Aristotile chiama *omeomeri* (1), cioè tali che la natura delle parti in cui possono dividersi è identica a quella del tutto, sono per lui delle sostanze tutte primordiali ed eterne, che non possono provenire da altre sostanze nè cangiarsi in altre sostanze (2). Di più siccome ciascuna delle specie di sostanze che noi possiamo distinguere contiene in se stessa delle differenze individuali, Anassagora ammette che vi ha un numero infinito di elementi (di germi), di cui nessuno è esattamente simile ad un altro (3), ma che tutti differiscono sia per la forma, sia pel colore, sia pel gusto, sia per qualsivoglia altra proprietà sensibile (4). Questi elementi, ora congiungendosi ora separandosi, producono tutti i cangiamenti che noi osserviamo nelle cose, ma ciascuno si conserva sempre identico a se stesso. Se delle sostanze differenti sembrano procedere le une dalle altre, è questa un'illusione, la quale si spiega per il fatto che nessuna sostanza è pura, ma ciascuna

---

(1) Donde il nome di *omeomerie* con cui vengono designati i principii materiali di Anassagora (V. Zeller pag. 877-879).

(2) Arist. *De gen. et corr.* l. I. I. 2-9; *De Coelo* l. III. 3, *Met.* l. I. III. 8; Lucrezio I. v. 830 e sqq; ecc.

(3) Fr. 4 Mullach. Arist. *Phys* l. I. IV. 1-3, l. III. IV. 4, *Gen. et corr.* l. I. I. 3, *De Coelo* l. III. IV. 1-4, *Met.* l. I. III. 8, VII. 2.

(4) Fr, 3 M.

Digitized by Google

è mescolata a particole di tutte le altre sostanze (1). Così l'assimilazione degli alimenti nella nutrizione non avviene perchè questi si trasformano in ossa, in sangue, in carne, ecc.: queste sostanze esistevano già preformate negli alimenti stessi (2); esse non fanno che separarsi dalle altre sostanze con cui erano mescolate, e riunirsi alle sostanze omologhe del corpo dell'animale (3) Anassagora non nega meno energicamente di Empedocle che qualche cosa possa cominciare ad esistere o finire di esistere. « Quando gli Elleni, egli dice, parlano di nascere e di morire, essi fanno uso di termini di cui non dovrebbero servirsi. In realtà niente nasce e niente muore, ma delle cose già esistenti si riuniscono, e poi si separano. A parlar propriamente, bisognerebbe dunque chiamare il cominciamento delle cose una composizione, e la fine una disgregazione » (4). Ciò che è stato detto della inalterabilità degli elementi di Empedocle si applica pure agli elementi di Anassagora; e a più forte ragione, poichè a ogni minima differenza qualitativa corrispondendo per quest'ultimo una sostanza elementare differente, il minimo cangiamento di qualità equivarrebbe per lui a un cangiamento di essenza. Gli antichi, a cominciare da Aristotile, fanno derivare la dottrina delle omeomerie dal principio che l'es-

(1) Fr. 3, 5, 6, 13, 16; Arist *Phys.* l. I. IV. 3, l. III. IV. 5.
(2) *Placita* l. I. III. 8-10.
(3) Confr. c. 2. pag. 90 n. 2.
(4) Fr. 17 M.

Digitized by Google

sere non può venire dal non essere nè ridursi al non essere (1).

Il problema dell'origine del movimento e quello dell' origine della coscienza sono risoluti da Anassagora, ammettendo che tra le altre sostanze eterne ed immutabili ve ne sia una che abbia la proprietà di pensare e di sentire, cioè la Mente, il Nous. Il concetto dell'inerzia della materia è espresso in lui della maniera più energica, poichè egli ammette che all'origine il tutto era in un'immobilità assoluta, e che il movimento non cominciò che per l'azione del Nous sulla materia (2). Il Nous (ch' egli concepisce come esteso nello spazio, e costituito, come tutte le omeomerie, di parti omogenee fra di loro e col tutto) è partecipato dai diversi esseri animati, in maggiore o minor quantità, ma da per tutto identico nella qualità (3), e produce in essi la sensazione e il pensiero (4). Il Nous non cessa mai di agire nella maniera che gli è propria: il corpo dorme, ma l'anima veglia sempre (5).

§. 3. Il principio che l'essere non può cominciare nè finire (6) condusse Leucippo e Democrito a un'i.i-

---

(1) Arist. *Phys* l. I. VI. 2-3, *Met.* l. III. V. 3, *Placita* l. c. l. I. III. 8-10.

(2) Fr. 6-7 Mullach; Arist. *Phys* l. VIII. 1 2.

(3) Fr. 5-6 M. Arist. *De an.* l. I. II. 5.

(4) Aristotile (*De an.* l. I. II. l. c. cfr. l. I. II. 13) dice che Anassagora non fa differenza fra il nous e l'anima, perchè, mentre per lo stesso Aristotile alla sostanza nous non appartiene che la funzione superiore dell'anima, cioè l' intelligenza, essa invece per Anassagora è anche il principio delle funzioni inferiori.

(5) *Placita* l. V. XXV. 3.

(6) V. Diog. IX. 44. Alex. ad. *Met.* IV. 5, *Stob. Ecl.* I. 414, Plutarco *adv. Col.* 8. 4-5.

Digitized by Google

terpretazione dei fenomeni fisici, in cui l'inalterabilità assoluta della sostanza derivava dal concetto stesso della materia. Concepita infatti la materia come destituita di qualità sensibili e perfettamente solida (cioè di una densità e durezza assoluta), non è possibile d'immaginare in essa altro cangiamento che nella posizione reciproca delle sue parti, e noi abbiamo così le condizioni generali di una fisica costruita sullo stesso tipo che quelle di Empedocle e di Anassagora.

Ciò che caratterizza in primo luogo il sistema degli atomisti è la dottrina della subbiettività del colore e delle altre qualità sensibili (le qualità *secondarie* dei moderni). Democrito prova questa dottrina per la relatività della percezione sensibile (1); ma essa può direttamente dedursi dal principio, che è la presupposizione dei fisici meccanisti, della immutabilità qualitativa della sostanza. Se in effetto queste qualità dei corpi fossero reali, esse sarebbero invariabili; ma ciò è contrario all'esperienza. Noi vediamo infatti che una cosa, conservando la sua identità materiale, può nondimeno cangiare di colore (2), e dei corpi, composti di elementi eterogenei, presentano all'occhio una massa perfettamente omogenea, ciò che non avverrebbe, se ciascuno di questi elementi diversi avesse il suo colore proprio ed invariabile (3). Anassagora ed Empedocle, dotando ciascuno dei loro elementi di

(1) Teofrasto *De sensu* ecc. 63-64.
(2) V. Arist. *Generat. et corr.* l. I. II. 9.
(3) V. Lucret 1. v. 777-781.

Digitized by Google

proprietà sensibili determinate, si trovavano ad ogni momento in contraddizione con la testimonianza dei sensi: di là la loro diffidenza verso la percezione sensibile (1); di là ancora delle proposizioni paradossastiche come quella di Anassagora, così celebre presso gli antichi, che la neve è oscura (poichè l'acqua di cui è formata è oscura) (2).

L'ipotesi della solidità assoluta della materia nei suoi elementi ultimi, insieme all'ipotesi del vuoto, sono destinate a conciliare col principio dell'immutabilità della sostanza i fenomeni del cangiamento nella densità dei corpi, e sovratutto nel loro stato fisico (cioè il cangiamento da solido in liquido, da liquido in gazoso, e viceversa). È il secondo di questi fenomeni che è particolarmente in contraddizione col principio della immutabilità della sostanza — il qual principio non è, come abbiamo detto, che una suggestione delle nostre esperienze più familiari. — Il cangiamento nello stato fisico dei corpi è un fenomeno relativamente straordinario; il fenomeno ordinario, familiare, è la persistenza in quello stato in cui si trovano. Così Leucippo e Democrito ammettono la solidità come lo stato invariabile della materia in se stessa, e il vuoto interposto tra le particole solide come la causa della diminuzione di densità che accompagna la trasformazione dei corpi solidi in liquidi e di questi in gazosi. (3) Ma am-

(1) V. Emped. v. 57 Mullach, Sesto *Math.* VII. 90.

(2) Sesto *Pyrrh.* 1. 33, Cicer *Acad.* II. 23. 31. Galeno *De simplic. medicament.* II. 1, ecc.

(3) I fisici anteriori aveano già ricondotto il cangiamento di stato fisico alla rarefazione e condensazione.

Digitized by Google

messa una volta la solidità, come carattere comune di tutti gli elementi della materia, e il vuoto, si trovava più coerente di attribuire a questi elementi, non un certo grado di densità, ma una densità assoluta (cioè di concepirli come resistenti a qualsiasi compressione), e di spiegare per il vuoto tutte le differenze di densità che si osservano nei corpi, tanto più che il cangiamento di densità della materia è al postutto un fenomeno meno familiare, e quindi meno intelligibile, che la sua persistenza nello stesso grado di densità (1).

Alla densità assoluta degli elementi si aggiunge la durezza assoluta, cioè la resistenza a qualsiasi sforzo tendente a cangiarne la figura; e ciò sia perchè la durezza sembra legata alla densità (2),

---

(1) Arist. (Phys. l. IV. VI 4, 6) espone gli argomenti degli Atomisti per provare il vuoto, i quali si riducono in sostanza a questi tre: 1° il movimento non sarebbe possibile senza il vuoto, perchè uno spazio pieno non potrebbe dar posto al corpo che si muove. 2° la compressione, la condensazione dei corpi, per cui uno stesso corpo può occupare uno spazio minore di prima, suppone il vuoto. 3° un corpo può introdursi nello spazio occupato da un altro corpo, in modo che i due corpi insieme occupino lo stesso spazio che prima era occupato da un solo di essi. Di questi argomenti il 2. corrisponde al motivo che noi abbiamo assegnato all'origine della dottrina: gli altri due per essere probanti devono presupporre l'impossibilità che una materia continua occupi uno spazio ora maggiore e ora minore, dilatandosi e condensandosi, vale a dire prendere come concesso ciò che era appunto in quistione tra i partigiani della continuità della materia e quelli del vuoto. Il primo argomento deve presupporre anche che tutta la materia sia solida, ipotesi la quale alla sua volta presuppone il vuoto. Sicchè noi dobbiamo ammettere, come vero scopo della dottrina, quello di spiegare la rarefazione e la condensazione.

(2) V, Teofrasto *De sensu* 62.

Digitized by Google

sia per una ragione di coerenza nella spiegazione dei fenomeni. Infatti la facilità a cangiare di figura dei corpi non solidi spiegandosi per la mobilità degli elementi solidi separati che li costituiscono, il cangiamento di figura di un corpo solido (p. e. di di un corpo elastico) deve spiegarsi pure, se si vuol essere coerenti, per il movimento di particole divise e separate fra di loro, e qnindi i corpuscoli solidi, le particole ultime in cui la materia è divisa, ciascuna delle quali è necessariamente continua ed indivisa (*indivisa*, non *indivisibile*, perchè non abbiamo ancora dedotto il concetto dell'atomo) non possono concepirsi come suscettibili di un cangiamento di figura.

Un'altra conseguenza che Leucippo e Democrito tirano dal principio dell'immutabilità della sostanza è il rigetto della dottrina dell'nnità della materia, della convertibilità reciproca di tutte le sostanze ammessa dai più antichi fisici. Questa dottrina, come lo prova il fatto ch'essa fu universalmente abbracciata dai primi fisici, e che essa prevalse in ogni tempo nella filosofia greca, era l'interpretazione più ovvia dei dati dell'osservazione, la quale mostrava che le sostanze più marcatamente differenti (i quattro elementi degli antichi) erano convertibili l'una nell'altra: ma la dottrina ammessa invece da Leucippo e Democrito, d'una pluralità di sostanze primordiali, di cui ciascuna conserva eternamente la sua propria natura e le proprietà particolari che la distinguono, era più conforme al principio *a priori* che gli esseri non possono nè nascere nè perire.

Digitized by Google

Ora una materia di una solidità assoluta (cioè di una densità e di una durezza assolute), in tutte le sue parti, e destituita di colore e di tutte le altre proprietà che non siano tangibili, è una materia assolutamente omogenea: tra le sue parti non potrebbero concepirsi altre differenze che di figura o di grandezza. Così è per la figura e per la grandezza che secondo Leucippo e Democrito gli elementi materiali si distinguono fra di loro (1). Si potrebbe forse supporre ch'essi avrebbero potuto distinguere gli elementi di diversa natura per delle energie o attività differenti: ma anzitutto per Leucippo e Democrito, come per gli altri fisici meccanisti, la materia è, come diremo, inerte, non è attiva; e poi non si comprenderebbe come un sustrato perfettamente omogeneo in tutte le parti potesse manifestare nelle sue parti distinte delle attività insite differenti. Così, le sostanze differenti distinguendosi per la grandezza e la figura degli elementi costitutivi, la inalterabilità di queste sostanze, la inconvertibilità delle une nelle altre, suppone che gli elementi costitutivi conservino sempre la stessa grandezza e la stessa figura, cioè ch'essi siano indivisibili (2). Allora il concetto dell'*atomo* si trova costituito.

Il concetto dell'inerzia della materia a Leucippo e Democrito risultava d'una maniera più necessa-

---

(1) Arist. *Met* l. I. IV. 8; *Gen. et corr.* l. I. II. 4—9; VIII. 8, 12, 16, De Coelo l. I-VII-18, l. III. IV. 5, 8, *Phys.* l. I. II. 1, l. III. IV. 4. 6 ecc.

(2) Cfr. Arist. De Coelo l. III. VII, 10.

Digitized by Google

ria ancora che ad Anassagora e ad Empedocle; poichè la materia allo stato solido sembra manifestarci la sua inerzia d'una maniera più evidente che ad un altro stato fisico. Ma gli atomisti intendono mantenersi in un terreno rigorosamente naturalista, e non ricorrono a delle ipotesi trascendenti per ispiegare l'origine del movimento: essi ammettono perciò che il movimento non ha origine, che non vi ha movimento che sia spontaneo, e che il movimento dei corpi è sempre prodotto dall'urto di altri corpi (1). Come essi si rappresentano la materia universale sul tipo dei corpi solidi, così essi elevano a tipo universale del modo di produzione del movimento l'azione meccanica che noi osserviamo tra i corpi solidi (2).

(1) Arist. *De Gen. et corr.* l. I. VIII, 5, *Plac.* l. I, 23, 26, Stob. *Ecl.* I, 348, 394; Simpl. *De Coelo* 260 b; Alex. *ad Met.* I. 4, Cic. *De fato* 20.

(2) Noi non possiamo ammettere con Zeller, Lange ad altri espositori che Leucippo e Democrito abbiano spiegato l'origine del movimento attribuendo agli atomi il peso alla maniera di Epicuro, cioè una tendenza naturale al movimento verso il basso. Ciò è esplicitamente contraddetto da molti autori antichi, quali Alessandro, Ps. Plutarco, Stobeo, Cicerone nei luoghi citati nell'ultima nota, che mettono in opposizione sotto questo rapporto la dottrina di Democrito e quella di Epicuro. e queste testimonianze sono tanto più attendibili, che vi era più motivo d'ingannarsi, confondendo a torto le due dottrine anzichè distinguendole a torto. Inoltre questa interpretazione è implicitamente contraddetta dallo stesso Aristotile, il quale dice che Leucippo e Democrito non hanno cercato la causa del movimento (*Met.* l. I. IV, 8; l. XI, VI, 7), e non hanno accordato agli atomi alcun movimento naturale (*De Coelo* l. III. II, 3). Se malgrado ciò il Zeller attribuisce agli antichi atomisti la dottrina degli atomisti posteriori, è perchè egli assegna, come scopo precipuo, alla *fisica meccanista* quello di spiegare il divenire, e perciò ritiene che una causa prima del movimento sia un elemento essenziale di una tale fisica. Ma l'oggetto principale dei *meccanisti*, come degli altri *fisici*, era la ricerca della essenza immutabile delle cose, noi dobbiamo perciò considerare,

Digitized by Google

In quanto al problema dell'origine della coscienza, si crederà forse che gli atomisti l'hanno abbandonato come affatto insolubile secondo i loro principii; o almeno che essi non hanno potuto, in ogni caso, darne una soluzione che si avvicinasse a quella della dottrina animista. Tuttavia questo che sembra naturale e necessario al punto di vista del materialismo moderno, non era tale al punto di vista del materialismo antico: gli atomisti, come quasi tutti gli altri materialisti antichi, accettavano la distinzione comune tra anima e corpo (quantunque, conformemente per altro alle concezioni dell'animismo primitivo, l'anima fosse per loro anch' essa materiale). Così bastava di dare all'anima un sustrato materiale specificamente distinto da quello delle altre sostanze — ciò che era assai conforme ai principii della *fisica meccanista* — per avvicinarsi al punto di vista del dualismo spiritualista. Noi abbiamo visto che la distinzione del Nous dalle sostanze materiali

---

come essenziale alla loro fisica la dottrina dell'inerzia della materia, ma non quella di una causa prima del movimento.

Dall'altra parte, noi non possiamo nemmeno, a difetto di testimonianze precise, affermare col Lewes che Democrito abbia spiegato il peso stesso per l'impulsione (quantunque Aristotile, *De Coelo* l. I. VIII. 14, sembri alludere a questa dottrina, la quale potrebbe convenire agli atomisti meglio che a qualsiasi altro degli antichi filosofi). Sembra più verisimile che Leucippo e Democrito, con tutti gli altri *fisici*, considerassero la caduta dei gravi (cioè dei corpi aventi un certo grado di densità, perché pare che gli antichi atomisti attribuissero ai corpi meno densi, non una tendenza a cadere, ma una tendenza a portarsi in alto — v. Aristotile *De Coelo* l. IV. II) come un fatto abbastanza naturale ed intelligibile, in ragione della sua familiarità, del quale non occorreva di dare una spiegazione.

Digitized by Google

era anzitutto in Assagora una conseguenza della dottrina delle omeomerie. Democrito non distingue l'anima da tutte le sostanze corporee; egli la identifica ad una sostanza particolare, il calore, in modo che il calore e l'anima sembrano per lui due concetti assolutamente coestensivi, due termini perfettamente sinonimi, il calore essendo per se stesso anima, come l'anima calore (1). Così egli sembra fare della coscienza un attributo inseparabilmente congiunto al calore, e perciò diffonde l'anima in tutto l'universo (2), dal quale gli esseri animati l'assorbono, assorbendo il calore. Questa dottrina di Democrito, data la sua spiegazione perfettamente naturalista del mondo, non si comprende che come uno sforzo per rendere conto dell'origine della coscienza, conformemente al principio della fisica meccanista che l'essere non può nè nascere nè perire (3).

§. 4. Potrebbe sembrare che la concezione meccanista essendo, come abbiamo notato, l'applicazione più chiara e più coerente del principio comune dei fisici che l'essere non può venire dal non essere nè ridursi al non essere, noi dovremmo trovare questa concezione al punto di partenza della fisica greca, e non quella che vi troviamo in effetto, di una so-

(1) Arist. *De An.* l. I. II. 3, *De respirat.* c. 4.

(2) V. oltre i l. citati nell'ultima nota, Plut. *Plac.* l. IV. IV. 4. l. I. VII. 13, Stob. *Ecl.* I. 56, Cirillo *contra Julianum* I, 4, Cic. *Nat. Deor.* I. XLIII. 120, ecc.

(3) È a questa dottrina sull'anima degli antichi atomisti che si riattacca l'indicazione del Ps. Plut. (Plac. V. 254) che, secondo Leucippo, la morte conviene al corpo, non all'anima.

Digitized by Google

stanza primordiale unica, e della convertibilità reciproca di tutti i corpi (1). Ma noi abbiamo osservato che una fisica meccanista si trova necessariamente in contraddizione con la testimonianza dei sensi, e che, nella sua forma più sviluppata, questa fisica arriva a un sistema che nega la realtà dei dati immediati della percezione sensibile. Inoltre una pluralità di sostanze primordiali inconvertibili l'una nell'altra è un'idea contraria alle prime apparenze.

---

(1) Si potrebbe tuttavia ammettere col Ritter che la fisica *meccanista* abbia avuto anche tra i più antichi *fisici* il suo rappresentante, cioè Anassimandro. È ciò che sembra risultare da due testi di Aristotile in cui la dottrina d'Anassimandro è assimilata a quella dei fisici meccanisti. Nell'uno di questi testi (Phys l. I. IV. 1) Aristotile divide tutti i fisici in due categorie, di cui gli uni ammettono una sostanza primordiale unica facendone derivare le altre cose per via di condensazione e di rarefazione, e gli altri fanno separare le contrarietà contenute nell'uno, cioè nell'indistinto primitivo, ed è in questa seconda categoria ch'egli comprende Anassimandro, insieme ad Empedocle e ad Anassagora. Nell'altro testo (Met. l. XI. II. 3) attribuisce ad Anassimandro, al tempo stesso che ad Empedocle e ad Anassagora, l'idea di una mescolanza primitiva, e assimila la sua dottrina a quella dello stesso Anassagora e di Democrito di uno stato originario del mondo in cui *tutte cose erano insieme* (cioè in cui tutto il reale preesisteva allo stato di attualità, e non semplicemente di potenza come nella materia dello stesso Aristotile). Se, seguendo queste indicazioni (a cui si potrebbe aggiungere quella di Teofrasto *ap. Simpl. in Phys. fol. 6 b*, che assimila la dottrina di Anassagora sugli elementi materiali a quella di Anassimandro, per non parlare di Simplicio stesso in *Phys* fol. 6 a, 32 b, 51 b, e di altri testimoni posteriori), si fa di Anassimandro un *meccanista*, bisognerebbe attribuirgli una fisica analoga a quella che Parmenide espone nella 2ª parte del suo poema, cioè la dottrina di due elementi, l'uno caldo (e al tempo stesso tenue, luminoso, mobile), l'altro freddo (e al tempo stesso denso, oscuro, inerte). È ciò che risulterebbe combinando l'indicazione di Aristotile (di una separazione delle *contrarietà*), con un'altra indicazione di Plutarco (ap. Eus. *Praep.* evang. I. 8, che dice che alla formazione

Digitized by Google

alle inferenze risultanti dalle osservazioni più ovvie: queste mostravano che le forme più marcatamente differenti della materia, cioè i tre stati fisici dei corpi, a cui si aggiungeva il fuoco come una quarta forma non meno spiccatamente distinta, potevano procedere le une dalle altre; se ne concludeva che le forme meno differenti erano anch'esse convertibili, e che vi era una materia unica che poteva

del mondo avvenne una separazione del germe, γόνιμον, del caldo e del freddo), e un'altra di Stobeo (*Ecl.* I. 500, secondo cui il cielo è formato dalla mescolanza del caldo e del freddo). Una tale interpretazione spiegherebbe anche il fatto altrimenti difficile a comprendere, che Parmenede dà questa dottrina, che egli non ammette, come l'*opinione degli uomini.*

Ma questa interpretazione, e in generale qualsiasi interpretazione *meccanista* della fisica di Anassimandro, ha contro di sè le testimonianze della più parte degli autori posteriori, i quali gli attribuiscono invece la dottrina di una sostanza primordiale unica diversa dai quattro elementi. Sicchè noi non possiamo niente affermare di sicuro sulla vera dottrina di Anassimandro, tanto più che queste testimonianze, quand'anche dovessimo seguirle, non c'insegnano niente sullo spirito della fisica di Anassimandro, poichè esse non c'indicano per qual processo, secondo questo filosofo, il multiplo sarebbe uscito dall'uno (l'indicazione che le diverse sostanze derivano dalla sostanza primordiale per rarefazione e condensazione essendo esplicitamente contradetta da Aristotile). L'interpretazione del Zeller secondo cui Anassimandro si sarebbe contentato dell'idea vaga che la sostanza omogenea primitiva si divise in una moltiplicità di sostanze differenti, oltre che fa discendere a un livello troppo basso il valore filosofico di Anassimandro, è obbligata a torturare i testi indicati di Aristotile, e non rende conto dell'incontestabile analogia che, secondo questi testi, deve ammettersi tra la fisica di Anassimandro e quella dei *meccanisti.*

Si potrebbe forse immaginare un'interpretazione che mettesse di accordo le indicazioni che assimilano Anassimandro ai fisici meccanisti con quelle secondo cui egli avrebbe ammesso una sostanza unica *indeterminata* (v. Diog. Laert. II. I. *Plac.* 1. 3., e principalmente Teofrasto l. c., che sembra attribuirgli la dottrina di una sostanza *in-*

Digitized by Google

prendere tutte le forme. Ma ammettendo l'unità della materia e la convertibilità reciproca di tutte le sostanze immediamente date dall'osservazione, i primi fisici non rinunziavano perciò al principio, considerato come evidente per se stesso, che l'essere non può nascere nè perire, e, quindi, che delle cose aventi una natura determinata non possono cangiarsi in altre cose di una natura differente. Quando essi dicono che tutto è aria o fuoco o acqua, il loro pensiero non è semplicemente che vi ha una materia unica, e che perciò la sostanza che costituisce le cose diverse dall'aria o dal fuoco o dall'acqua, nell'eterna circolazione dei suoi stati ha già attraversato quello di aria o di fuoco o di acqua.

---

definita secondo la specie e secondo la grandezza): si potrebbe, cioè, attribuirgli l'idea di Telesio della materia indeterminata, e del caldo e del freddo, concepiti come due entità sussistenti per se stesse, che si dividono il dominio di questa materia. Infatti Aristotile (Phys. l. III. V. 10) parla dell'opinione secondo la quale l'*infinito* non può avere alcuna delle proprietà contrarie per cui i differenti corpi si distinguono fra di loro, perchè una sostanza infinita avente certe proprietà determinate renderebbe impossibile l'esistenza di altre sostanze aventi delle proprietà opposte. Se riferiamo quest'indicazione ad Anassimandro, come fanno i commentatori d'Aristotile, sembrerebbe risultarne che l'infinito di Anassimandro (supposto ch'egli abbia ammesso un principio materiale unico) resta nel suo stato d'indeterminazione, anche dopo che le sostanze particolari ne sono state formate. La materia di Anassimandro sarebbe dunque, per usare una espressione di Rosmini, un'indeterminato reale, o, in altri termini un'astrazione realizzata (e in effetto Aristotile, *De gen. et corr.* l. II. I. 3, 5, per distinguere questa materia senza alcuna delle proprietà contrarie dalla materia qual essa è nella sua propria dottrina, dice che la seconda non è *separabile* come la prima, assegnando così tra le due dottrine lo stesso carattere differenziale per cui egli suole distinguere i suoi propri concetti da quelli di Platone). Ora la realizzazione dell'astratto materia supporrebbe necessariamente la realiz-

Digitized by Google

Ciò che permane nelle trasformazioni continue della materia non è soltanto, per essi, il sustrato comune *indeterminato* delle diverse sostanze materiali: in questo caso, non si avrebbe ragione di elevare una qualunque delle forme che prende alternativamente la materia a base ed elemento di tutte le altre; non vi sarebbe, in ultima analisi, vera differenza tra le varie opinioni dei fisici unizzanti; ben più tra queste opinioni e quella di Aristotile non vi sarebbe alcuna opposizione reale, e la polemica di questo filosofo contro i fisici che, come lui, ammettevano l'unità della materia, si ridurrebbe a una semplice logomachia. Noi non dobbiamo dunque interpretare la dottrina dei fisici unizzanti semplicemente nel senso che, al punto di partenza e al punto di arrivo della evoluzione del mondo, tutto *fu*, e nuovamente *sarà*, aria o fuoco o acqua: noi dobbiamo intendere invece che tutto attualmente *è* aria o fuoco o acqua,

---

zazione di altri astratti, cioè delle forme che differenziano la materia; e noi dovremmo quindi comprendere le contrarietà della cui separazione è quistione nel luogo indicato della *Fisica*, nel senso più rigoroso della parola *contrarietà*, che indica, non le cose aventi le proprietà contrarie, ma le stesse proprietà contrarie. Queste *contrarietà* si ridurrebbero, per Anassimando, alla contrarietà fondamentale del caldo e del freddo, che Anassimandro avrebbe trattato come degli esseri reali (*separabili*, per usare l'espressione abituale di Aristotile), rappresentandoseli come ingenerabili e imperibili, e sempre gli stessi e nella stessa quantità, e determinanti per il semplice passaggio da un luogo ad un altro tutti i cangiamenti del mondo materiale. Di là la proposizione, attribuitagli da Diogene Laert. (II. 1), che l'universo cangia continuamente nelle sue parti, ma il tutto resta immutabile. Sarebbe senza profitto per il nostro argomento sviluppare più largamente un' ipotesi dalla quale, non potendo venire appoggiata su dati storici precisi, non si potrebbe tirare alcuna conseguenza.

Digitized by Google

che la sostanza primitiva, di cui tutte le cose sono state fatte, persiste ancora, al di sotto delle sue nuove parvenze, nelle cose derivate. Questo mondo dice Eraclito (1), è stato, è e sarà sempre un fuoco immortale; egli non dice soltanto: questo mondo è stato fuoco, e tornerà ad essere fuoco. Similmente Diogene d'Apollonia non dice semplicemente che tutto viene dallo stesso (l'aria) e si risolve nello stesso, ma ancora che tutto è lo stesso (2). E i testimoni più autorevoli, come Aristotile, attribuiscono a tutti i fisici che ammettono un principio materiale unico la dottrina che una sostanza determinata (l'aria o il fuoco o l'acqua, ecc.) è la materia universale (3), la sostanza (4) o la natura (5) di tutte le cose, il sustrato di tutti i fenomeni (6), l'essere unico che

---

(1) Fr. 27. Mullach.

(2) *Fr.* 2 Mullach: la prova che tutto è lo stesso è che altrimenti le cose non potrebbero venire l'una dall'altra (cfr. *Fr.* 6) nè mescolarsi nè agire l'una sull'altra (secondo il principio che solo il simile può agire sul simile).

(3) *Met* l. IV IV 3, *Gen. et corr.* l. II I 2, l. II III 4, *Met.* l. I VIII 1, *De Coelo* l. III V 10, Phys. l. I IV 1, *Gen. et corr.* l. II V 1.

(4) Arist. Met. l. 1-III. 2-4: Plurimi eorum qui primo philosophati sunt, solas illas causas existimarunt esse principia, quae in materiae specie sunt. Ex quo enim omnia entia sunt, et ex quo primo fiunt, et ad quod ultimum corrumpuntur, substantia quidem permanente, mutata vero passionibus, hoc elementum et hoc omnium entium esse principium aiunt: et ob hoc nihil fieri neque corrumpi opinantur, tanquam huiuscemodi natura semper conservata ..... Oportet enim aliquam naturam aut unam aut plures esse, e quibus caetera fiunt, illa conservata. Pluralitatem tamen et speciem huius principii non eandem omnes dicunt, sed Thales..... aquam ait esse etc. v. a. *Met.* l. I. IV. 8, *Phys.* ecc.

(5) *Met.* l. I III 3, l. IV IV 8 *Phys.* l. II. I. 7-9, l. I VI 4.

(6) *Met.* l. I III 2-3, l. I IV 8, Phys. l. II 1 9.

Digitized by Google

è al fondo di tutti gli esseri (1). Questi fisici pensano adunque che l'elemento primitivo di cui tutte le cose sono fatte, si mantiene identico a se stesso, attraverso tutti i mutamenti del mondo materiale; che gli esseri derivati passano, ma la sostanza primordiale resta, ed è incorruttibile ed eterna (2): e che perciò, a parlar propriamente, niente nasce e niente perisce (3), il fuoco o l'acqua o l'aria che costituisce l'essenza di tutte le cose, non cessando mai di essere quello che è.

Di là sembrerebbe seguirne che di tutti gli stati

---

(1) *Met.* l. I. V 9, l. II. IV 23, l. IX II 1, *Gen. et corr.* l. I. I. 2.

(2) Diog. *Fr.* 7. «Atque hoc ipsum est corpus aeternum et immortale: caetera partim fiunt, partim deficiunt» Arist. *De Coelo* l. III. I. 3: «Quidam autem, caetera quidem omnia fieri, fluireque dicunt, ac nihil prorsus stabile esse; unum autem quid solum permanere, ex quo haec universa transfigurari sint apta: quod quidem et alii complures et Heraclitus Ephesius dicere velle videntur.» Arist. *Met.* l. I. III 2 4. l. c. Arist. *Met.* l IV IV 3: Item natura dicitur, ex quo primo inordinato exsistente et immobile ex sua potentia est aut fit aliquid eorum quae natura sunt, ut statuae vasorumque aeneorum aes natura dicitur, ligneorum vero lignum: similiter autem et de ceteris. Ex his enim unumquodque est, prima materia salva. Hoc enim modo etiam eorum quae natura sunt elementa dicunt esse naturam: quidam ignem, quidam terram, quidam aerem, quidam aquam, quidam aliud tale dicentes, et quidam aliqua horum, quidam vero haec omnia». Arist *Phys.* l. II. 1. 7-10: «Jam vero quibusdam videtur natura et essentia eorum quae natura constant, esse id quod primum cuique rei inest, informe per se: ut lectirae natura est lignum, statuae vero aes.... Idcirco alii terram, alii ignem, alii aèrem, alii aquam, alii nonnulla ex his, alii haec homnia, inquiunt esse rerum naturam. Quod enim quisque existimavit esse tale, sive unum sive multa, hoc et tot inquiunt esse universam essentiam, reliqua autem omnia esse horum affectiones et habitus et dispositiones. Et horum quidem quodvis esse sempiternum (non enim esse ipsis mutationem ex se ipsis): cetera vero fieri et interire infinities».

(3) Met l. I. III. 3. 10. Pys l. I. VIII, *Gen. et. corr.* l. I. I. 2-6.

Digitized by Google

che noi vediamo attraversare successivamente alla materia, secondo questi fisici, uno solo è reale, e gli altri non sono che apparenti; che le sostanze materiali non sono da noi percepite secondo la loro realtà, all'infuori dell'elemento primitivo; che quando p. e. l'aria di Anassimene si è cangiata in acqua o in terra, è a noi che *pare* acqua o terra, mentre in realtà non vi ha ancora che l'aria primitiva. Tale è il senso in cui Lucrezio comprende queste dottrine; così egli dice contro Eraclito (1):

Dicere porro ignem res omneis esse, neque ullam
Rem veram in numero rerum constare, nisi ignem,
Quod facit hicc'idem, perdelirum esse videtur.
Nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat,
Et labefactat eos, unde omnia eredita pendent;
Unde hic cognitus est ipsi, quem nominat ignem.
Credit enim sensus ignem cognoscere vere;
Caetera non credit, quae nilo clara minus sunt.

Ma in verità nè Eraclito nè gli altri fisici unizzanti pensavano ridurre a semplici apparenze illusorie le forme in cui l'elemento primitivo si trasmutava, quantunque sia qnesto il risultato a cui essi sarebbero stati condotti se avessero sviluppato rigorosamente le conseguenze contenute nelle loro affermazioni. Dal principio a priori (a priori in quanto era non una conclusione, ma un'anticipazione dell'e-

(1) I. V. 691 sqq.

Digitized by Google

sperienza) che l'essere non può nascere nè perire, e che una cosa perciò non può cangiarsi in un'altra di una natura differente, essi concludevano che il fuoco o l'aria primitiva non poteva cessare di essere lo stesso fuoco o la stessa aria; l'esperienza (quale essi l'interpretavano) mostrava, al contrario, che l'elemento primitivo si trasformava in altre sostanze di cui tutte le proprietà erano essenzialmente differenti dalle sue: essi non sacrificavano il fatto al principio, ma nemmeno il principio al fatto; e ciò che vi ha di caratteristico nelle loro vaghe e oscure concezioni è la coesistenza nel loro spirito di queste due idee incompatibili, la forza con cui l'una e l'altra s'imponevano non permettendo loro di rinunziare all'una o all'altra, nè di vedere che vi era tra di esse una contraddizione insolubile (1).

L'idea che nelle trasformazioni della materia la sostanza si conservava nondimeno identica a se stessa, doveva condurre i fisici unizzanti a una maniera di vedere analoga a quella dei fisici *meccanisti*, che non ammettevano altro cangiamento nelle cose che nei rapporti di spazio. Essi credevano che gli stati differenti della sostanza unica erano dovuti ai gradi differenti della sua condensazione (2),

(1) Naturalmente Aristotile non ha mancato di notare il carattere contradittorio della dottrina di questi fisici V. *De Gen. et corr.* l. II. V. 1-2.

(2) Per Anassimene: Plut. ap. Eus. *Praep. Evang.* I. 8. Plut. *De Prim. Frig.* c. 7; Simplic. *in Phys.* fol. 32. Ippol. *Ref. haeres.*, I, 7. (Origenis Philosophoumena). Per Diogene d'Apollonia: Diog. Laert. IX, 57. Per Eracl.: Diog. Laert. IX. 8 e segg., Plut. *Placita* I. 3, 25-26, Simpl. *in Phys* 6 a, 310 a. Per tutti: Arist. *Met.* l. I. IV. 8, *Phys*, l. I.

Digitized by Google

e siccome la condensazione e la rarefazione non sono che un avvicinamento e un allontanamento dello particole fra di loro, il movimento della materia spiegava secondo essi tutti i cangiamenti che si osservano nella natura (1). Così è alla congiunzione e alla disgiunzione delle parti della sostanza elementare che essi riconducono, come i fisici meccanisti, tutti i mutamenti *apparenti* di sostanza (2)

IV, 1, l. I. VI. 6, *De Gen. et corr.* l. II. III. 4, Gal. in Hippocr. *De nat. hom.* I. 2, ecc. Avvertiamo che per la esatta comprensione dei concetti dei fisici unizzanti bisogna tener presente che essi non ammettevano il vuoto, e perciò nemmeno ciò che noi diciamo la costituzione molecolare della materia, cioè la sua divisione in particole ultime separate le une dalle altre e conservanti sempre in se stesse la stessa densità.

(1) Ippol. *Ref. haeres* l. c.; Simplic. *in Phys*, fol. 6 a (per Anassimene); Plut. ap. Eus. *Praep. evang.* I, 8 (per Diog. d'Apoll.); per tutti: Arist. *De gen. et corr.* l. II. IX, 7. *Phys*, l. VIII. IX. 3.

(2) Arist. *De Coelo* l. III. V. 5: quelli che ammettono il fuoco come corpo primitivo, e lo distinguono per la tenuità delle particole (cioè Eraclite e i fisici che professano una dottrina analoga, in opposizione ai platonici che lo distinguono per la figura), da esso compostosi (ἐκ τούτου συντιθεμένου, cioè dalla integrazione, dalla confluenza delle sue particole) dicono prodursi le altre cose come per l'ammassamento di un pulviscolo (καθάπερ ἄν εἰ συμφυσωμένου ψήγματος) V. anche *ibid.* 1, *Met* l. I. VIII. 3-6, *Phys*, l. VIII. IX. 3, ecc: È questo processo meccanico nella produzione delle sostanze che fa dire a Lucrezio contro Eraclito:

(1. Versi 646-665

Nam cur tam variae res possent esse, requiro.
Ex uno si sunt igni puroque creatae.
Nihil prodesset enim calidum denserier ignem,
Nec rarefieri, si partes ignis eandem
Naturam, quam totus habet super ignis, haberent.
Acrior ardor enim conductis partibus esset:
Languidior porro disjectis disque supatis.
Amplius hoc fieri nihil est quod posse rearis
Talibus in causis: nedum variantia rerum
Tanta queat densis rarisque ex ignibus esse.

Digitized by Google

(apparenti perchè, come abbiamo detto, niente nasce al fondo e niente perisce); e Aristotile fa consistere la differenza fra di essi e gli Eleati, i quali negano qualsiasi specie di cangiamento, in ciò che i primi, d'accordo coi secondi per ogni altro cangiamento, non negano però il movimento, il cangiamento nello spazio (1). Le forme e le differenze del multiplo non sono, secondo i fisici unizzanti, che gradì differenti di densità e di rarità, di concentrazione e di dilatazione della materia universale (2): divenuta più densa o più rara essa *pare* differente (3); ogni differenza tra le cose non è al fondo che quantitativa, riducendosi alla maggiore o minor quantità di materia che occupa uno spazio dato (4). Da queste indicazioni degli antichi testimoni noi possiamo concluderne che, secondo questa scuola di fisici, la rarefazione e la condensazione della sostanza universale non è semplicemente la causa dei suoi cangiamenti di stato e delle differenze qualitative che si manifestano in questi stati differenti; ma ancora che questi stati differenti e le qualità differenti che li caratterizzano non consistono, in se stessi, che nei diversi gradi di densità e di rarità, di concentramento e di diffusione di una sostanza qualitativamente immutabile, o piuttosto i cui cangiamenti qualitativi non sono nella loro essenza

(1) *Met.* l. I. V, 9; cfr. l. I. III. 10.

(2) Arist. *Phys.* l. I. IV. 1.

(3) Ippol. l. c. πυκνούμενον (l'aria, secondo Anassimene) γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι.

(4) *De Coelo* l. III. V. 2.

Digitized by Google

che cangiamenti quantitativi e puramente spaziali (1), qualche cosa come una concentrazione e una diffusione di certe qualità fondamentali che la sostanza non perde mai. Per quanto tali idee siano oscure, anzi affatto inconcepibili, esse si presentavano naturalmente al punto di vista dei fisici unizzanti, i quali per conciliare il principio preteso assiomatico dell'immutabilità della sostanza con le trasmutazioni che presenta l'esperienza, non avevano altro mezzo che di ridurre tutti i cangiamenti della natura al cangiamento di posizione nello spazio, come poi fecero, con idee più chiare e coerenti, i fisici meccanisti.

---

(1) Ció che precede è negato recisamente da Zeller, almeno per Eraclito. Non si deve, egli dice, avanzare con alcuni autori (tra i quali egli ha il torto di non comprendere Aristotile: v. *De Coelo* l. III. V, 5, l. c., e 9, in cui estende a quelli che ammettono il fuoco come elemento, il rimprovero che per i fisici unizzanti la differenza tra le sostanze è soltanto quantitativa e quindi un che di puramente relativo) che, secondo Eraclito, le sostanze secondarie procedono dal fuoco e si risolvono in fuoco per via di condensazione e di dilatazione. Senza dubbio quando il fuoco si cangia in umidità e l'umidità in terra, vi ha condensazione, come, nel caso contrario, vi ha dilatazione. Nondimeno, nel pensiero di Eraclito, questa condensazione e questa dilatazione non sono la causa, ma la conseguenza del cangiamento di sostanza. In effetto, secondo lui, non è il ravvicinamento delle particole del fuoco che fa passare l'elemento igneo allo stato umido, e l'elemento umido allo stato solido o terroso; ma se un elemento meno denso diviene un elemento più denso, è perchè il fuoco si è trasformato in umidità, e l'umidità in terra. Così pure perchè il fuoco rinasca dalle altre sostanze, non basta che gli elementi primitivi di queste sostanze s'allontanino gli uni dagli altri: bisogna una nuova trasformazione, un cangiamento qualitativo tanto delle parti quanto del tutto. (Certamente un cangiamento qualitativo è necessario, ma esso non é per Eraclito, come per gl altri fisici della stessa scuola, che una *conseguenza*, — nel senso lo-

Digitized by Google

§. 5. Il principio dell'unità e immutabilità della sostanza è sostenuto della maniera più radicale da Eraclito, il quale spinge questo principio sino alla conseguenza estrema della *identità dei contrari.*

Eraclito riconduce tutte le differenze dell'essere, che costituiscono la moltiplicità e il divenire, alla opposizione per contrarietà. La legge delle cose è, secondo lui, la loro opposizione mutua: tutte le cose sono per coppie di contrarii; ogni cangiamento è il passaggio da uno stato al suo stato opposto (1). Tutto nasce dalla discordia, dice Eraclito nel suo linguaggio figurato; la guerra è la madre e la sovrana di tutte le cose (2); l'armonia del tutto è co-

---

gico, non semplicemente un *effetto* — del cangiamento di densità o di posizione reciproca delle parti). La ragione decisiva per cui si deve ammettere questa interpretazione è, secondo Zeller, che ogni altra sarebbe incompatibile con la dottrina fondamentale di Eraclito del flusso di tutte le cose. Una sostanza immutabile non sarebbe compatibile con questa dottrina. Per la stessa ragione, nella dottrina che tutto è fuoco egli non vede che un simbolo della legge del divenire, quantunque Eraclito nella sua propria coscienza non sappia ancora distinguere, egli dice, tra l'idea generale e la forma sensibile sotto cui quest'idea è espressa. (In altri termini quantunque Eraclito prenda questa dottrina nel senso letterale, e non come un semplice simbolo, Molti saranno, come me, incapaci di rappresentarsi un simile processo mentale in un pensatore qualunque: se Eraclito prende in un senso letterale la proposizione che tutto è fuoco, essa può essere un simbolo per un altro che filosofa sulla dottrina di Eraclito, ma non per Eraclito stesso. È come quando Hegel dice che i domini religiosi sono dei simboli della sua propria filosofia: il credente ammette questi domini come dottrine positive e non come simboli: per Hegel sono simboli, precisamente perchè per lui non sono più ve-

(1) Diog. Laert. I. X, 7. 8, Stab. *Ecl.* I. 58, Filone *Quis divinarum rerum heres sit.* p. 509-510, *Quaest in Gen.* III. 5 fine.

(2) Mull. *Fr.* 57, 39, 44, *Eth. Eud.* l. VIII. I, 11, Plut *De Isid. et Osir.* ap. 48 e Simpl. *in Arist. Cat.* f. 104 b. (in Mull. illustr. a *Fr.* 37).

Digitized by Google

stituita dall'opposizione reciproca delle parti (1). Questa proposizione che l'opposizione è una legge universale delle cose si spiega sufficientemente per una generalizzazione dell'osservazione: questa in verità non la giustifica che sino ad un certo punto (non essendo vero che tutte le nostre nozioni possano distribuirsi per coppie di termini contrari, come luce e tenebre, maschio e femmina, salute e malattia, ecc. a meno che alcuni dei termini non siano puramente negativi, come non uomo, non bianco, ecc., nel qual caso la pretesa legge delle cose diverrebbe una semplice proposizione verbale); ma non deve sorprenderci che, in un'epoca scientifica sì primitiva, Eraclito, come già prima di lui altri filosofi, quali Alcmeone e i Pitagorici, sia stato così profondamente colpito dall'osservazione delle opposizioni

---

rità). Ma noi non abbiamo alcun motivo per prendere la proposizione di Eraclito che tutto è fuoco in un senso differente delle proposizioni analoghe degli altri fisici, p. e. di quella d'Anassimene o di Diogeno d'Apollonia che tutto è aria. (Sia detto di passaggio, la differenza tra le due proposizioni non è tanto grande quanto sembra a prima vista; perchè Eraclito non sembra rappresentarsi il fuoco primitivo da cui tutto è stato fatto, come una fiamma, ma piuttosto come una sostanza calda e aeriforme. V. Zeller stesso p. 588, 589 e sovratutto la nota 582,2) Se Zeller fosse stato conseguente, avrebbe dovuto dare un'interpretazione simbolica, non della sola dottrina di Eraclito, ma delle dottrine corrispondenti di tutti i fisici che ammettono un solo elemento. La dottrina del divenire (di cui d'altronde le Zeller dà un'interpretazione iperbolica e puramente fantastica, intentendo che le cose sono ad ogn'istante distrutte e nuovamente create come per incanto. ogni cosa cambiando ad ogni momento le particole materiali che la costituiscono - v. p. 619-620) non è una prova che Eraclito nega l'immutabilità della sostanza (nel senso che ho spiegato perle dottrine dei fisici unizzanti in generale),

(1) *Eht. Eud.* l. VII. I, 11, Mull. *Fr.* 37, 38 e 93.

Digitized by Google

delle cose, da vedervi una legge importante della natura. Noi non dobbiamo per altro lungamente fermarci su questa dottrina di Eraclito: essa non c'importa per se stessa, ma solo per il suo rapporto con l'altra legge dei contrari, stabilita da questo filosofo. Come l'essere si è scisso in una moltiplicità di esistenze reciprocamente opposte. e come passa incessantemente da uno stato ad un altro stato opposto, così esso, secondo Eraclito, mantiene la sua identità a traverso di tutte le opposizioni. Tutti i contrari sono identici: la stessa cosa sono il giorno e la notte (1), il bene e il male (2), il puro e l'im-

---

perchè appunto egli vuole eccettuato dalla legge del cangiamento universale l'uno che è il sustrato permanente di tutti i cangiamenti e di cui ogni cangiamento non è che una diversa configurazione (v. Arist. *De Coelo* l. III, I. 3, l. c. a p XXX n. 2) Per un'illusione di prospettiva assai naturale, nella tesi del continuo flusso delle cose, perchè è la più decantata dagli antichi, per il suo carattere paradossastico (v. Arist. *Top.* l. I. IX, 5), si vede il pensiero fondamentale di Eraclito; e poi, per l'esagerazione di un concetto giusto in se stesso, che è quello della connessione intima tra tutte le parti di un sistema filosofico e la subordinazione necessaria di certe parti ad altre più dominanti come in ogni tutto organico (esagerazione che discende direttamente dal preconcetto hegeliano di vedere in ogni sistema della storia la realizzazione di una categoria logica. o, in generale, di un momento del sistema vero e universale — il quale, del resto. per gli storici hegeliano — eclettici, alla maniera di Zeller, è ancora e sarà sempre in incubazione —) si pretende che tutte le idee del sistema devono logicamente derivarsi dal preteso pensiero fondamentale. Ma se vi ha in Eraclito un pensiero che merita di esser considerato come fondamentale, è quello ch'egli ha in comune con tutti i filosofi dell'epoca : l'assioma che l'essere non può venire dal non essere, e che perciò niente nasce al fondo e niente perisce. E

(1) *Fr.* 89.

(2) *Fr.* 90; Arist. *Top.* l. VIII. IV. 11, *Phys.* l. I. II, 14.

Digitized by Google

puro (1), l'alto e il basso (2), l'ascensione e la discesa (3), il retto e il tortuoso (4). La nascita è morte e la morte nascita (5); il mortale è immortale, e l'immortale mortale (6). La stessa cosa è il vivente e il morto, il vegliante e il dormente, il giovane e il vecchio (7). Tutte è uno (8); Dio è giorno e notte, està ed inverno, guerra e pace, fame e sazietà, e tutti i contrari (9); come tutti gli opposti procedono dall'uno, così da tutti risulta l'uno (10). Questo discordando sempre da se stesso, concorda sempre con

---

se le altre proposizioni di Eraclito devono derivarsi dal suo pensiero fondamentale, la legge stessa del divenire, cioè la dottrina che tutto è in movimento o niente in quiete, (perchè, come abbiamo visto, i fisici unizzanti, ugualmente che i meccanisti, riducono tutti i cangiamenti al movimento) deve derivarsi anch'essa dall'assioma dei fisici. Il che non è difficile, perchè, se le proprietà essenziali del reale sono sempre le stesse (ciò che è il senso di quest'assioma), come la sostanza primitiva, che è vivente ed in un'agitazione perpetua, potrebbe trasmutarsi in una massa affatto morta ed inerte? (Plut. *Plac* I. 23: Ἡράκλιτος ἠρεμίαν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν). Con la stessa conseguenza con cui gli Eleati concludono dall'assioma della fisica che tutto è immobile (vedi più giù su questi filosofi), Eroclito ne conclude invece che tutto é in movimento; ciò che è dotato di un movimento spontaneo ed incessante non potendo diventare una materia inerte.

(1) Καθαρόν e μιαρόν. Fr 88.

(2) *Fr.* 91

(3) *Fr.* 32; 91.

(4) *Fr.* 91.

(5) Clem. *Strom.* III. 434.

(6) Ippol. *Refut. Haeres.* IX. 10 (in Mull. illustr. a *Fr.* 62).

(7) *Fr.* 46.

(8) *Fr.* 92; Filone *Leg alleg.* II. 62.

(9) *Fr.* 86. Le due ultime antitesi, *guerra* e *pace*, *fame* e *sazietà*, indicano i due stati fra cui alterna il mondo: quello della divisione o del cosmos, e quello dell'unità e omogeneità, in cui tutto è fuoco.

(10) *Fr.* 45.

Digitized by Google

se stesso (1); la costituzione dell'essere è come quella dell' arco e della lira (di cui le due metà sono al tempo stesso identiche ed opposte) (2).

Ora in qual senso dobbiamo noi comprendere le proposizioni di Eraclito affermanti l'identità dei contrari? Siccome queste proposizioni, prese alla lettera, sono inintelligibili e implicitamente contraddittorie, perciò potrà credersi necessario di sforzarsi a darne un' interpretazione che le adatti al senso comune, e tolga ciò che vi ha in esse di ripugnante. Così p. e. quando Eraclito dice che il giorno e la notte sono la stessa cosa, s'intenderà, come fa Zeller, che lo stesso essere ora è chiaro e ora oscuro, ovvero, come fa Schuster, che essi sono la stessa cosa in quanto l'uno e l'altra sono egualmente delle divisioni del tempo (3). Così ancora, quando Eraclito dice che la stessa cosa è il vivente e il morto s'intenderà che la stessa materia attraversa a vicenda i due stati della vita e della morte (4). Ma tali interpretazioni non solo sono lontane dal significato naturale delle parole di Eraclito, ma hanno anche contrarie le più gravi testimonianze degli autori antichi. Così è nel senso più letterale

(1) Plato *Conv.* 187 a; *Soph.* 242 d. e.

(2) *Fr.* 38 e 96.

(3) Ippolito (*Refut Haeres* IX 10) che ha conservato le parole di Eraclito, intende che la luce è identica all'oscurità, il bene al male, ecc.

(4) Questa sembra essere l'interpretazione di Plutarco (*Consolat. ad Apoll.*, X). Il *Fr.* 60 Mull. (la vita e la morte è tanto nella nostra vita quanto nella morte) è una prova che l'identità non è solo del sustrato materiale della vita e della morte, ma della vita e della morte medesime.

Digitized by Google

possibile che Aristotile comprende le proposizioni di Eraclito: egli attribuisce a questo filosofo l'opinione che l'esser bene e l'esser male è la stessa cosa, e che i contrari sono identici per l'*essenza* o per la definizione (1) (e non semplicemente per la materia, come nella precedente interpretazione della proposizione: lo stesso è il vivente e il morto). Secondo lo stesso Aristotile (2) ed altri autori antichi (3), Eraclito nega il principio di contraddizione, ammette che allo stesso soggetto appartengono degli attributi opposti, e che le due proposizioni contraddittorie sono vere l'una e l'altra. In effetto, se i contrari sono identici, tanto varrá predicare d'un soggetto un attributo quanto l'attributo contrario. È probabile che questa conseguenza del principio dell'identità dei contrari — che verisimilmente Eraclito avrebbe respinta — sia stata dedotta da quegli eraclitizzanti che, come Cratilo, esageravano grottescamente le dottrine di questo filosofo, e ne deducevano delle proposizioni scettiche: ma siccome la conseguenza derivava effettivamente dalla premessa, essa poteva venire attribuita, non senza fondamento, ad Eraclito stesso (4).

---

(1) *Phys.* l. I. II. 14.

(2) *Met.* l. III. III. 8, VII. 9, VIII. 1, l. X. V. 8, VI. 16. *Top.* l. VIII. IV. 1.

(3) V. Specialm. Sesto Emp. *Pyrrh.* I. 210-213.

(4) Tanto più che questo filosofo, per arrivare alla tesi della identità dei contrari (in astratto), cominciava mostrando che lo stesso fatto o la stessa cosa (concreta) presenta degli aspetti contrari: p. e. per provare l'identità del bene e del male mostra come i rimedi dei medici possono essere riguardati al tempo stesso come beni e come mali (*Fr.* 90)—Aristotile non vuole assicurare che la tesi della verità

Digitized by Google

Noi dobbiamo dunque rigettare come inutile qualsiasi tentativo di rendere più intelligibile la tesi di Eraclito della identità degli opposti: per dare a questa tesi un senso concepibile, bisognerebbe liberarla dalla contraddizione che è in essa implicata; ma allora non sarebbe più la tesi della identità degli opposti, la dottrina di Eraclito non sarebbe spiegata, ma sostituita da un'altra dottrina. Il caso è lo stesso che per la tesi corrispondente di Hegel: non vi ha alcun mezzo per renderla intelligibile, non è possibile di dare un senso a ciò che è un controsenso. Comprendere una dottrina metafisica in questi casi non è altra cosa

---

di tutte e due le proposizioni contradittorie debba attribuirsi allo stesso Eraclito. In *Met.* l. III. III. 8 dice «È impossibile di pensare che la stessa cosa sia e non sia, come *alcuni credono* che dica Eraclito; poichè non é necessario che si creda tutto ciò che si dice». (Queste ultime parole non significano, come crede il Zeller — pag. 483-1 —, che se Aristotile non vuole attribuire categoricamente ad Eraclito l'opinione in quistione, è perchè questi l'ha effettivamente enunziata, ma senza credervi o senza comprenderne il senso, ma spiegano in generale come il fatto che vi hanno delle persone che a parole ammettono la realtà della contraddizione, non sia contrario al principio che è impossibile di pensare che la contraddizione si realizzi). Il Zeller attribuisce ad Eraclito la dottrina della coesistenza dei contrari nello stesso sogetto (invece di quella della identità dei contrarii), e la deduce dalla dottrina del divenire continuo di tutte le cose (*Filos. dei Greci* p. 595-603; confr. p. 578-582). Questa deduzione non è secondo me ammissibile, quantunque possa sembrare che abbia l'appoggio dell'autorità d'Aristotile. Per comprendere il valore di questa deduzione, bisogna farsi una giusta idea della conseguenza scettica che gli eraclitizzanti come Cratilo tiravano dalla dottrina di Eraclito del divenire, cioè che di ciò che diviene niente può con verità affermarsi, e non vi ha perciò alcuna scienza possibile nè alcuna proposizione che sia vera (Arist. Met. l. III. V, 12, l. I. VI. 1, l. XII. IV. 2. Nel I. di questi luoghi Aristotile assegna questa dottrina a «quelli che dicono di eraclitizzare»;

Digitized by Google

che indicarne il motivo e l'origine. Per Hegel il motivo è, come abbiamo detto altrove, la necessità della identità delle idee, perchè possano dedursi le une dalle altre: naturalmente Eraclito non potè esser condotto alla sua dottrina, come Hegel, da considerazioni dialettiche; l'assioma comune dei fisici spiega questa dottrina di Eraclito come la maggior parte delle altre dottrine di questi filosofi.

---

negli altri due la chiama semplicemente, «eraclitica». Noi non dobbiamo perciò attribuirla allo stesso Eraclito, perchè essa è uno scetticismo e un agnosticismo assoluto, ed è incompatibile con la filosofia di Eraclito come con qualsiasi filosofia dogmatica). Per intendere la proposizione di Cratilo, si consideri un punto in movimento nell' atto che esso passa da un punto determinato dello spazio, A, ad altro punto qualunque, B, concepito il più vicino che sia possibile ad A. Per quanto il punto B si concepisca prossimo al punto A, vi saranno sempre delle posizioni tra A e B, che il punto in movimento deve occupare dopo di aver lasciato la posizione A e prima di passare nella posizione B: ma ciascuna di queste posizioni interposte, essendo un punto distinto da A, sarà separata da A da qualche intervallo, ed è necessario perciò che tra essa ed A s'interpongano altre posizioni. Qual è dunque la posizione che il punto in movimento occupa immediatamente dopo la posizione A? È impossibile di dirlo, perchè qualsiasi punto si assegni prossimo ad A, esso, essendo distinto da A, ne sarà separato da qualche intervallo, che il punto in movimento deve aver per corso prima di passare nel punto assegnato, e perciò questo non può essere la posizione immediatamente successiva alla posizione A. La posizione immediatamente successiva ad A è dunque un che d'indeterminabile e d'indeterminato, di cui può dirsi soltanto che essa deve essere distinta da A e da tutti i punti distinti da A, ma senza poterla in se stessa indicare; di essa saranno vere delle proposizioni negative: non è A, non è B, non è C, ma non sarà vera alcuna proposizione affermativa: è D. Che si generalizzi questa difficoltà implicata nella idea della continuità del movimento (cfr. 2. parte. *Le antinomie della ragione*), si avrà il concetto di un cangiamento universale continuo in cui ciascuno degli stati successivi è

Digitized by Google

Per l'identità degli opposti ciò che Eraclito vuole stabilire è l'unità e l'identità del tutto; la eterna permanenza nella sua propria identità di quest'essere unico che diviene tutte cose. Il cangiamento essendo da uno stato ad un altro stato opposto, perchè l'essere resti identico a se stesso nel cangiamento, bisogna che gli opposti siano identici. L'uno essendo divenuto multiplo, e la varietà essendo costituita dall'opposizione, perchè i molti siano uno, un uno che nelle varietà si ritrova dapertutto identico a se stesso, bisogna che gli opposti siano iden-

---

sempre un punto di transizione, e perciò un che d'indeterminabile, posto tra due stati determinati qualunque: questo è il fondamento della proposizione di Cratilo che, ciò che continuamente diviene non essendo mai in uno stato determinato, non vi ha alcuna determinazione che possa con verità attribuirsi alle cose, le quali sono tutte in un continuo divenire.

Ora è evidente che la conseguenza della dottrina del divenire assoluto non è secondo Eraclito e secondo la logica la proposizione che tutto è vero, cioè che l'affermativa e la negativa sono entrambe vene e che i contrari coesistono allo stesso tempo nello stesso soggetto; ma piuttosto la proposizione che niente è vero, che nessuno dei due attributi contrari appartiene in realtà al soggetto che diviene, che passa dall'uno all'altro dei due stati contrari, e che ogni affermazione è falsa (e quindi anche, può dirsi, ogni negazione, in quanto la proposizione negativa si consideri come implicante l'affermazione di uno o un altro degli attributi positivi compresi nel giro del termine negativo, che è l'attributo della proposizione negativa, se si dà a questa la forma infinitiva—p. e *è non bianco* implica l'affermazione di uno o un altro dei colori distinti dal bianco—). Perciò quando Aristotile parla della dottrina eraclitica che tutto è vero, non può essere quistione di una deduzione dalla dottrina del divenire, ma noi dobbiamo pensare piuttosto a una deduzione dalla dottrina della identità dei contrari. Lo stesso Aristotile parla, è vero, come di una conseguenza della dottrina del divenire, dell'opinione che le due proposizioni contraddittorie possono emettersi egualmente sullo stesso soggetto (*Met.* l. X. VI. 9):

Digitized by Google

tici. In una parola il principio di Eraclito è che l'essere non può cangiare di natura e di proprietà; perciò tutti gli stati differenti che esso successivamente attraversa devono essere, al fondo, identici. Eraclito spinge assai più in là che gli altri fisici unizzanti il concetto dell'immutabilità della sostanza: per questi l'identità dell'essere non è che una identità materiale; ma per Eraclito l'unità e l'identità del tutto non consiste semplicemente in ciò che un sustrato materiale uno e sempre identico a se stesso soggiace a tutte le *forme* che costituiscono gli esseri differenti (dando anche alla identità materiale il senso, che noi abbiamo attribuito alle dottrine di

---

ma, come risulta dal contesto, quest'opinione non consiste a pretendere che le due proposizioni sono vere l'una e l'altra, ma che, l'una non essendo vera più dell'altra, si ha tanta ragione di affermare l'una quanta se ne ha di affermare l'altra (Cfr. Plat. *Teet.* 182 d-183 b). D'altronde Aristotile riconosce che la dottrina del divenire è in contraddizione con la proposizione che tutto è vero o che i contrari coesistono nello stesso soggetto (*Met.* l. III. V. 16), e che, mentre Eraclito fa tutto vero, la conseguenza della dottrina del divenire è invece che tutto è falso (Cfr. specialmen *Met.* l. III. VII. 9 con *Met.* l. III VIII. 6).

Aggiungeremo infine sull'interpretazione di Zeller della teoria dei contrari di Eraclito, che, quand'anche la coesistenza dei contrari potesse riguardarsi come una conseguenza della dottrina del continuo divenire, nessuna forse delle proposizioni particolari di Eraclito che noi conosciamo (lo stesso è il giorno e la notte, il vivente e il morto, ecc.) si presterebbe ad una tale deduzione (dato e non concesso che tali proposizioni affermino la coesistenza dei contrari, e non la loro identità); perciò bisognerebbe che ciascun momento del tempo fosse il punto di transizione tra il giorno e la notte, che ciascun istante della nostra esistenza fosse il confine tra la vita e la morte, ecc. Così pure quando Sesto Empirico (l. c.) attribuisce ad Eraclito l'opinione che il miele è al tempo stesso dolce ed amaro, noi possiamo pensare ad una deduzione dalla teoria dell'identità dei contrari, ma non da quella del continuo divenire.

Digitized by Google

questi fisici, di una sostanza materiale sempre identica a se stessa di cui non cangia che la posizione nello spazio); le *forme* stesse che riveste successivamente il sustrato materiale, cioè le qualità differenziali e le energie specifiche per cui i vari esseri, costituiti dalla stessa materia, si distinguono, si risolvono, per Eraclito, nell' uno e nell' identico (1). Ma alla quistione: come queste *forme* differenti siano identiche, cioè come la loro differenza possa conciliarsi con la loro identità, sarebbe inutile di attendersi da Eraclito una risposta precisa o semplicemente intelligibile. Perciò egli dovrebbe fare le parti tra ciò che vi ha nelle cose d' identico e ciò che vi ha in esse di differente o di opposto; invece non troviamo in lui che quest' asserzione — contraddittoria se la prendiamo alla lettera, vaga se vi cerchiamo un senso qualunque — che gli opposti sono identici. La proposizione di Eraclito che gli opposti sono identici non è per altro nè più nè meno contraddittoria delle proposizioni dei fisici unizzanti in generale che tutto è aria o che tutto è fuoco (proposizioni incompatibili con l'esistenza di altre sostanze distinte dall' aria o dal fuoco). Noi abbiamo osservato che in quest'ultimo caso la con-

(1) Arist. *Phys.* l. I. II 14: Se gli Eleati dicono che tutto è uno secondo la definizione, ciò tornerà a sostenere la tesi di Eraclito. Lo stesso sarà il bene e il male, lo stesso l' uomo e il cavallo — Asclepio(Schol ia Arist. 652 a) dice che per Eraclito vi ha una definizione unica per tutte le cose, proposizione che certamente non può attribuirsi ad Eraclito, ma che esprime, quantunque in una forma troppo rigida, il pensiero di questo filosofo dell' unità *essenziale*, e non semplicemente *materiale*, di tutte le cose.

Digitized by Google

traddizione nasce, perchè il principio ammesso a priori, in forza di un sofisma naturale, dell'immutabilità della sostanza, coesiste nello spirito di questi filosofi col fatto, dato dall'osservazione, del cangiamento di una sostanza in un'altra sostanza; così nel caso di Eraclito, il principio, ammesso a priori in virtù dello stesso sofisma, che tutte le cose sono identiche di natura, perchè la natura delle cose (le quali tutte sono costituite della stessa materia e perciò reciprocamente convertibili) non può cangiare, coesiste, nel pensiero di questo filosofo, col fatto, dato dall' osservazione, dell' esistenza di cose aventi delle nature differenti e reciprocamente opposte. Il principio e il fatto, l' identità e l' opposizione, non si escludono per Eraclito, quantunque siano esclusive l'una dell'altra; esse si congiungono, ma non si conciliano, nella formula contraddittoria della identità degli opposti (1).

---

(1) Aristotile dà come motivo di una delle opinioni che negano il principio di contraddizione, l'assioma dei fisici ehe l' essere non può venire dal non essere (il qual motivo prova l'origine *fisica* della dottrina fondata su di esso, dottrina perciò che, tra le diverse opinioni sovversive del principio di contraddizione, noi dobbiamo riconoscere per quella della scuola di Eraclito). Quando una cosa passa da uno stato ad un altro, il secondo stato verrebbe dal non essere, se i due stati fossero semplicemente contrari, e non al tempo stesso identici, di guisa che il secondo stato preesistesse in certo modo nel primo: questo non deve essere perciò uno solo dei due contrari, ad esclusione assoluta dell'altro, ma in certo modo anche l'altro (V. *Met.* l. X. VI. 2-3; cfr. l. III. V. 3.) Il motivo addotto da Aristotile coincide al fondo con quello che noi abbiamo assegnato alla dottrina di Eraclito: non si deve che applicare alla dottrina dell' identità dei contrari l'argomento che Aristotile applica invece alla sua conseguenza, cioè a quella della coesistenza dei contrari nello stesso soggetto.

Digitized by Google

§ 6. Gli Eleati si accorsero che il principio dell'unità e immutabilità della sostanza è incompatibile col fatto della pluralità e del cangiamento: così, per salvare il principio, essi rigettarono il fatto, dichiarandolo una semplice apparenza senza realtà.

La proposizione fondamentale degli Eleati, come di Eraclito, e in generale dei fisici unizzanti, è che tutto è uno (1). Quest' uno è per gli Eleati, come pei fisici ionici, il sustrato unico e permanente di tutto ciò che i sensi ci presentano, la sostanza comune di tutti i corpi. Gli Eleati descrivono l'Essere come una massa continua, senza lacune prodotte dal non essere cioè dal vuoto (2), omogenea (3), senza differenza di densità (4), immobile tanto nella totalità quanto nelle parti (5). Esso è infinito di grandezza, secondo Melisso (6); finito e di forma sferica, secondo Parmenede (7). La differenza tra l'uno de-

(1) Proposizione che noi dobbiamo distinguere da quest' altra: l'essere è uno; perchè mentre questa non indica che la soppressione della moltiplicità, la prima indica pure la riduzione della moltiplicità all'unità. Così Timone fa dire a Xenofane che dapertutto ove rivolge il suo pensiero, tutto si risolve per lui in un'essenza unica sempre identica a se stessa (Versi 32-37 Mullach) V. anche, per Xenofane, Teofrasto ap. Simpl. *Phys.* 5 b, Sesto Empir. *Pyrrh.* I. 225, ecc. Per gli Eleati posteriori, oltre il luogo di Parmenide che fra poco riporterò nel testo, v. Plato. Teet. 180 e, Soph. 242 d, Arist. Phys I. II. (8, 11, 14), III. (1, 3), Gen. et Corr. I. VIII. (3-4), Met. I. 3 (10-11), II. IV. (26), XI. X. (9), ecc.

(2) Parmen. V. 78-81, 90-94, 106-108; Mel. Fr. 5, 14; cfr. Arist. De Gen. et Corr. I. VIII. (2).

(3) Parmen. 78 e sqq.

(4) Mel. Fr. 5, 14; cfr. Parmen l. c.

(5) Parmen. V. 60, 82-87, 90-93, 97-101; Mel. Fr. 5, 14.

(6) Mel. Fr. 2, 3, 8, 10: Arist. De Gen. et Corr. I. VIII. (3), Phys I. II. (10, 13), Met. I. V. (10).

(7) Parmen. V. 82-89, 102-109; Teofrasto ap. Alex. ad Met. I. 3.

Digitized by Google

gli Eleati e l'uno dei fisici ionici è, come osserva Aristotile (1), che i primi non negano soltanto, come i secondi, la generazione e la corruzione, ma anche il movimento e ogni specie di cangiamento in generale; per conseguenza anche ogni moltiplicità, questa, secondo la dottrina dei fisici unizzanti, non essendo che un risultato del cangiamento. Quest'universo, dice Parmenide, tutte queste cose che gli uomini, ritenendole come reali, dicono essere e non essere, nascere e perire, mutar di luogo e cambiar di colore, tutto ciò non è in realtà che un solo essere, unico, immobile, senza principio e senza fine, permanente sempre nello stesso stato (2). Il pensiero rientra anch'esso in quest'unità; esso non è distinto dall'essere, perchè non vi ha niente all'infuori dell'essere, e questo è unico e sempre identico a se stesso (3).

Alcuni espositori, come il Zeller, trovano il fondamento del sistema eleatico in un argomento capzioso, per cui Parmenide cerca di provare l'unità assoluta dell'essere. All'infuori dell'essere, egli dice, non potrebbe esservi che il non essere; ma il non essere è niente; dunque l'essere è unico (4). Noi non possiamo ammettere, come abbiamo altre volte osservato, che un sistema metafisico si

(1) Met. I. III. 10.

(2) V. 96-101, 82-85.

(3) Parmen. V. 94 sqq., 43-44.

(4) Io ho esposto l'argomento sotto la forma in cui lo dà Teofrasto (ap. Simplic. *in Phys* 25 a). V. anche per questo argomento (che non potrebbe ricavarsi dai soli frammenti di Parmenede) Arist. *Phys* I. III. 4 sqq., *Met.* I. V. 11, II. IV. 26, XIII. II. 4.

Digitized by Google

fondi sovra un sofisma puramente *fittizio*, perchè allora la metafisica non sarebbe che una volgare sofistica. Tra il processo del metafisico e quello del sofista non vi sarebbe, in questo caso, altra differenza che nell'intenzione: ma questa differenza renderebbe anche più incomprensibile l'origine della metafisica; ciò che è inconcepibile è che delle convinzioni così contrarie al senso comune siano prodotte da motivi così poco idonei. Parmenide ha potuto credere alla forza probante del suo sofisma, ma dopo che già era convinto della sua tesi per altri motivi, e questi motivi non possiamo cercarli che in qualcuno dei sofismi *naturali* dello spirito umano. Per ricondurre il sistema degli Eleati ai sofismi a priori del nostro spirito, e metterlo al tempo stesso in connessione con le idee dominanti dell' epoca, noi non possiamo che dedurlo, con Aristotile (1), dall'assioma della *fisica* che l'essere non può nè cominciare nè finire, deduzione che in effetto noi troviamo nei frammenti stessi di questi filosofi (2).

Gli Eleati non concepiscono, non solo che la materia possa cominciare e finire, ma anche che le cose possano cangiare di natura e di qualità (ciò che, non bisogna dimenticarlo, è il senso dell' assioma dei fisici). Così secondo loro la moltiplicità non sarebbe possibile che ad una sola condizione: che vi fossero molte sostanze inconvertibili l' una

(1) Phys. I. VIII.

(2) V. Parmen V. 57-77, 82-84 e Mel Fr. 1, 6, 11, 12, 13, 17. Per Xenofane vedi *De Melisso* ecc. c. 3 in principio, Simplicio *Phys* f. 5, Plutarco ap. Euseb. *Pr. ev* I. 8.

Digitized by Google

nell' altra e qualitativamente immutabili. « Se vi fossero molte cose, dice Melisso, esse dovrebbero essere tali quale io suppongo l'uno. Se è in realtà la terra e l'acqua e l'aria e il ferro e l'oro e il fuoco, e questo vivente e quello morto, e il bianco e il nero, e tutte le altre cose che gli uomini credono reali; se queste cose sono, e noi rettamente vediamo e udiamo; ciascuna cosa deve continuare ad esser tale quale ci è sembrata la prima volta, e non mutarsi nè divenire altra, ma essere sempre tale quale essa è. Ora noi diciamo che rettamente vediamo e udiamo e intendiamo; intanto ciò che è caldo ci sembra diventare freddo e ciò che è freddo caldo, ciò che è molle duro e ciò che è duro molle, e il vivente morire e risultare dal non vivente, e tutte queste cose mutarsi, e ciò che è stato ed è non essere mai simile a se stesso. Sicchè è chiaro che non rettamente noi vediamo nè rettamente queste cose sembrano esser molte. Non si muterebbero infatti, se fossero vere; ma ciascuna cosa sarebbe sempre tale qual essa ci è apparsa. Se ciò che è si mutasse, l'essere perirebbe, e il non essere verrebbe all'esistenza » (1). Parmenide, nella seconda parte del suo poema, in cui egli vuol mostrare come le cose dovrebbero concepirsi nelcepirsi nell'ipotesi che l'opinione comune (che ammette la realtà del multiplo e del cangiamento) fosse vera, espone una fisica meccanista, in cui le cose si producono per la mescolanza di due sostanze primordiali, contrarie l'una all'altra e ciascuna sem-

(1) Fr. 17.

Digitized by Google

pre identica a se stessa (1). Questa fisica non sembra a Parmenede soddisfacente, essendo per lui un errore di ammettere più sostanze primordiali — non bisogna ammetterne, egli dice, che una sola (2) —; e se si domanda perchè gli Eleati, dopo avere intravista la possibilità di una tal fisica, le avessero non pertanto preferito la dottrina per noi meno soddisfacente dell'Uno immobile, non si può dare altra risposta se non che la supposizione di una pluralità di principii materiali, con tutte le altre ipotesi accessorie della fisica meccanista, sembrava loro in contraddizione coll'esperienza; dall'osservazione che le forme più differenti della materia (corrispondenti a ciò che gli antichi chiamano i quattro elementi) sono convertibili l'una nell'altra, essi ne concludevano. come tutti i fisici che li avevano preceduti, che vi ha una sostanza materiale unica, la quale prende a vicenda tutte le forme.

Noi non abbiamo alcuna difficoltà a comprendere come l'assioma dei fisici conducesse a negare la realtà di ciò che gli antichi chiamano generazione e corruzione (p. e. la trasformazione degli elementi materiali l'uno nell'altro, o la produzione di un essere vivente e il suo ritorno allo stato di materia bruta); in effetto questi fatti sono direttamente in contraddizione col principio che l'essere non può avere cominciamento nè fine. Noi riattacchiamo pure facilmente allo stesso principio la negazione della realtà di ciò che gli antichi chiamano altera-

(1) Versi 113-131.
(2) V. 114.

Digitized by Google

zione (p. e. il cangiamento di colore o delle altre proprietà sensibili): noi abbiamo visto infatti che i fisici meccanisti tiravano da questo principio la stessa conseguenza. Ciò che sembra difficile è di derivare dall'assioma dei fisici la negazione della realtà del movimento. Infatti se i fisici concepiscono più facilmente che le cose conservino le loro qualità anzichè il cangiamento di queste qualità, e pretendono per conseguenza o di ricondurre al primo il secondo di questi fatti (i meccanisti) o di ridurlo a un semplice fenomeno senza realtà (gli eleati), è perchè il primo fatto è per noi assai più familiare che il secondo: ma il cangiamento di luogo non essendo per noi un fatto meno familiare che la persistenza nello stesso luogo, non si vede quale difficoltà gli Eleati potessero trovarvi.

Tuttavia, quantunque la negazione della realtà del movimento non derivi immediatamente dall'assioma dei fisici, ne può essere dedotta indirettamente: si vedrà in effetto, considerando la quistione dell'origine del movimento, che vi ha connessione tra questa negazione e la conseguenza immediata dell'assioma, che è la non realtà del cangiamento di essenza e di proprietà; connessione la quale parrà più evidente, se si rifletterà che per gli antichi, ignorando essi la dottrina moderna della conservazione dell'energia, e credendo che vi ha ad ogni istante annichilazione di movimento, la perdurazione del movimento nell'universo supponeva necessariamente che l'annientamento del movimento in una parte venisse compensato dalla produzione di movimento in un'altra parte. Perciò bisognava

Digitized by Google

o che la materia avesse in qualcuna delle sue forme il potere di produrre spontaneamente il movimento (p. e. l'aria, secondo Anassimene e Diogene, il fuoco, secondo Eraclito), o che questo potere appartenesse ad un essere diverso dalla materia (come nei sistemi degli spiritualisti, Anassagora, Platone, Aristotile, ai quali Parmenide stesso sembra accostarsi nella seconda parte per le figure mitiche di Afrodite e di Eros). Nell' ipotesi d' una sostanza unica, la possibilità di qualche cosa capace di produrre spontaneamente il movimento, era legata alla possibilità del cangiamento nelle proprietà e l'essenza delle cose, cioè a quella che la stessa sostanza da materia inerte (che è la forma più abituale sotto cui essa ci apparisce) si mutasse in un essere attivo e vivente. Non ammettendo questa possibilità, gli Eleati rendevano impossibile l' origine del movimento, e quindi il movimento stesso. Essi non potrebbero nemmeno cercare l' origine del movimento nei mutamenti di luogo che accompagnano l' alterazione delle sostanze (p. e. quando l' acqua si cangia in vapore o il vapore in acqua) (1). perchè quest'alterazione non essendo secondo essi *reale,* il movimento che l'accompagna non può essere nemmeno *reale.* Un movimento originario (cioè che non fosse l'effetto di un movimento anteriore), nella supposizione della unità e immutabilità assoluta della sostanza, non sarebbe possibile che ad una condizione: cioè che la facoltà di produrre questo movimento potesse considerarsi come una qualità

(1) Confr. Plato *Tim.* 58 a-c.

Digitized by Google

immutabile della sostanza, e quindi che esso si producesse continuamente in tutta la materia—in tutte le sue parti e a ciascuu istante della durata — con la stessa energia e la stessa direzione. Sarebbe un'ipotesi simile a quella di Herbart del *divenire assoluto* o *movimento senza causa* nel suo trilemma del movimento (1). Una tale ipotesi essendo in contradizione con l'esperienza, gli Eleati ne concludono che il movimento, impossibile nella sua origine, non è che un'apparenza senza realtà (2).

Applicando all'*uno* dei fisici ionici il principio della non realtà di qualsiasi specie di cangiamento, noi avremo l'*uno* degli Eleati, coi caratteri astratti e negativi con cui questi filosofi lo concepiscono. L'idea dirigente è che bisogna eliminare dal reale tutto ciò che è variabile, e non ritenere per vero se non ciò che resta invariabile a traverso tutti i cangiamenti. Di là l'omogeneità assoluta dell'Essere in tutte le sue parti. Tutte le differenze che noi percepiamo nelle diverse parti della materia essendo delle forme che una stessa materia può successivamente prendere e lasciare (poichè, secondo la dottrina dei fisici unizzanti, una stessa materia soggiace a tutte le forme), ne segue che alcuna di esse non è reale, secondo gli Eleati, poichè il reale non è, secondo essi, che l'invariabile. Per conseguenza

(1) *Introduzione alla filosofia*, § 104-110.

(2) Aristotile (*Met.* l. I. III, 10), dopo aver parlato della quistione del principio del movimento, dice: Alcuni di questi che ammisero l'uno (gli Ebati), *come vinti da questa difficoltà*, dicono immobile l'uno e tutta la natura.

Digitized by Google

le parti dell'Uno non possono differire per il colore (1) o per la densità (2) o per qualsiasi altra qualità sensibile, tutte queste determinazioni non essendo che semplici fenomeni, apparenze senza realtà. L'Essere degli Eleati è, al fondo, un essere astratto (3), il cui concetto si ottiene per la soppressione di tutte le determinazioni che differenziano i diversi esseri particolari; esso non può che essere assolutamente omogeneo, una volta che si è fatta astrazione di tutte le differenze del reale dato dai sensi. Secondo questo processo di eliminazione gli Eleati avrebbero dovuto negare dell'Uno tanto il riposo quanto il movimento, poichè l'inerzia e l'attività ci sono date l'una e l'altra come due stati variabili dello stesso essere (di una stessa materia). Ma non era possibile di concepire che un essere esteso nello spazio (come gli Eleati si rappresentavano l'Uno e come doveano necessariamente rappresentarselo, non essendo esso altra cosa che il sustrato comune e immutabile dl tutti gli esseri sensibili) non fosse nè in riposo nè in movimento. Tuttavia (visto che un essere esteso senza colore, senza densità determinata, ecc. non è, al postutto, meno iuconcepibile) noi potremmo forse ammettere

---

(1) V. Melisso Fr. 17 l. c.

(2) V. Fr. 5, l. c.

(3) È notevole che Aristotile chiama l'Essere degli Eleati αὐτὸ τὸ ὄν (*Phys*, l. 1, VIII. 2), applicandogli una denominazione ch'egli non suole applicare che alle Idee platoniche (del resto, conformemente allo stesso Platone), e talvolta anche ai principii dei Pitagorici, che non sono anch'essi che delle entità astratte.

Digitized by Google

che gli Eleati, negando dell'Essere il movimento, non intendevano perciò affermarne la quiete: il loro vero pensiero potrebbe essere quello che Teofrasto sembra attribuire a Xenofane, cioè che l'Essere non è nè in movimento nè in riposo, e che la sua eterna permanenza nello stesso stato deve intendersi di uno stato che esclude tanto il riposo quanto il movimento (1). Al processo di eliminazione di cui abbiamo parlato aggiungiamo la negazione del vuoto (dottrina comune a tutti i fisici eccetto gli atomisti), e avremo tutti i caratteri distintivi dell'Essere eleatico. Non essendovi alcun vuoto che possa separarne le parti, e queste non potendo nemmeno staccarsi le une dalle altre per il movimento, l'Essere è necessaria-

(1) V. Simplicio in *Phys* commento al l. I, c. II d' Aristottle; cfr. *De Meliso* ecc. c. 3. 977 b., Teofrasto dice, secondo Simplicio: μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην... ὑποτίθεσθαι (l'essere e il tutto non è nè finito nè infinito, sia perchè, come è indicato nel *De Meliso* ecc. l. c., quantunque esso non sia infinito, la limitazione non potrebbe nemmeno attribuirglisi, perchè in questo caso dovrebbe essere limitato da qualche altra cosa; sia perché Xenofane si é contraddetto, ora attribuendo al mondo la forma sferica, con che egli veniva a negare la sua infinità, e ora ammettendo che la profondità della terra e l'altezza dell'aria si estendono all'infinito, con che veniva a negare la finità del mondo). Il Zeller crede che Simplicio ha mal compreso le parole riferite di Teofrasto, spiegandole egli stesso, senza appoggiarsi più su questo autore, nel modo che é stato esposto nel testo, e che il vero senso di queste parole é che Xenofane non dice se l'essere primitivo é in riposo o in movimento. Ma quest'interpretazione mi sembra inammissibile, non fosse altro per la ragione che, se Xenofane non si fosse pronunziato, come crede Zeller, sulla quistione del movimento dell'essere, Teofrasto non potrebbe concluderne ch' egli non ha stabilito niente su questa quistione: ciò che dovrebbe concludersi invece dal silenzio di Xenofane é che egli ha mantenuto, al contrario

Digitized by Google

mente unico e indivisibile (1), e noi comprendiamo come la realtà del multiplo sia negata dagli Eleati d'una maniera tanto recisa quanto quella del cangiamento.

Ora qual è il senso che gli Eleati attaccavano a queste negazioni? Annientavano essi d'una maniera assoluta la pluralità e il cangiamento, per conseguenza tutta la natura sensibile, o conservavano ai fenomeni un resto di realtà? È una quistione dibattuta fra gli espositori: la prima interpretazione sembra la più conforme al senso più ovvio delle proposizioni degli Eleati, ma la seconda ha una verosimiglianza intrinseca assai più grande, e può anche invocare in suo appoggio l'autorità di molti autori antichi, tra cui alcuni conoscevano certamente nella loro integrità gli scritti di questi filosofi (2). Il concetto di *fenomeno*, di apparenza, e quello correlativo di essere, di realtà, che netti e recisi come sono per il senso comune, sembrerebbero non poter dar luogo

---

dei suoi successori, la realtà del movimento, poichè quando un filosofo non nega un dato del senso comune, si deve intendere ch'egli lo ammette: e nel fatto lo stesso Zeller, inferendo dal presunto silenzio di Xenofane, é quest'opinione che gli attribuisce. In verità noi potremmo intendere le parole riferite di Teofrasto (ammettendo col Zeller che nell'esposizione di Simplicio non vi sia niente altro che si debba a quest'autore) nel senso che Xenofane non ha stabilito né la realtà del movimento né la sua non realtà, ma nell'ipotesi che in questa quistione vi fosse in questo filosofo qualche contraddizione come in quella della limitazione del mondo. Più giù avremo occasione di tornare su questa indicazione di Teofrasto.

(1) V, Parmenide versi 78-81, Melisso Fr. 15, Arist. *De generat et corrupt.* l. I. VIII. 2.

(2) Come di Plutarco (v. *Adv. Col.* 13) e Simplicio (v. *in Phys*, commento al l. I. c. II d'Aristotile).

Digitized by Google

ad alcuna incertezza od equivoco, non hanno, per alcuni metafisici, che un senso vagó, il quale non potrebbe indicarsi senza riunire dei termini contraddittori. Per Platone, per Hegel e per altri filosofi, i quali, come gli Eleati, non riconoscono per *veramente reale* che l'essenza eterna ed immutabile delle cose, la natura sensibile non è che un fenomeno senza realtà, un'apparenza; ma per ciò essi non intendono che essa non sia altra cosa che un fenomeno subbiettivo, il quale non esiste che nella sensazione. Un'*apparenza obbiettiva* è per noi una contraddizione nei termini, il concetto di apparenza essendo per noi identico a quello di fenomeno subbiettivo: tuttavia tale è secondo Hegel la natura sensibile — un'apparenza obbiettiva —, e quantunque questa espressione non sia propria che di lui, essa potrebbe convenire egualmente, per designare il valore della natura fenomenale, in tanti altri sistemi in cui, come nel suo, il fenomeno, cioè l'individuale, il cangiante, è un che di medio, come dice Platone, tra l'essere e il non essere. Si potrebbe d'altronde dubitare se, in tutti i momenti dello sviluppo intellettuale dell'uomo, il concetto di apparenza sia costantemente legato a quello della subbiettività, come lo è certamente nella sua forma più chiara e sviluppata: un'ombra, un'immagine nell'acqua o nello specchio, quella proiettata da una lanterna magica, sono delle apparenze per il fanciullo e per l'uomo privo di qualsiasi coltura; ma sono anche per essi necessariamente subbiettive? Quando più fanciulli guardano l'immagine della lanterna magica, non pensano essi

Digitized by Google

piuttosto che vedono tutti *la stessa* cosa, come Reid dice che gli uomini vedono tutti *lo stesso* sole? Queste considerazioni possono far ammettere la possibilità che il fenomeno, cioè il diverso e il cangiante, sia per gli Eleati un'*apparenza obbiettiva*, e non un semplice fenomeno subbiettivo che non esiste se non in quanto è sentito.

Certamente di questa maniera si attribuirebbe agli Eleati una contraddizione: quella che il loro sistema era destinato a risolvere, tra il principio dell' immutabilità della sostanza e il cangiamento dato dall'esperienza, verrebbe a riapparire sotto un'altra forma. Ma una tale contraddizione è inevitabile nel sistema eleatico: ammettiamo pure che i cangiamenti e la varietà della natura non siano per loro che dei fenomeni subbiettivi; essi *esisteranno* nondimeno a titolo di fatti dello spirito, e quest'*esisteuza* sarà sempre incompatibile col principio dell'unità e dell'immutabilità assoluta dell'essere. Una conseguenza di quest' osservazione è che ci è impossibile di prendere alla lettera e in tutto il loro rigore le affermazioni degli Eleati sull'unità e l'immutabilità di ciò che esiste; come queste affermazioni non possono essere una prova che essi negavano l'esistenza dei fatti subbiettivi, quantunque compresi nella pluralità e il cangiamento di cui essi non volevano ammettere la realtà, così non provano d'una maniera decisiva che la pluralità e il cangiamento del mondo esteriore fossero privi per essi di qualsiasi esistenza obbiettiva. Noi non comprendiamo una dottrina che riduce la natura visibile a puri fenomeni subbiettivi, a semplici sensazioni, che

Digitized by Google

come il risultato di una profonda critica della conoscenza, di una riflessione, almeno, sul carattere relativo delle nostre percezioni: ma tutto ciò manca negli Eleati; manca ancora nei loro continuatori, i Megarici; e sarebbe certamente molto inverosimile che questi ultimi, in un'epoca in cui il pensiero dei Greci si era già rivolto verso le ricerche di quest'ordine (a cominciare almeno da Protagora), non si fossero dati anch'essi a speculazioni così in armonia coi loro principii, se fosse vero che la natura sensibile non consisteva per loro che in fenomeni subbiettivi. Qualunque sia il motivo del sistema eleatico, esso non può avere infine che lo scopo di rendere il reale più comprensibile: ma sopprimere il reale — ciò che è semplicemente quello che gli Eleati avrebbero fatto nell'ipotesi della subbiettività del fenomeno — non è comprenderlo. Secondo noi questo sistema non si spiega che per uno sforzo di conciliare l'esperienza, la natura varia e cangiante, col principio dell'unità e dell'immutabilità della sostanza, concepito in tutto il suo rigore: nell'ipotesi dell'obbiettività del fenomeno, l'esperienza, la natura, non viene immolata a questo principio — nel qual caso l'esistenza dell'Uno stesso non avrebbe più fondamento —, ma si cerca di accordarla con esso per mezzo dell'idea vaga di apparenza obbiettiva, distinguendo il *fenomeno* cangiante e l'*essenza* immutabile (1).

---

(1) L'obbiezione più forte contro quest'interpretazione sono le proposizioni degli Eleati sul valore della conoscenza sensibile e le

Digitized by Google

§ 7. Su tutto il periodo della filosofia greca rappresentato dai fisici dobbiamo fare un'osservazione generale, che si riattacca pure all'argomento di questo capitolo. Se questo periodo si mette in rapporto col susseguente, rappresentato da Platone e da Aristotile, si vede immediatamente fra le due tendenze filosofiche un'opposizione, che Aristotile esprime dicendo che i fisici non hanno ricercato che il principio materiale, trascurando e anche sopprimendo l'altro elemento costitutivo della natura degli esseri, cioè il principio *formale* o *essenziale* (1). Ciascun essere, nella filosofia di Platone e di Aristotile, ha

— — —

indicazioni corrispondenti degli antichi testimoni, proposizioni e indicazioni che possono riassumersi così: bisogna rigettare la testimonianza dei sensi che ci mostrano il reale come multiplo e cangiante, e non credere che alla ragione, la quale ci prova che esso è uno e immutabile (v. Parmenide versi 49, 53-56, Melisso Fr. 17, Arist. *Generant. et corrent* l. I. VIII. 2-4, *Met.* l. I. V. 11, *De Melisso* ecc. 974 b, Aristocle ap. Euseb. *Praep. evang.* XIV. 17, Plutarco ap. Euseb. *Pr. ev.* I. 8, Sesto *Math.* VII. 111-114, Cfr. Aristot. *De Coelo* l. III. I. 2, Timone ap. Diog. IX. 23). Ma quest'obbiezione non potrebbe essere decisiva. Platone si esprime similmente al soggetto della conoscenza dei sensi e della realtà del sensibile (v. p. e. Phaedo 83 a-b: *quam fallax oculorum, quam fallax aurium caeterorumque sensuum sit consideratio..... neque alii credat praeterquam sibi, quatenus ipse per se cogitet quodlibet eorum quae sunt per se, quod vero per alia consideret exsistens in aliis aliud ut nihil existimet verum; esse vero talia quidem visibilia ac sensibilia,* ecc.): tuttavia Platone non intende certamente negare l'obbiettività della percezione sensibile.

Nè ci sembra sicuro, come crede il Zeller, che Aristotile abbia compreso la dottrina eleatica nel senso della subbiettività dei fenomeni. Non mancano in Aristotile dei luoghi che sembrano invece suppone il contrario. Tale è notevolmente quello che è già stato citato

(1) Met. l. I. III. 2 l. I. VIII. 3, *De an.* l. I. I. 11, *De part. animal.* l. I. I, *De gen. et corr.* l. II. IX. 7 sqq., l. II. VI. 4-6, *Phys.* l. II. VIII. 2, 10, De Coelo l. III. II. 5, ecc.

Digitized by Google

in se stesso, considerato come un tutto individuale, un principio interno di attività, che è irruduttibile alle energie proprie agli elementi materiali da cui esso è costituito. Questo principio è riposto nella *essenza* o nella *forma* speciale di ciascun essere, vale a dire esso è differente negli esseri specificamente differenti: ciascuna specie di esseri è governata da leggi proprie ed è, per dir così, autonoma, queste leggi non essendo dei semplici casi delle leggi universali della materia, dei risultati necessari del concorso delle forze generali della natura. I *fisici* invece tendono a spiegare le *forme,* cioè le

---

a proposito di Eraclito, contenente un ravvicinamento tra questo filosofo e gli Eleati. Come si deve intendere, domanda Aristotile (*Phys.* l. I. II. 11, 14), la proposizione che tutto è uno? forse nel senso che vi ha per tutte cose una stessa definizione? ma allora per gli Eleati, come per Eraclito, sarà la stessa cosa il bene e il male, l'uomo e il cavallo; ecc. (cfr. *Physs.* l. I. III. 3: è impossibile che tutto sia uno per la forma, ma è solo possibile per la materia; è per la forma che le cose differiscono—pure contro gli Eleati). Qui Aristotile sembra attribuire agli Eleati un monismo che non sopprime la moltiplicità fenomenale, ma la riconduce all'unità della sostanza.

Dei più antichi testimoni l'altro che noi possiamo consultare sugli Eleati più che in semplici frammenti, cioè Platone, è incontestabilmente più favorevole alla ipotesi della obbiettività che a quella della subbiettività del fenomeno. Infatti Platone stabilisce un rapporto sì intimo tra la sua propria metafisica e quella degli Eleati, che va sino ad attribuire a Parmenide la dottrina delle Idee-finzione che naturalmente non si può riguardare come un' immaginazione puramente capricciosa, ma in cui deve vedersi l'espressione in forma fantastica della proposizione astratta che vi ha una stretta connessione tra la dottrina delle Idee e la filosofia eleatica –. L'analogia fra l'*idealismo* platonico e la metafisica degli Eleati sarebbe in effetto assai colpente, se questi considerassero, al pari di Platone, il particolare e il cangiante come l'*apparenza obbiettiva* dell' Essere immutabile. Ma se gli Eleati sopprimevano d'una maniera assoluta il multiplo e il cangiante, cioè tutta la natura, la dottrina eleatica sarebbe la più

Digitized by Google

nature particolari degli esseri, per le proprietà degli elementi materiali e per le forze generali da cui questi sono animati. Essi non concepiscono che un tutto abbia delle energie che non siano il risultato delle energie dei suoi elementi costitutivi, e perciò gli esseri particolari, p. e. gli esseri viventi, non potrebbero, secondo essi, essere governati da leggi particolari; da per tutto essi non possono vedere che l'azione delle leggi generali che governano la materia. In una parola noi troviamo nei *fisici* i primi rudimenti di una concezione della natura prevalente nella scienza moderna, cioè della spiegazione fisico-chimica o semplicemente meccanica

---

opposta al sistema delle Idee (più opposta che qualsiasi altra fra le dottrine dei fisici), poichè le Idee non sono altra cosa che lo stesso multiplo e cangiante considerati nelle loro leggi, nelle loro forme generali.

Gli argomenti di Zenone e di Melisso contro il movimento, siccome negano sinanche la possibilità di questo — il primo facendo risultare dal concetto del movimento delle conseguenze contraddittorie, il secondo negando il vuoto e sostenendo che esso è la condizione del movimento — possono sembrare una prova decisiva contro l'interpretazione che farebbe del movimento un *fenomeno obbiettivo*. Ma dei filosofi moderni hanno ritenute le obbiezioni di Zenone contro il movimento insolubili, e tuttavia non ne hanno negato l'obbiettività. Hamilton, p. e., dice: Gli argomenti di Zenone provano che il movimento, quantunque certo come fatto, non può essere concepito come possibile, perchè esso implica contraddizione (V. Mill. *Filos. di Hamilton* c. 24". In queste difficoltà del movimento Hamilton vede un caso della legge che condanna lo spirito umano a delle antinomie insolubili, tutte le volte che tenta di oltrepassare la conoscenza del fenomeno, in cui esso è necessariamente circoscritto: queste antinomie provano, secondo lui, che noi non conosciamo l'assoluto, ma solo il condizionato, cioè solo « le manifestazioni relative d'un'esistenza in se stessa incomprensibile. »—*La filos. dell'assoluto* nei *Frammenti della filos. di Hamilton* tradotti da Peisse pag. 20. —) Così gli argomenti di Zenone dimostrerebbero, secondo Hamilton, che il mondo

Digitized by Google

di tutti i fenomeni del mondo fisico. Ma ascoltiamo Aristotile: « I fisici, i quali dicono che è la materia che produce gli esseri per il suo movimento, distruggono l'essenza e la forma. Essi attribuiscono certe forze ai corpi, e ne fanno produrre le cose d'una maniera puramente meccanica, sopprimendo la causa secondo la specie (cioè il principio formale o l'essenza). Dopo avere supposto che la natura del freddo è di concentrare le parti della materia e quella del caldo di disgregarle, e che ciascuno degli altri principii di quest'ordine agisce naturalmente o patisce d'una certa maniera, è da tali principii e per

---

sensibile non è la realtà assoluta, ma non che è un semplice fenomeno subbiettivo.

Ma ciò che prova d'una maniera più diretta che Zenone poteva conservare al movimento un resto di realtà obbiettiva, anzi ciò che può riguardarsi come un indizio importante che tale effettivamente sia stata la sua opinione, è la forma in cui i Megarici presentano gli argomenti del loro predecessore. Il megarico Diodoro Crono, dopo aver provato, secondo Zenone, l'impossibilità del movimento, aggiungeva che, se non è vero dire del mobile che *si muove*, si può tuttavia dire che *si è mosso*. (V. Sesto Empir. *Math.* X. 48, 85 e sqq. V, 143, *Pyrrh.* II. 242, 245, III. 71, ecc.). Per comprendere questa distinzione, bisogna tener presente che gli argomenti di Zenone erano fondati sulle difficoltà derivanti dal concetto della continuità del movimento (cioè del passaggio successivo del mobile per tutti i punti intermediari fra due posizioni distinte — v. questo Saggio parte 2ª *Le antinomie della ragione*). Secondo Diodoro Crono, si può dire *si è mosso*, perchè effettivamente il mobile occupa successivamente delle posizioni distinte; ma non si può dire *si muove*, perchè il movimento non è continuo. Non essendovi continuità nel movimento, il corpo *sia* successivamente in ciascuna delle posizioni successive che esso occupa, e non si muove mai; per indicare che il corpo occupa una nuova posizione, si può usare il perfetto, che indica il termine dell'azione, l'azione compiuta, ma non mai il presente, che indica l'azione stessa, l'azione che si compie. (Confr., per il senso della distinzione tra *si muove* e *si è mosso*, Arist. *Phys.* l. VI. I. 8). La distinzione di

Digitized by Google

tali cause ch' essi dicono tutte le cose esser prodotte e perire. Essi fanno come qualcuno che attribuisse alla sega e agli altri strumenti la causa della produzione degli oggetti fabbricati da un artigiano » (1). E altrove: Non bisogna imitare gli autori antichi, i quali dicevano piuttosto come gli esseri si generassero che come fossero; poichè gli esseri non sono così perchè così sono prodotti, ma piuttosto sono prodotti così perchè così sono, cioè perchè tale è la loro forma, come avviene per un edifizio, la genesi di ciascuna cosa essendo in grazia della sua essenza, e non viceversa. Non bisogna dunque fare

---

Diodoro Crono, per la stessa forma contraddittoria con cui è espressa, ci indica che essa non era destinata, nell' intenzione di questo filosofo, a salvare il movimento, rettificandone il concetto per la eliminazione di un elemento falso, cioè della continuità. Diodoro intendeva dimostrare, come Zenone, la natura contraddittoria e l' impossibilità del movimento, quantunque esso fosse un fatto attestato dall'esperienza; l' *essersi mosso* senza *muoversi* mai, l' esistenza d'un fatto impossibile, provava che questo fatto non era *veramente reale*, che esso non era che un semplice *fenomeno*, quantunque *obbiettivo* (dai luoghi citati di Sesto risulta chiaramente che Diodoro ammetteva la non realtà del movimento e al tempo stesso la sua obbiettività). In ogni caso il movimento, per i Megarici come per gli Eleati, non poteva consistere in altra cosa che nell' apparizione successiva di *fenomeni* perfettamente simili (p. e. una certa forma con un certo colore) in posti differenti, non nel trasporto, a traverso lo spazio, della sostanza stessa, del sustrato di questi *fenomeni;* poichè tutte le differenze del reale, che costituiscono una moltiplicità di cose, non sono per loro che delle apparenze che si mostrano in diversi punti del sustrato comune, per se stesso omogeneo (e ciò tanto nell'ipotesi della obbiettività di queste apparenze, quanto in quella della subbiettività). Data questa concezione del movimento, la sua obbiettività *fenomenale* è conciliabile con l'immobilità dell'essere *vero*.

La dottrina di Diodoro Crono sul movimento è, per la nostra quistione, un dato tanto più importante, che da questa dottrina si può

(1) *De Gen. et corr.* l. II. IX. 7 e sqq.

Digitized by Google

come Empedocle, il quale spiegava molti caratteri degli animali per qualche accidente loro avvenuto quando furono prodotti; attribuendo p. e. tal conformazione della spina all' essersi spezzata per contorsione. Se l' uomo consta di tali membra, è perchè tale è l'essenza dell'uomo: senza di queste membra non sarebbe uomo, ed è così perchè non potrebbe essere altrimenti. o perchè così è il meglio. Ma gli antichi non cercarono che il principio materiale e la causa analoga: quale fosse, e come il tutto ne nascesse, e per qual causa motrice, p. e. la concordia e la discordia, o la mente, o anche

---

argomentare che la scuola megarica in generale non rigettava d'una maniera assoluta la pluralità e il divenire. Ora questa scuola non faceva che continuare la filosofia degli Eleati (l'opinione che i Megarici hanno ammesso le Idee prima di Platone, non che è una congettura arbitraria di alcuni critici moderni, ch'è impossibile di ammettere quando si è compreso lo scopo e l'origine dell'ipotesi delle Idee). La stessa conclusione, cioè che i Mogarici (e quindi probabilmente anche gli Eleati) non rigettavano assolutamente il cangiamento, sembra risultare dalla confutazione della dottrina megarica sulla possibilità, che troviamo in Aristotile *Met.* l. VIII. III. I Magarici negano ciò che in linguaggio aristotelico si chiama la distinzione tra *potenza* ed *atto:* essi non ammettono che l'*atto*, ma non la *potenza;* per loro, in altri termini, non è *possibile* se non ciò che e *reale*, ciò che *è avvenuto* o che *avverrà;* ciò che *non è avvenuto* e *non avverrà*, secondo loro, non *potera* avvenire e non *potrà* avvenire. (v. Cicero *De fato* 7. 9. Plutarco *De Stoicor. repugnant.* XLVI. ecc. su Diodoro Crono — non abbiamo alcun motivo per ammettere che la tesi di Diodoro Crono fosse differente da quella dei primi Megarici.) Aristotile obbietta che questa tesi rende impossibile il divenire (o, com'egli dice, il *movimento* e la *generazione*), perchè se ciò che non è *in atto* non è nemmeno *in potenza*, ne segue che ciò che presentemente non *è*, non è possibile che *divenga* in avvenire (art. 4). È evidente che nessuno dimostrerebbe per l'assurdo la falsità d'una tesi, mostrando che essa condurrebbe logicamente ad una proposizione, che per lui è evidentemente falsa, ma che per i sostenitori della tesi confutata è la verità fondamentale del

Digitized by Google

una causa puramente meccanica; la materia soggiacente avendo insita una certa natura necessaria, come fervida il fuoco, fredda la terra, e l'uno leggiera, l'altra grave; ed è così che essi generano l'universo. E così anche dicono della produzione delle piante e degli animali; p. e. che scorrendo l'acqua nel corpo, si sia prodotto il ventre e ogni ricettacolo del cibo e dell'escremento, e le narici si siano aperte per il passaggio dell'aria. I fisici espongono l'origine e la causa delle forme degli esseri viventi come un fabbro che parlasse d'una mano di legno: dicono da quali forze siano state fabbricate; il fabbro parla

---

loro sistema. (Il Zeller — 2ª parte pag. 220 — crede che la negazione della potenza è legata, nel concetto dei Megarici, a quella del divenire: ma la deduzione di Aristotile è forzata; fra le due dottrine non può esservi in realtà alcuna connessione, tanto più che non vi ha ragione, come abbiamo osservato, di distinguere la tesi dei primi Megarici da quella di Diodoro Crono). La stessa osservazione vale, e a più forte ragione, per l'obbiezione immediatamente precedente. In conseguenza della tesi dei Megarici, dice Aristotile, « non vi sarà nè caldo nè freddo nè dolce nè assolutamente alcun sensibile all'infuori della sensazione; per cui *avverrà loro* di dire la proposizione di Protagora » (art. 2.) Qui la forma stessa in cui è espressa l'obbiezione esclude indubbiamente che i Megarici ammettano già la dottrina di Protagora (cioè che il sensibile non esiste se non in quanto è sentito) Intanto, se secondo i Megarici e gli Eleati il multiplo e il cangiante non consistesse che in fenomeni subbiettivi, la loro dottrina sarebbe già quella di Protagora, cioè essi ammetterebbero della maniera più esplicita l'assurdità a cui vuole forzarli Aristotile, « che non vi ha nè caldo nè freddo nè dolce nè assolutamente alcun sensibile all'infuori della sensazione ».

Ma il più forte argomento contro l'interpretazione del sistema eleatico nel senso della subbiettività del fenomeno ci sembra il rapporto tra Xenofane e gli eleati posteriori. Pare certo, sia per certe proposizioni di questo filosofo sulla divinità (v. Fr. 3 Mull.: Dio muove o governa il tutto — che cosa governerebbe Dio, se non esistesse una natura?—), sia per le sue opinioni cosmologiche, ch'egli

Digitized by Google

d iscure e di trapano, essi di terra e d'aria. Ma meglio il fabbro, il quale sa che non basta il dire come mediante lo strumento si sia formato il cavo e il piano, ma aggiunge che ciò avvenne, perchè egli aggiustò i colpi d'una tale maniera e a tal oggetto, cioè affinchè l'opera ricevesse una forma tale (1). Altrove Aristotile paragona i fisici a qualcuno che pretendesse di spiegare la forma di un edifizio, dicendo che i gravi si portano naturalmente in basso e i leggieri in alto, e che è perciò che le pietre e le fondamenta si trovano nella parte inferiore dell'edifizio, al di sopra la terra perchè

non rigettava assolutamente il cangiamento e la natura sensibile (v. pure nel *De Melisso* ecc. c. 4° sul. princ. un'obbiezione contro Xenofane dalla quale risulta ch'egli manteneva l'esistenza del multiplo). Intanto le testimonianze più autorevoli attribuiscono allo stesso Xenofane la dottrina dell'immutabilità assoluta dell'essere e della non realtà del cangiamento (Aristotile *Met.* l. I. V. 9-10, Aristocle ap. Euseb. *Pr. er.* XIV. 17, Plutarco ivi I-8, Sesto Empir. *Pyrrh.* I. 225, ecc.) Quand'anche l'indicazione già citata di Teofrasto sul riposo e il movimento dell'uno—tutto dovesse intendersi, non nel senso che Xenofane escludeva da esso tanto l'uno quanto l'altro, ma in quello che Teofrasto non può attribuirgli la dottrina nè della realtà nè della non realtà del movimento, questa indicazione non potrebbe farci rigettare le altre testimonianze, che identificano la dottrina di Xenofane con quella degli Eleati posteriori: essa proverebbe soltanto che nella prima vi era qualche incoerenza, che si spiegherebbe supponendo che, per gli Eleati, la realtà del movimento e, in generale, del sensibile era qualche cosa di equivoco. Ma se si suppone col Zeller che Xenofane ammetteva *assolutamente* la realtà del cangiamento e del sensibile, e che gli Eleati posteriori la rigettavano *assolutamente*, non si comprende più il rapporto tra l'uno e gli altri, e non si vede come gli antichi potessero identificare le due dottrine.

La quistione: i fenomeni hanno per gli Eleati un'esistenza obbiettiva o subbiettiva? non deve confondersi con quest'altra: la fisica che Parmenide espone nella 2ª parte del suo poema ha o no un

(1) *De part. anim.* l. I. I.

Digitized by Google

meno pesante, e alla sommità il legno perchè più leggiero di tutti gli altri materiali (2).

Non è semplicemente la teleologia e il carattere dialettico della filosofia di Platone e di Aristotile che mettono questa filosofia in opposizione a quella dei fisici. Vi ha fra di esse un'antitesi fondata su due concezioni della natura, di cui la meno metafisica non è, in tutti i punti, quella dei fisici. Senza dubbio le speculazioni sul principio *formale* o *essenziale* sono strettamente legate in Aristotile con la sua teoria della definizione — che, come abbiamo visto, è un' applicazione di quella forma di

---

valore reale? La risposta a questa seconda quistione, io credo, non potrebbe essere in ogni caso che negativa: Parmenide dichiara categoricamente che nella seconda parte del suo poema egli non esprime le sue proprie opinioni, ma delle opinioni che gli sembrano erronee. Certamente Parmenide qualifica pure come una semplice opinione del volgo la realtà della moltiplicità e del cangiamento (Versi 99 e seg., luogo riportato nel testo; Teofrasto ap. Alex. in Phil. pr. Aristotelis l. 3.), e perciò potrebbe credersi che la realtà ch'egli attribuisce alla fisica della 2ª parte del suo poema sia necessariamente eguale a quella ch'egli attribuisce al multiplo e al cangiante. Ma non è così. Se Parmenide ha ammesso, come ci sembra più verisimile, l'obbiettività del fenomeno, la realtà del multiplo e del cangiante è secondo lui un'opinione falsa, in quanto l'*apparenza* dell'essere veramente reale viene presa per l'essere reale stesso; ed egli crede che, se quest'opinione fosse vera, sarebbe indispensabile una fisica qual è quella della 2ª parte del suo poema, fondata sul principio di una pluralità di sostanze primordiali qualitativamente immutabili (V. Arist. *Met.* l. I. V. 11 e Teofrasto l. c.). Ma egli non chiamerebbe la sua fisica un discorso fallace, un'opinione che non merita alcuna fede, per la semplice ragione che i fenomeni di cui essa tratta non sono degli esseri reali, come credono gli uomini, ma dei semplici fenomeni: se questa fisica contiene un'esposizione esatta dei fenomeni, essa è vera, quantunque non abbia per oggetto che dei fenomeni privi di vera realtà. Gli antichi autori (Plutarco, Simplicio, ecc.) che confondono la quistione del valore della

(2) *Phys.* l. II. IX. 1. (Confronta Plato. *Leggi* 889).

Digitized by Google

spiegazione metafisica che abbiamo chiamato filosofia apriorista — e con la sua concezione teleologica del mondo — che è un' applicazione dell'altra forma, la più spontanea, di spiegazione metafisica, implicando, anche in quanto questa teleologia è immanente, una certa assimilazione delle operazioni della natura a quelle dell'uomo—: a questi concetti Platone ne aggiunge degli altri più spiccatamente metafisici, cioè la realizzazione delle astrazioni e le altre dottrine connesse. Ma se noi sbarazziamo dai concetti metafisici con cui è legata, questa introduzione del principio formale o essenziale come principio così primitivo e irriduttibile nella costituzione degli esseri che quello della materia, e avente delle leggi proprie così primordiali che quelle della materia stessa; in altri termini se noi la riduciamo alla proposizione che gli esseri manifestano delle proprietà che non sono la risultante o la somma delle proprietà degli elementi materiali che li costituiscono; noi dobbiamo vedere in questa proposizione il risultato di una semplice osservazione dei fatti scevra da *anticipazioni dell'esperienza* e da qualsiasi ipotesi. L'ipotesi dei fisici che non lascia negli esseri alcun principio di di-

---

fisica del poema di Parmenide con quella della obbiettività del sensibile secondo Parmenide, non considerano il vero motivo e l' origine del sistema eleatico: questo sistema sarebbe incompatibile col concetto di una pluralità di sostanze materiali tutte egualmente primordiali, perchè l'uno degli Eleati, come l'uno degli altri fisici, non è che il sustrato comune di tutti i corpi (l'essere, per i fisici e, al fondo, anche per gli Eleati, non è che il corpo), e suppone la convertibilità reciproca di tutte le sostanze materiali.

Digitized by Google

stinzione, non vedendo nelle loro proprietà specifiche che il risultato delle proprietà degli elementi materiali e delle forze che agitano tutta la materia, non è meno metaempirica nella sua origine che le concezioni teleologiche e dialettiche di Platone e di Aristotile. Questa ipotesi non è semplicemente legata alla *fisica meccanista*: certamente il rimprovero di Aristotile, di distruggere il principio della *forma* o della *specie*, s'indirizza particolarmente ai rappresentanti di questa fisica, a Democrito e sovratutto ad Empedocle; ma Aristotile lo estende a tutti i *fisici* in generale. I *meccanisti*, sia perchè la loro *fisica* era più moderna e più sviluppata, sia perchè essi applicavano d'una maniera più netta e rigorosa il principio che l'essere non può nè nascere nè perire, davano più occasione al rimprovero di Aristotile: ma la concezione della natura a cui esso viene diretto era una conseguenza del principio stesso che era l'assioma di tutti i fisici, questo implicando l'impossibilità che l'*essenza* di un tutto differisca dall'*essenza* degli elementi da cui è stato costituito e in cui si risolverà, e per conseguenza una spiegazione meccanica della vita e della natura in generale.

§. 8° Quantunque la filosofia greca posteriore ai *fisici* potrebbe mostrarci altri esempi della tendenza filosofica che noi studiamo in quest'appendice (1), tuttavia siccome non vi troveremmo dei si-

(1) L'influenza del principio che l'essere non può nè nascere nè perire potrebbe ritrovarsi nel concetto della materia dello stesso Aristotile. Secondo Renan, Aristotile ha ammesso, per la sua teoria

Digitized by Google

stemi in cui l'impronta di questa tendenza sia così marcata come in quelli di cui abbiamo parlato—ad eccezione, s'intende, delle dottrine che, come quella di Epicuro, non fanno che continuare delle dottrine più antiche—: così sará per noi più interessante di osservare l'influenza dello stesso sofisma a priori che ha inspirato i fisici greci nella filosofia di un altro popolo antico, cioè degl'Indiani.

Le tre principali dottrine ontologiche della filosofia Indiana, la *sankya,* la *vaiseschika* e la vedantina, corrispondono in un certo modo alle tre scuole in cui possono dividersi i filosofi greci di cui abbiamo parlato, cioè fisici unizzanti, fisici meccanisti ed Eleati.

Secondo Colebrooke, la *sankya* (la scuola di Kapila) ha in comune coi fisici greci il principio *ex nihilo nihil fit.* « Ciò che non esiste, dicono i filosofi di questa scuola, non può per alcuna operazione possibile d'una causa ricevere l'esistenza ». Così l'olio è nella semenza del sesamo prima che ne sia estratto. La natura della causa e dell'effetto è la stessa: un drappo non può differire essenzial-

---

della materia, questa « psofonda verità » : « l'Identità del fondo permanente delle cose, l'eternità dell' oceano di essere, alla superficie del quale si svolgono le linee sempre oscillanti e variabili dell'individualità ». (Renan *Averroe e l'averroismo* pag. 115). — Ricorderemo pure la singolare dottrina del Timeo di Platone, secondo la quale i corpi elementari — i quali sono dei poliedri regolari e consistono nelle superficie da cui sono terminati — si trasformano gli uni negli altri per la loro decomposizione nei *piani* che li costituiscono e una nuova composizione degli *stessi* piani in altri solidi di una forma differente (v. Plato Timeo 53 c, l. 57 b, Arist. De Coelo l. III. I-III VII, ecc.). È una specie di atomismo. in cui gli *atomi* sono non dei corpi ma delle superficie.

Digitized by Google

mente dalla lana con cui è stato tessuto. Conformemente a queste premesse, i *sankyas* ammettono che il primo principio, da cui le altre cose derivano, la Prakriti o Pradhana, che è la causa materiale del tutto, contiene tutto in uno stato indistinto o inviluppato. Tutto esce dal primo principio, e tutto vi rientra (alla fine del mondo), senza che perciò niente di assolutamente nuovo si produca e niente assolutamente perisca. La uscita o emissione degli effetti dalla causa e la riunificazione del tutto, cioè il ritorno dell'universo al primo principio, ha per tipo la tartaruga che fa uscire le sue membra dal guscio e ve le fa rientrare di nuovo (1).

Nella *vaiseschika* (scuola di Kanada) si trova qualche cosa come una combinazione della dottrina degli Atomisti e di quella di Empedocle. Come elementi materiali questa scuola ammette cinque generi di atomi, corrispondenti ai quattro elementi dei Greci, a cui, come alcuni dei Greci stessi, ne aggiunge un quinto, l'etere. Questi atomi non sono tutti solidi nè destituiti di qualità sensibili, come quelli di Democrito; ma, come gli elementi di Empedocle, ciascuno è dotato delle qualità che noi osserviamo nella sostanza corrispondente. Secondo l'esposizione di Colebrooke si può ammettere che questi atomi sono inalterabili, e che le proprietà dei composti sono la risultante di quelle degli elementi (2). L'anima è una sostanza distinta dagli elementi materiali, come

(1) V. Colebrooke *Saggio sulla filos. degl'Indiani* trad. franc. pagine 37-39 Cfr. pag. 17.

(2) V. *Saggio sulla filos. degl'Ind.* pag. 63-83. Cfr. pag. 218-220.

Digitized by Google

lo provano le sue proprietà differenti; ed è, come essi, imperibile ed eterna. La materia è per se stessa inerte, e il movimento le viene impresso dallo spirito (1).

La proposizione che condensa la vedanta è: L'essere supremo (Brahma) è la causa materiale così bene che la causa efficiente dell'universo. Brahma è l'elemento etereo dal quale tutte le cose procedono e al quale ritornano tutte (2). Ma trasformandosi negli esseri finiti, Brahma non perde la sua identità, perchè i Vedantini non comprendono che l'essere reale possa nascere o perire. Nel Bhagavad-gîtâ (un episodio filosofico del Mahâ-Bhârata), che è una delle grandi autorità della filosofia vedantina, vi ha questa proposizione: *Quod vere non est id fieri nequit ut existat, nec ut esse desinat quod vere est.* La conseguenza di questo principio è che Brama è l'essenza unica in cui tutte le cose si risolvono. Già il Veda dice: Tutto ciò che esiste è Brahma; tutto ciò che

(1) Colebrooke *Op. cit.* pag. 56-57, 52-53 (nota di Pauthier), 73 (nota di Pauthier), ecc.

(2) Questo panteismo è fondato, come notammo altrove, sul concetto della materialità dell'anima e di Dio, e della convertibilità reciproca di tutte le sostanze materiali (cfr. *Fil. teolog.* § 6). — Le idee degl'Indiani sugli elementi e sull'ordine della loro conversione reciproca sono analoghe a quelle dei Greci. Secondo il codice di Manu (v. Schlegel *Saggio sulla lingua e la filos. degl'Indiani*, lib. 4. II) e secondo i Vedantini (v. Calebrooke pag. 202), gli elementi, nell'ordine con cui procedono gli uni dagli altri, sono: l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra. I Vedantini ora identificano Dio con l'etere (Colebr. p. 163), ora ne lo distinguono (v. Regnaud in *Rev. phil. t.* 5. p. 536) e in questo caso fanno dell'etere l'elemento che procede immediatamente da Dio o dallo Spirito (sempre concepito nel senso del semimaterialismo dell'animismo primitivo).

Digitized by Google

noi sentiamo per l'odorato o tocchiamo per il tatto è Brahma. Dio è sotto forma di schiavi e sotto quella di fuggitivi; egli è l'animale quadrupede in un luogo, e in un altro è pieno di gloria (1). La differenza tra la causa e l'effetto non invalida, dicono i Vedantini, la identità di Brahma come causa e come effetto. Un effetto non è altro che la sua causa; Brahma è unico e senza secondo, egli non è separato da se stesso esistente nel mondo dei corpi. Brahma è come il mare, il quale non è che acqua, ma in cui si osservano modificazioni distinte, quali la spuma, i flutti, ecc.; in realtà da una parte niente nel mare differisce dall'acqua di cui esso è formato, come, dall'altra parte, niente differisce dall'anima universale, di cui il mondo intero non è che una modificazione. Come causa dell'universo Brahma è simile ad una pezza di stoffa inviluppata, ed il mondo è simile a questa stessa stoffa sviluppata, di cui si riconosce la identità con la stoffa già inviluppata (2).

Ma tali comparazioni — le quali suppongono che nell' essere assoluto vi siano delle modificazioni reali — non esprimono d' una maniera adequata il pensiero definitivo dei Vedantini: questo è che l'Essere assoluto in se stesso resta immutabile attraverso tutti i cangiamenti a cui l'universo è sottoposto. Brahma è impassibile, inaffettato dalle modificazioni del mondo, come il puro cristallo che pare colorato

(1) Colebr. *Op. cit.* p. 285-286.

(2) Colebrooke *Op. cit.* pag. 178, Regnaud *Studi di filosofia indiana* in *Rev. phil.* t. 5. p. 166, 171.

Digitized by Google

per il fiore rosso d'un ibisco, ma che in realtà non cessa di essere trasparente. Egli è lo stesso in tutte cose: non vi ha in lui diversità nè variabilità; nessuna moltiplicità (1). La contraddizione tra quest'unità e immutabilità dell'Essere che è la sostanza universale, e i cangiamenti e la pluralità delle cose è risoluta dai Vedantini, come dagli Eleati, distinguendo il *fenomeno* e la *realtà:* questa distinzione corrisponde a quella del costante e del transitorio. Brahma, il solo oggetto costante, è distinto da tutto il resto che è transitorio; Brahma solo è reale, il resto non è che apparenza (2). Diverse forme illusorie e diversi svisamenti sono rivestiti dallo stesso spirito. « Il sole luminoso, quantuuque unico, tuttavia, riflettuto nell'acqua, diviene multiplo: tale è pure l'anima divina increata, per uno svisamento sotto diversi modi » (3). « Il mondo sembra reale, sinchè Brahma non è compreso; ma l'*yogi*, di cui l'intelletto è perfetto, con l'occhio della conoscenza percepisce che ogni cosa è Spirito; egli conosce che queste forme corporali delle cose sono Spirito, e che fuori dello Spirito non esiste niente. Di tutto ciò che è visto, di tutto ciò che è inteso, non esiste che Brahma: tutto ciò che sembra esistere fuori di lui non è che un'illusione, come l'apparenza dell'acqua (il miraggio) nel deserto » (4). Brahma non si trasforma dunque che in apparenza: le forme cangianti degli esseri finiti non sono che vane immagini a cui non corrisponde altro

(1) V. Colebrooke *Op. cit.* p. 183-187 e p. 272 *Atma-Bodha* 35).
(2) Regnaud. (*Studi di filosofia indiana*) in Rev. phil. t. 4. p. 598.
(3) V. Colebrooke *Op. cit.* pag. 178, 187.
(4) *Atma-Bodha* (Conosc. dello spirito) di S'ankara. 7. 47, 48. 63, 64.

Digitized by Google

di reale che Brahma, l'essere immutabile che apparisce sotto queste forme diverse.

Qui si presenta la stessa quistione che per gli Eleati. Quando i Vedantini chiamano il multiplo e cangiante una semplice apparenza, intendono perciò ridurre la natura a dei fenomeni puramente subbiettivi, o quest'apparenza è per loro un'*apparenza obbiettiva?* Il carattere *fenomenale* delle cose, per i Vedantini come per gli Eleati, non è il risultato di ricerche sulla natura della nostra conoscenza, dimostranti il valore relativo e puramente subbiettivo della percezione, ma è la conseguenza di questa premessa, che l'essere non può cominciare nè finire, che le cose non possono cangiare di natura e di proprietà, unita a quest'altra, che non vi ha una pluralità di sostanze primordiali inconvertibili l'una nell'altra, ma una sostanza unica che prende forme differenti. Dato questo motivo della dottrina, noi dobbiamo preferire d'interpretarla nel senso della obbiettività piuttosto che in quello della subbiettività del fenomeno. Quest'ultimo senso sarebbe d'altronde incompatibile con altre proposizioni dei Vedantini, notevolmente con le altre rappresentazioni del rapporto tra Dio e il mondo. Quando paragonano Brahma a una stoffa inviluppata e il mondo a questa stoffa sviluppata; quando dicono che Brahma si trasforma nelle sostanze corporali come l'acqua in ghiaccio, e che queste sostanze saranno da lui riassorbite alla consumazione di tutte le cose; quando tra Brahma e le cose particolari stabiliscono lo stesso rapporto che tra la terra e i vasi fatti di questa terra o tra l'oro e gli ornamenti d'oro; ecc.; i Vedantini affermano chiaramente l'ob-

Digitized by Google

biettività delle forme finite. Questi concetti potrebbero difficilmente coesistere con quello di *Maya*, (cioè della *fenomenalità* degli esseri finiti), non vi sarebbe tra gli uni e l'altro alcuna gradazione possibile, se i Vedantini riguardassero il multiplo e cangiante come dei fenomeni subbiettivi, e non come l'apparenza obbiettiva dell'Essere immutabile (1).

§ 9. Nella filosofia moderna il principio della immutabilità della sostanza si afferma sin dal risorgimento del pensiero filosofico. La più parte dei primi filosofi moderni o inaugurano la spiegazione meccanica della natura o proclamano un panteismo, in cui Dio è concepito come l'essenza sempe identica a se stessa degli esseri transitori e variabili.

Sotto la forma unitaria e panteistica, il principio dell'immutabilità della sostanza si trova, nel modo più accentuato, in Giordano Bruno. Nelle esistenze finite egli non vede che le manifestazioni diverse e cangianti di un essere in se stesso unico ed immutabile. « Quel tutto che si vede di differenza ne li

(1) Negli *Upanichad* (sezioni finali dei Veda) vi ha già il concetto dell'immutabilità di Brahma, non che quello di Brahma sostanza comune di tutti gli esseri; ma non ancora quello di *maya* o del carattere illusorio delle cose sensibili (v. Regnaud Rev. phil. 4. p. 589-598). La successione cronologica dei concetti corrisponde così alla loro successione logica—Regnaud mostra che in S'ankara (il più celebre commentatore dei *vedanta-soutra*, che sono il testo dei filosofi vedantini) e negli stessi *soutra* si trova già il concetto di *maya* (*Rev. phil.* t. 5. p. 163-166 e t. 6. p. 596), ciò che Colebrooke avea negato (Colebr p. 206—Per S'ankara del resto ciò risulta abbastanza dalla citazione precedente). Manca perciò di fondamento la supposizione di Colebrooke che questo concetto sia un imprestito degli ultimi scrittori vedantini a qualche altra scuola.

Digitized by Google

corpi, quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori ed altre proprietadi e comunitadi non è altro che un diverso volto di medesima sustanza, volto labile, mobile, corrottibile di un immobile, perseverante et eterno essere, in cui son tutte forme, figure e membri, ma indistinti e come agglomerati, non altrimenti che nel seme », ecc. (1). L'essere primordiale non è dunque soltanto secondo Bruno il sustrato permanente di tutte le cose, di cui tutto ciò che vi ha in queste di vario e di cangiante non è che un modo di essere; esso è ancora il seno fecondo di tutto ciò che nasce, in cui ogni cosa preesiste, per dir così, allo stato latente, in modo che tutto ciò che viene all'esistenza non viene dal niente, non comincia d'una maniera assoluta, ma si spicca dal fondo permanente dell'essere, diventa manifesto, mentre prima era occulto. Ricordiamo la stoffa inviluppata che si sviluppa dei filosofi indiani, e la tartaruga che fa uscire le sue membra dal guscio e ve le fa rientrare. « Ogni potenza et atto, che nel principio è come complicato, unito et uno, ne le altre cose è esplicato, disperso e moltiplicato » (2). Tutto ciò che vi ha di vario negli esseri si trova nell'essere primordiale, ma fuso insieme, in modo da formare un'essenza assolutamente semplice e, per dir così, una massa perfettamente omogenea. « L'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicito, disperso, distinto: il principio suo è

(1) *De la causa, principio et uno*, ed. Wagner p. 284.
(2) *Op. cit.* pag. 261.

Digitized by Google

unitamente et indifferendemente, perchè tutto è tutto et il medesimo semplicissimamente, senza differenza e distinzione » (1). « La potestà si assoluta non è semplicemente quel che può essere il sole, ma quel ch'è ogni cosa, e quel che può essere ogni cosa, potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere di tutti gli esseri. Onde altamente è detto dal rivelatore: Quel ch'è me invia, colui ch'è dice così. Però quel che altrove è contrario et opposito, in lui è uno e medesimo, et ogni cosa in lui è medesima » (2). Noi vediamo qui come Bruno, per conciliare l'unità dell' essere primordiale con la varietà degli esseri derivati, è condotto a delle idee analoghe a quelle di Eraclito (3). Il principio dell'identità dei contrari, in Bruno, come in Eraclito, non deriva da considerazioni dialettiche, come nell'idealismo tedesco, ma dal principio che l'essere non può venire dal niente. La differenza tra Eraclito e Bruno è che, mentre da questo principio il primo ne conclnde immediatamente che gli opposti sono identici nelle cose stesse, il secondo immediatamente non ne conclude se non che tutti gli attributi delle cose devono trovarsi nell'Essere primordiale, e solo mediatamente che in quest'Essere per conseguenza gli opposti devono essere identici, senza di che gli attributi reciprocamente incompatibili delle cose non potrebbero coesistere in un essere unico e semplice.

(1) *Ivi.*

(2) *Op. cit.* p. 263.

(3) Questo rapporto con Eraclito è stabilito dallo stesso autore. Vedi *Op. citata* pag. 285.

Digitized by Google

Un'altra filosofia antica con cui il sistema di Bruno ha uno stretto rapporto è quella degli Eleati, di cui egli loda e difende le dottrine. « Tutto quello, egli dice, che fa diversità di geni, di specie, differenze, proprietadi, tutto che consiste ne la generazione, corruzione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza d'ente e d'essere, il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono » (1). « Quello che fa la moltitudine ne le cose non è lo ente, non è la cosa, ma quel che *appare*, che si *rappresenta al senso*, et è ne la superficie de la cosa » (2). In un altro luogo della stessa opera (3) l'universo è chiamato un *simulacro*, un' *immagine*, un' *ombra* del suo principio. (Ricordiamo che « quel tutto che si vede di differenza ne li corpi » non è che « nn diverso volto » di « un immobile, perseverante et eterno essere »). Noi vediamo qui quanto Bruno è vicino al concetto della fenomenalità del mondo degli Eleati e dei Vedantini (ammesso che per questi filosofi questa fenomenalità debba intendersi nel senso obbiettivo), concetto che solo potrebbe dare un sembiante di soluzione alla contraddizione che vi ha tra l'immutabilità dell'Uno tutto e i cangiamenti dell'universo. Potrebbe forse credersi che per Bruno questa contraddizione non esiste, perchè egli non attribuisce l'immutabilità che all' Uno in se stesso,

(1) *Op. cit.* p. 284.
(2) *Op. cit.* p. 285.
(3) Pag. 261.

Digitized by Google

nel suo stato implicito. Ma tale osservazione non toglie la contraddizione, indica soltanto il punto preciso in cui questa si trova. L' uno e il mondo non sono, nel sistema di G. Bruno, che è un panteismo rigoroso, due esseri distinti e separati: l'Uno vive nel mondo, vi è contenuto, perchè esso è la sostanza stessa del mondo. Ma Bruno astrae questa sostanza del mondo dai suoi modi di essere particolari, e ne fa un essere sussistente per se stesso, senza però staccarlo dal mondo, di cui, anche in questo stato di astrazione, esso continua ad essere la sostanza (1). L' Uno esiste dunque simultanea-

(1) Per questa facilità a realizzare delle astrazioni Bruno ci rivela la sua posizione storica: come quasi tutti gli altri pensatori della Rinascenza, egli non é ancora un filosofo moderno, egli non é che a metá emancipato dalla scolastica. Molti concetti fondamentali della metafisica di Bruno portano l'impronta di questa tendenza ad elevare a realtá sussistente per se stessa l'indeterminato, ciò che non è che un prodotto dell'astrazione. Ciò non è vero soltanto del concetto dell'Uno (che, come abbiamo osservato, è una sostanza senza gli accidenti, quindi un'astrazione, e al tempo stesso una realtà, a cui competono degli attributi opposti a quelli del mondo, di cui nondimeno è la sostanza). Bruno considera le anime degli esseri particolari come le individuazioni di un'Anima universale unica, la quale non è già l'insieme delle anime o delle vite particolari, ma il loro principio, che esiste per sè stesso prima di particolarizzarsi e moltiplicarsi (s'intende d'una priorità logica e metafisica), press' a poco come un'Idea di Platone. La stessa materia (in astratto) sembra talvolta vagamente realizzata. Così quando egli dice (in un luogo che cita Lange — t. 1°, 2ª parte c. 3° — per provare la tendenza materialista di questo filosofo) che la materia contiene nel suo seno tutte le forme, e che queste escono dall' interiore della materia per l'attività della materia stessa, la quale le fa uscire da sè, simile alla parturiente, che per i suoi sforzi convulsivi spinge il figlio fuori del suo seno; allora, accordando alla materia un' anteriorità metafisic sulla forma, egli sembra considerarla come esistente per se stessa

Digitized by Google

mente in due stati contrari: in se stesso, cioè nel suo stato astratto, egli è il tutto, ma allo stato implicito; nel mondo, egli è ancora lo stesso Uno, ma allo stato esplicito, disperso, moltiplicato. Ora è evidente che questi due stati opposti non potrebbero appartenere simultaneamente allo stesso essere, a meno che Bruno non dica con Platone e con Hegel (i quali tra le Idee e le cose stabiliscono lo stesso rapporto che Bruno tra l' Uno e il mondo) che di questi due stati l'uno solo è reale, e l' altro non è che apparente.

In Telesio il principio dell'immutabilità della sostanza arriva ad una concezione della natura che è assai vicina alla spiegazione meccanica, ma che al tempo stesso tiene strettamente ancora, come i concetti di G. Bruno, all' ambiente intellettuale di un'epoca, in cui i prodotti dell'astrazione vengono trattati come degli esseri concreti. Gli elementi delle cose sono secondo Telesio una materia indeterminata, senza qualità, e il caldo e il freddo che determinano e qualificano questa materia. Il caldo e il freddo sono delle nature sussistenti per se stesse, che si contendono il dominio della materia: la materia esiste dunque per se stessa indipendentemente

---

indipendentemente dalla forma—Il principio generale applicato in questi concetti di Bruno é che il reale, considerato nella sua essenza, la quale si risolve in principii astratti o indeterminati, é immutabile, e che il cangiamento non attinge che la superficie dell'essere; di più queste stesse determinazioni particolari e cangianti, che si producono alla superficie dell'essere, sono considerate non come prodotte dal niente, ma come tirate dal suo fondo permanente, che le contiene in se stesso ad uno stato implicito e involuto.

Digitized by Google

dalle sue qualità, e queste indipendentemente dalla materia. Le altre proprietà contrarie che differenziano la materia sono ricondotte alla contrarietà fondamentale del caldo e del freddo: col caldo sono congiunte la tenuità, la luce, la mobilità; col freddo la spessezza, l'oscurità, l'inerzia. Le proprietà differenti dei corpi provengono dunque dalla presenza nella materia dell' uno o l' altro dei due principi contrari, o dalla proporzione in cui l'uno e l'altro vi coesistono. Le proprietà medie sono la risultante del concorso delle proprietà opposte, che abbiamo indicato: così i colori provengono dalla mescolanza del bianco e del nero, cioè della luce e dell' oscurità. Ogni cangiamento si riduce perciò alla diversa distribuzione nello spazio del caldo e del freddo esistenti nell'universo: questi, della stessa maniera che il loro sustrato materiale, non nascono nè periscono, sono sempre gli stessi e nella stessa quantità, e soltanto passano da un luogo ad un altro. Così niente si produce di assolutamente nuovo e niente assolutamente si distrugge: ogni cangiamento qualitativo si riduce al cangiamento nei rapporti degli stessi elementi, sempre identici a se stessi. Anche nel suo insieme l'universo resta immutabile, perchè i cangiamenti che si producono in un punto sono compensati da cangiamenti contrari che devono prodursi in qualche altro punto. Il caldo e il freddo sono forniti di senso: infatti, dice Telesio, questo non potrebbe trovarsi negli animali, nei composti, se esso non esistesse negli elementi (1).

(1) V. Fiorentino, *Bernardino Telesio.*

Digitized by Google

§ 10. Telesio ci fornisce un esempio molto evidente del fatto che, tutte le volte che lo spirito umano cerca di formarsi una concezione delle cose in conformità del principio dell'immutabilità della sostanza, egli è obbligato a girare, quando non arriva sino ad essi, attorno ai concetti del meccanismo, che soli permettono di realizzare questo principio d'una maniera intelligibile. Noi abbiamo già osservato come gli stessi fisici greci che ammettevano una sostanza unica cercavano, come i meccanisti, di ridurre al movimento tutti i cangiamenti della natura. Le stesse immagini impiegate dai filosofi monisti i cui concetti sembrano i più lontani da quelli del meccanismo — la stoffa inviluppata che si sviluppa, la tartaruga che spinge fuori le sue membra e poi le ritira, l'unione e complicazione delle cose nell'Uno e la loro dispersione ed esplicazione nel mondo, ecc. —ci mostrano che tutto ciò che vi ha di rappresentabile nelle loro oscure concezioni, perchè è la sola base sensoriale o empirica su cui esse si sono sviluppate, si riduce a quelle stesse esperienze che, generalizzate d'una maniera coerente, danno origine alla concezione meccanista, cioè a quelle esperienze che ci offrono come fenomeno il più familiare la persistenza delle cose nelle loro proprietà e il movimento per cangiamento unico. Così niente di più naturale che il ritorno della concezione meccanica insieme a quello della chiarezza del pensiero (1), e la pronta prevalenza di questa conce-

(1) Per *meccanica* noi qui intendiamo una concezione della natura che consiste ad ammettere che tutti i fenomeni del mondo ob-

Digitized by Google

zione nella filosofia moderna. Già Galileo dice contro il concetto peripatetico della generazione e corruzione: « Io non son mai restato ben capace di questa trasmutazione sustanziale, per la quale una materia venga talmente trasformata, che si deva per necessità dire quella essersi del tutto destrutta, sì che nulla del suo primo essere vi rimanga, e che un altro corpo, diversissimo da quella, se ne sia prodotto; ed il rappresentarmisi un corpo sotto un aspetto, e di lì a poco sotto un altro differente assai, non ho per impossibile che possa seguire per una semplice trasposizione di parti, senza corrompere o generar nulla di nuovo» (1). Ma è a dei filosofi un poco posteriori, a Cartesio e agli altri celebri pensatori suoi contemporanei, fra cui bisogna mettere in prima linea Gassendi, il rinnovatore dell'atomistica, che si deve l'espressione rigorosa di questo principio, divenuto quasi un assioma nella scienza moderna, che tutti i cangiamenti del mondo fisico si riducono allo spostamento di parti materiali in se stesse inalterabili.

Fra le due dottrine sull'essenza della materia che possono servire di base a una concezione mec-

---

biettivo sono dei fenomeni meccanici. Per conseguenza il significato in cui usiamo questo termine in questo paragrafo e nei due seguenti deve essere distinto da quello in cui l'abbiamo usato nel capitolo III, in cui *filosofia meccanica* è stato por noi l'equivalente di *filosofia impulsionista* (cioé di una spiegazione della natura in cui non solo tutti i fenomeni del mondo fisico si riducono a processi meccanici, ma anche tutti i fenomeni meccanici al movimento prodotto per impulsione). Allora, conformandoci all'uso di molti sostenitori di questo sistema, con la parola meccanica abbiamo designato *una specie*, di cui ora con la stessa parola designiamo il *genere*.

(1) *Dialoghi dei massimi sistemi* Giornata 1ª.

Digitized by Google

canica soddisfacente alle esigenze della scienza moderna — quella di una materia continua e perfettamente omogenea in tutte le sue parti, e quella di molecole separate dal vuoto, omogenee qualitativamente e inalterabili, e solo suscettibili di differire per la forma o per la grandezza—è l'ultima senza dubbio che noi possiamo rappresentarci d'una maniera più netta. Quantunque. al punto di vista della possibilità di formarsene una rappresentazione, il concetto di molecole non aventi altra qualità che l'estensione e l'impenetrabilità non manchi anche esso di gravi difficoltà (che noi svilupperemo nella 2. parte di questo Saggio). tuttavia queste non sono così evidenti come quelle inerenti al concetto di una materia continua ed omogenea, quella sovratutto a cui si va incontro quando si cerca di rappresentarsi il movimento e delle forme distinte al seno d'una massa continua ed assolutamente indifferente(1). Sarebbe interessante, ma molto al di sopra della nostra competenza, di cercare se sia stato questo vantaggio della dottrina della discontinuità, cioè, nel fatto, dell'atomistica, che ha determinato la sua vittoria definitiva sulla dottrina della continuità, procedente da Cartesio. Ma, comunque sia di ciò, non vi ha dubbio che l'atomistica non sia stata all'origine, come la dottrina rivale di Cartesio, una speculazione *a priori*, cioè derivata dalle tendenze spontanee dello spirito, e non un' induzione logica tirata dai fatti. Gassendi, a cui si deve l'introdu-

(1) V. il mio studio sulla dottrina della materia in Rosmini, fascicolo 1° la nota a pag. 15.

Digitized by Google

zione degli atomi nella scienza moderna, non intende che risuscitare la dottrina di Epicuro: così l'atomistica di Gassendi e dei fisici che lo seguirono, non è ancora essenzialmente che quella di Epicuro e di Democrito. « Gli atomi di Boyle (che introdusse l'atomistica nella chimica) sono quasi gli stessi, dice Lange (1), che quelli di Epicuro, quali Gassendi li ha fatto rientrare nella scienza. Essi hanno ancora delle forme differenti, che influiscono sulla stabilità e l'inconsistenza delle combinazioni. Un movimento violento ora rompe la coesione di certi atomi, ora ne riunisce altri, i quali, come nell'atomistica antica, si appiccano gli uni agli altri con le loro facce piene di scabrosità, per mezzo di sporgenze, di dentelli, ecc. Quando avviene un cangiamento nella combinazione chimica, le più piccole molecole d'un terzo corpo s'introducono nei pori che separano due corpi combinati. Esse possono allora combinarsi con l'uno di loro, grazie alla conformazione delle loro facce, meglio che questo non era combinato prima col secondo corpo; e il movimento precipitato degli atomi porterà via le molecole di quest'ultimo ». Naturalmente, come osserva Lange, questa forma dell'atomistica (che assimilava l'azione reciproca tra le molecole alle più familiari tra quelle che noi vediamo fra le masse sensibili) dovette soccombere allorchè fu accettata la legge di Newton sull'attrazione: allora s'introdussero le attrazioni e le repulsioni tra le molecole, e le forme svariate di prima non furono più necessarie per

(1) *Stor. del mater.* II^a parte 2^a c. 2^a.

Digitized by Google

ispiegare la loro unione. Ma questa modificazione non spostava la base logica dell'atomismo: non si potrebbe vedere, sotto il apporto del loro valore scientifico, una differenza essenziale tra l'atomistica del secolo 17° e 18° e quella di Democrito e di Epicuro, perchè nessuna delle prove, in cui la scienza attuale riconosce il fondamento della teoria atomica, era conosciuta prima di Dalton. Dalton mostrando che nell'ipotesi, generalmente ammessa, degli atomi si poteva spiegare la regolarità dei rapporti di peso nelle combinazioni delle sostanze (la legge delle *proporzioni fisse* e quella delle *proporzioni multiple*) supponendo che gli atomi di ciascuna sostanza hanno un peso definito, e che ciascun atomo di una sostanza si combina con uno o con due, ecc., atomi di un' altra sostanza, diede alla teoria atomica la base che essa ha attualmente nella chimica. Così gli atomisti contemporanei ammettono che è Dalton che fece entrare la teoria atomica nella sua fase sperimentale: nessuno, dice Naumann, ha dimostrato coi fatti, prima di Dalton, i dritti e l'utilità dell'atomistica (1). Noi possiamo dunque, senza esitazione, classare l'atomistica moderna, prima di Dalton, non meno che quella di Democrito e di Epicuro, tra i prodotti di questa tendenza spontanea che ha il nostro spirito ad ammettere che l' universo è sostanzialmente immutabile, o, come dicevano i fisici greci, che l'essere non può venire dal non essere, nè ridursi al non essere. Così l' assioma dei fisici greci

(1) *Elem. di termo chimica*, citato da Lange *St. del mat.* vol. 1° nota 2 alla 3ª parte.

Digitized by Google

noi lo ritroviamo negli atomisti moderni, in termini che ricordano, della maniera più precisa, Anassagora, Empedocle e Democrito. D'Holbach, p. e., dice: « A parlar esattamente, niente nasce e muore nella natura; vi ha solamente una combinazione ed una separazione di ciò che era combinato » (1).

Sembrerà una coincidenza singolare che la scienza sia venuta a confermare ciò che non era che una semplice veduta *a priori* dello spirito, la quale, come tutte le altre ipotesi che si sono immaginate sui così detti principii ultimi delle cose, non aveva la sua sorgente che nella sofistica naturale dello spirito umano. Potrà anche sembrare più sorprendente che la conferma del principio degli antichi fisici che non vi ha nè generazione nè corruzione, cioè che le cose non possono cangiare di natura e di proprietà, sia venuta appunto dalla chimica, la quale, se dobbiamo stare ai risultati immediati dell'osservazione, ci mostra invece che tutto cangia continuamente e della maniera più radicale di natura e di proprietà, poichè il carattere proprio della combinazione chimica, che la distingue da una semplice mescolanza, è di far disparire completamente le qualità fisiche delle sostanze che si combinano, dando luogo ad una nuova sostanza, le cui proprietà, ad eccezione del peso, non possono dedursi dalle proprietà degli elementi da cui essa risulta. Qui il progresso delle acquisizioni positive della scienza si fa in una direzione opposta a quella seguita dalle

(1) *Sist. della nat.* 2. p. c. V.

Digitized by Google

sue ipotesi. Mentre i primi chimici supponevano, conformemente alle tendenze spontanee della credenza, che il composto doveva avere delle proprietà identiche o simili a quelle degli elementi — a priori, noi ci attenderemmo infatti che le proprietà del composto dovrebbero essere la somma o la media di quelle dei componenti, ciò che è la suggestione delle nostre esperienze più familiari —, la chimica moderna invece, mostrando il contrario, si è formata in opposizione a queste tendenze spontanee — è perciò che il risultato di una combinazione chimica sembra un fenomeno sorprendente e misterioso — : ma la teoria atomica procede assolutamente nel senso di queste tendenze stesse, riducendo ad una semplice congiunzione e separazione di elementi, senza cangiamento qualitativo, ciò che la semplice osservazione immediatamente dà come una conversione di più sostanze in una nuova sostanza unica. e una riconversione di questa sostanza nelle sostanze primitive. Ciò che si deve osservare è questo carattere comune che la teoria atomica ha con le dottrine metafisiche, cioè di ricondurre dei fatti che ci sembrano sorprendenti, perchè relativamente poco familiari — e si noti, dei fatti generali, delle uniformità della natura, che potrebbero ben essere dei fatti ultimi che non ammettono spiegazione — ad altri fatti che ci sembrano naturali ed evidenti per se stessi, perchè estremamente familiari. Noi abbiamo osservato che, quando Democrito riconduceva i fenomeni del cangiamento nello stato fisico dei corpi ai diversi rapporti di elementi costitutivi invariabilmente solidi, egli dava una *spie-*

Digitized by Google

gazione di questi fenomeni, nel senso popolare o metafisico della parola *spiegazione*, cioè riducendo ciò che è meno famliare a ciò che è più familiare: questa osservazione si applica pure naturalmente alla odierna ipotesi della costituzione molecolare della materia, poichè, qualunque sia la differenza del modo in cui Democrito e di quello in cui il fisico moderno si rappresentano i rapporti tra le molecole per costituire i differenti stati fisici della materia, e quali si siano i motivi che il fisico moderno può avere, in più di Democrito, per ammettere che un fluido non è fluido in tutte le sue minime parti, come si presenta all'osservazione. ma è un aggregato di particole solide; malgrado queste differenze, vi ha l'uguale risultato di ricondurre dei fenomeni relativamente poco familiari a un fenomeno estremamente familiare, qual è quello, che noi vediamo a ciascun istante, di corpi che. restando gli stessi, cangiano unicamente le loro posizioni reciproche. Questa riduzione di ciò che è relativamente strano e non familiare a ciò che per la sua familiarità sembra assolutamente naturale e non avente bisogno di alcuna spiegazione, è più evidente ancora nella spiegazione del chimico che riconduce ciò che per la semplice osservazione non è che una conversione reciproca di sostanze — le combinazioni e decomposizioni chimiche — alla congiunzione e separazione di particole inalterabili. Non è meno evidente infine che quando il fatto della regolarità dei pesi secondo cui si combinano le sostanze, viene spiegato, supponendo che ciascuna sostanza semplice è costituita di particole eguali

Digitized by Google

indivisibili, e che le particole pure eguali in cui si divide la sostanza composta si formano per l'unione di queste particole ultime delle sostanze elementari, di cui ciascuna conserva la propria integrità; allora il fenomeno che serve di intermediario esplicativo è, come nelle spiegazioni metafisiche, un fatto che sembra più comprensibile in se stesso, perchè è più familiare, del fatto che si tratta di spiegare. La regolarità dei rapporti di peso nelle combinazioni chimiche sembra, per una necessità psicologica, al chimico stesso, un fenomeno sorprendente e misterioso, perchè non è un dato della sua esperienza di tutti gl'istanti (come, p. e. l'urto o il movimento volontario), ma non si rivela a lui che nelle ricerche ch'egli fa nel suo laboratorio; al contrario, noi siamo perfettamente abituati (non meno che alle esperienze dell'urto o del movimento volontario) a vedere gli oggetti più familiari che ci circondano conservare la loro integrità, e non cangiare che di posto; e un'esperienza egualmente familiare mostrandoci che questa facoltà che hanno gli oggetti materiali di conservare la propria integrità è in rapporto con la loro durezza, noi troviamo affatto naturale che dei corpi infinitamente duri, come si suppongono gli atomi, siano anche assolutamente indivisibili (1). A questo tratto comune che l'ipotesi

(1) L'ipotesi di alcuni fisici moderni della elasticità degli atomi è evidentemente una deviazione dal tipo, per dir così, naturale del concetto dell'atomo. L'elasticità degli atomi si ritiene indispensabile per la *teoria cinetica dei gaz*, secondo la quale un gaz è costituito da particole solide che si muovuono continuamente in tutte le direzioni

Digitized by Google

della costituzione molecolare e atomica della materia ha con le ipotesi metafisiche bisogna aggiungerne un altro: è che le molecole—intendendo per questa parola i corpuscoli distinti e separati in cui la materia si suppone in atto divisa, ma senza includervi

---

possibili. Affinchè dopo gli urti delle particole il movimento non sia perduto, ed esso possa essere perpetuo, le particole devono essere perfettamente elastiche; se fossero inelastiche o imperfettamente elastiche, vi sarebbe perdita di movimento ad ogni incontro. Si ritiene pure che l'elasticità assoluta degli atomi sia reclamata dal principio della conservazione dell'energia; poichè la perdita di movimento nell'urto dei corpi duri e inelastici si concilia con questo principio ammettendo che il movimento della masse diviene un movimento interiore delle loro molecole; spiegazione naturalmente inapplicabile nell'urto delle particole ultime della materia, che non sono esse stesse costituite di particole più piccole. Ma è evidente che l'atomistica non può ammettere il concetto dell'elasticità degli elementi ultimi della materia, che facendo violenza alle sue esigenze più naturali: sia perchè l' indivisibilità dell'atomo non si spiega e non si concepisce che nell' ipotesi della sua durezza e rigidità assoluta; sia perchè la contrazione e la dilatazione dei corpi è, nella teoria atomica, l'effetto della diminuzione o dell'aumento del vuoto compreso tra le parti materiali.— Un'idea notevole, perchè mostra di una maniera palpabile la contradizioni tra il concetto dell'elasticità dell'atomo e i presupposti generali dell'atomismo, è quella emessa dal Lange (*St. del mater* v. 2° parte 2ª c. 2°) secondo la quale l'atomo (elastico) si comporrebbe di sotto atomi, e questi ancora di sottoatomi inferiori, e così all'infinito. È evidente che di questa maniera il concetto stesso dell'atomo sparirebbe, perchè ogni minima porzione di materia sarebbe, non solo divisibile, ma divisa già in atto. Di più noi abbiamo in quest'idea di Lange la inconcepibilità latente della divisibilità della materia all'infinito resa evidente, e, per dir così, sensibile, per questa sostituzione al concetto della divisibilità del concetto di una divisione attuale, e in parti separate dal vuoto.—Un'altra deviazione dall'atomismo naturale, destinata a risolvere le accennate ed altre difficoltà della teoria, è l'ipotesi di Thomson, secondo cui gli atomi sarebbero dei turbini formati da movimenti rotatori in un fluido continuo e assolutamente omogeneo. In un tal fluido questi turbini sarebbero permanenti. È una ipotesi fondata sulle ricerche che Helmholtz avea fatte sugli anelli –

Digitized by Google

l'idea dell'indivisibilità di questi corpuscoli—(1) e tanto più gli atomi, non sono, come gli esseri trascendenti della metafisica, delle *vere cause,* nel senso che questi termini hanno nella celebre regola di Newton; vale a dire si tratta di esseri ipotetici di una natura affatto particolare, tale che l'esperienza

turbini — un sottile anello di liquido di cui ciascuna molecola è animata da un movimento di rotazione attorno dell'anello in un piano perpendicolare a quello di quest'anello—.Helmoltz mostrò che, se non esistono attriti esteriori, un tale sistema si manterrà indefinitamente in equilibrio (V.Henriot *Ipotesi attuali sulla costituzione della materia* p.9). L'ipotesi di Thomson è, come si vede una fusione dell'atomistica con la dottrina cartesiana d'una materia continua e assolutamente omogea, ed essa si conforma alla condizione generale della teoria meccanica, di ammettere cioè l' inalterabilità della materia e di ridurre tutti i cangiamenti al movimento. Se non che ciò che nella concezione di Thomson fa la funzione di materia è una materia, per dir così, trascendentale, non è la nostra materia: la nostra materia consiste, nell'ipotesi di Thomson, nei turbini, cioè in certi movimenti, che hanno luogo in questa materia trascendentale. Ciò suggerisce una riflessione sulla natura di questa ipotesi, la quale dimostrerebbe forse che essa non ha che *in apparenza* una base sperimentale. Thomson dota di certe proprietà il suo fluido ipotetico per analogia ai nostri fluidi, ai fluidi dell'esperienza, e da questa proprietà deduce la sua ipotesi. Ma la inferenza dai nostri fluidi al suo fluido ipotetico è leggittima? Io credo che Thomson non sia autorizzato a trasportare al suo fluido ipotetico nè le proprietà dei nostri fluidi nè qualsiasi altra legge del mondo materiale. Le leggi della natura fisica, cioè della materia, non possono essere , secondo Tomson, che l'espressione generale del modo di comportarsi dei suoi atomi—turbini nei loro reciproci rapporti in condizioni determinate. Un' inferenza sperimentale è dunque un'inferenza dal modo in cui questi turbini si sono comportati in date condizioni al modo in cui gli stessi turbini o altri turbini analoghi si comporteranno nelle identiche condizioni. Dalle proprietà

(1) Avendo bisogno di un termine per indicare il concetto generale che tutti i corpi, qualunque sia il loro stato fisico, sono costituiti di particole solide, facendo astrazione della forma particolare di questo concetto che vede nelle particole costitutive degli atomi, cioè delle piccole masse indivisibili, ci serviamo a quest'oggetto della parola *molecola*, impiegandola non nel senso che essa ha nella scienza moderna, ma in un senso più conforme alla sua etimologia.

Digitized by Google

non ci fornisce alcun esempio degli attributi di cui questi esseri si suppongono dotati. La solidità assoluta che si suppone nelle molecole, questa potenza infinita, come diceva Bernouilli, di resistenza alla compressione e alla deformazione, è un'attributo sconosciuto all'esperienza. Lo stesso deve dirsi naturalmente di questa potenza infinita che si suppone nell'atomo, di resistenza a qualsiasi forza tendente a dividerlo. Tra le parti della molecola o dell'atomo si suppone una forza di coesione di una natura affatto speciale, una forza la cui esistenza non è stata mai costatata nel mondo dell'esperienza (1).

---

della nostra materia — fluida o altra — che è un aggregato di turbini, non può niente inferirsi sulle proprietà di un'altra materia ipotetica, che sarebbe altra cosa che un aggregato di turbini. Tra la nostra materia e la materia trascendentale, che, secondo Thomson, serve ad essa di sustrato come la nostra materia serve di sustrato al suo proprio movimento, non vi ha identità e perciò, mi sembra, nessuna inferenza legittima. — Le deviazioni dal tipo normale dell'atomistica di un carattere assolutamente metafisico, quale la dottrina che riduce gli atomi a punti matematici, o, come si dice per il solito, a centri di forze, si rapportano alla quistione del mondo esteriore e noi ne parleremo nella 2ª parte. Notiamo per ora che il nome di *dinamiche* date a queste dottrine non toglie che anch'esse — particolarmente quella sunnominata degli atomi — punti o centri di forze — siano, in un senso, meccaniche, conformandosi anch'esse al principio generale della concezione meccanica, cioè la spiegazione dei cangiamenti del mondo fisico per il cangiamento dei rapporti di elementi in se stessi inalterabili.

(1) Naturalmente é qui che si è sempre vista la grande difficoltà della teoria. Così Thomson chiama « supposizioni mostruose » quelle di « frammenti di materia infinitamente duri e infinitamente rigidi, frammenti di materia di cui alcuni dei chimici più eminenti non temono d'affermare temerariamente l'esistenza come un'ipotesi probabile » (citato da Henriot *Ipot. att. sulla costit. della mat.* p. 10). Secondo Du Bois-Reymond l' atomo *indivisibile*, inattivo e, sede di

Digitized by Google

Un'ipotesi che ricorre a *cause non vere*, cioè a forze di cui non si è costatata l'esistenza nella natura, è necessariamente un'ipotesi illegittima, come vuole la regola di Newton, o questa circostanza costituisce semplicemente un grado d'improbabilità intrinseca dell'ipotesi che, per compenso, deve rendere più esigenti sul numero e la qualità delle sue prove? È una delle più ardue quistioni della logica, a cui non ci attenteremo di dare una risposta: ma la somiglianza che abbiamo notata tra la dottrina molecolare o atomica e le dottrine dei metafisici suggerisce inevitabilmente una riflessione, che io sottometterò al lettore non senza un'esitazione assai naturale in chi non ha alcuna competenza nè in fisica nè in chimica.

La teoria molecolare e atomica è, come si conviene dai suoi stessi fautori, una semplice ipotesi, e un'ipotesi che non sembra suscettibile di essere moi provata (1). Misurare il grado di probabilità

---

forze che agiscono attraverso il vuoto, é un controsenso e una chimera (*I limiti della filos. naturale* in *Rev. scient.* 2ª ser. v. 7).

Un'idea che meriterebbe forse d'essere sviluppata, è che ordinariamente le cause *non vere* supposte dai fisici, quali gli atomi, le molecole, l'etere, i fluidi imponderabili che si ammettevano prima, ecc. hanno la funzione di spiegare i fenomeni nel senso metafisico della parola spiegazione, cioè assimilandoli ai fenomeni più familiari, p. e. a quelli della trasmissione del movimento per l'impulsione (come l'etere), o a quelli, più generali, del mutamento dei rapporti di spazio senza cangiamento qualitativo (Cfr. ciò che di remo più giù sui fluidi imponderabili).

(1) « Nessuno oggi, dice Bain, vede più in questa teoria (l'atomica) che una finzione rappresentativa, che non é suscettibile di alcuna prova, e che non ha altro valore che di esprimere facilmente i fatti » (Log. l 5 c. 8., 12 — Bain chiama finzioni rappresentative le ipotesi

Digitized by Google

di un'ipotesi — quando si conviene d'altronde sul punto più importante, cioè che quest'ipotesi non è rigorosamente provata — è un'operazione estremamente ardua e delicata del giudizio, che, per essere ben compiuta, esigerebbe il concorso delle più profonde conoscenze nelle scienze speciali relative, e dell'abitudine, unita a una preparazione conveniente, di considerare le quistioni al punto di vista della logica e della teoria della conoscenza; concorso che è sventuratamente molto raro a trovarsi in un fisico o in un chimico, e più ancora in un filosofo. Nel caso dell'ipotesi molecotare o atomica, la quistione

---

che non possono essere stabilite come fatti reali, cioè provate, e la cui importanza è che servono a rappresentarsi i fenomeni d'una maniera sistematica: fra queste finzioni rappresentative egli enumera, oltre la teoria degli atomi, quella della costituzione molecolare della materia, quella delle ondulazioni eteree per ispiegare i fenomoni della luce, la spiegazione dello stato solido, liquido e gazoso per le attrazioni molecolari e la repulsione dovuta al calore, ecc. *Log.* l. 3 c. 18, 5). Per dimostrare la proposizione di Bain che l'ipotesi degli atomi e tutte le altre *finzioni rappresentative* non sono suscettibili di diventare delle verità provate, basta forse la considerazione seguente. Per provare la realtà d'un ipotesi sarebbe necessario di soddisfare a queste due condizioni: di stabilire, in primo luogo, che un'ipotesi è indispensabile, cioè che il fatto che si tratta di spiegare reclama assolutamente una spiegazione; e in secondo luogo che l'ipotesi che si ammette è la sola ammissibile, cioè la sola che possa spiegare il fatto. Ma sembra che le ipotesi scientifiche che il Bain chiama *finzioni rappresentative* (e che sono, su per giù, quelle che suppongono delle cause *non vere*), quand'anche potessero soddisfare alla seconda condizione, non potrebbero mai soddisfare alla prima. Ciò è perchè esse non hanno per iscopo di spiegare dei fatti isolati e particolari, ma dei fatti costanti e generali, delle uniformità della natura. Nel primo caso un'ipotesi è indispensabile, perché è necessario che il fatto sia spiegato, nel senso scientifico, cioè che sia sottoposto alle leggi generali dei fenomeni: nel secondo caso (se si ha

Digitized by Google

della misura del suo grado di probabilità si complica per questa sua conformità, che noi abbiamo notata, alle tendenze spontanee del nostro pensiero, conformità che per se stessa non costituisce la minima prova in favore di una teoria. Allora si renderebbe indispensabile una specie di equazione personale, per la quale nella forza con cui l'ipotesi ci s'impone, bisognerebbe fare la parte di ciò che vi ha in essa di obbiettivo, cioè di dipendente dal valore delle prove sperimentali, e di ciò che vi ha di subbiettivo, cioè di derivante dalla tendenza spontànea del nostro pensiero, che, in virtù della conformazione stessa del nostro spirito e delle sue abitudini prescientifiche, ci spinge ad accettare l'ipotesi, indipendentemente dal valore delle sue prove.

n questo stato della questione sembra naturale di demandarsi: il credito di cui l'ipotesi molecolare e atomica gode nella scienza moderna è assolutamente commisurato alla forza delle sue prove, o non vi ha un eccesso, di cui bisogna rendersi conto per la forza addizionale di questo sofisma naturale del nostro spirito, che gli rappresenta il fondo dell'essere come immutabile, e il cangiamento come superficiale e limitato ai rapporti delle cose, senza toccare le cose stesse? Tra qneste due supposizioni, il fatto

---

ragione di riguardare il fatto come una vera uniformità, una legge rigorosamente generale, dei fenomeni) l'esigenza di una spiegazione potrebbe essere illusoria e fondata sul concetto metafisico corrispondente a questo termine, poichè la supposizione che il fatto è senza spiegazione (cioé che si tratta di uua legge primitiva della natura) non è in contraddizione con l'assioma dell'uniformità di legge, che è quello ehe nel primo caso ci obbliga a cercare una spiegazione.

Digitized by Google

incontestabile che la teoria era generalmente ammessa prima che si trovassero le prove che attualmente costituiscono la sua base logica; la continuità tra la forma più antica e la forma più moderna dell'atomistica (1); non è un'indizio che la verità sta nella seconda? Qaeste domande non sembreranno troppp audaci a quelli che sono abituati a considerare i concetti dal punto di vista storico. « Quegli, dice il Lange, che vede nella storia l'indissolubile mescolanza di errore e di verità; quegli che comprende che per avvicinarsi di più in più allo scopo infinitamente lontano, cioè la conoscenza perfetta, bisogna oltrepassare innumerevoli gradi intermediari; quegli che vede come l'errore stesso diviene un agente di progresso variato e durevole; quegli non concluderà facilmente, dall'incontestabile progresso del presente, al valore definitivo delle nostre ipotesi » (2).

Noi aggiungeremo infine un' altra osservazione sul principio generale della concezione meccanico, cioè che tutti i cangiamenti della materia si riducono al movimento delle sue parti. Il presupposto su cui questo principio è fondato è la distinzione, comunemeute ammessa, tra le proprietà *primarie* e le proprietà *secondarie* dei corpi: le prime, che, secondo Cartesio, si riducono alla semplice estensione, e, secondo l'opinione più accettata, all'estensione e alla resistenza o impenetrabilità, sono ob-

(1) V. *Lange Storia del materialismo.*
(2) *Ibid.* v. 2° parte 2ª c. 1°.

Digitized by Google

biettive; le seconde, cioè il colore e tutte le altre, non sono che subbiettive. Ma questa distinzione solleva delle difficoltà insolubili, che hanno dato luogo a tutte le dottrine *trascendenti* sulla cosa in sè: qui dobbiamo limitarci ad indicarne sommariamente alcune, riserbandoci di svilupparle nella 2ª parte.

Se il solo attributo obbiettivo della materia è la estensione, come pretende Cartesio, allora è impossibile di distinguere la materia dallo spazio vuoto, e il mondo corporale si ridurrà a una massa continua e perfettamente omogenea. Ora non solo è impossibile di concepire l'estensione come esistente per se stessa—non potendo noi pensarla che come un attributo del reale e non come lo stesso reale, come un astratto e non come un concreto—ma è di di più impossibile, come abbiamo già accennato, di concepire, al seno di una massa continua e senza alcuna differenza fra le sue parti, delle forme distinte e del movimento, perchè queste cose suppongono delle differenze. Concepire il movimento in una massa continua sarebbe concepire, in questa massa, delle parti tra loro discernibili, che si scambiano il posto l'una con l'altra; se queste parti di cui si afferma che l'una ha preso il posto dell'altra non sono discernibili, questo cangiamento, che si afferma a parole, non è nè percettibile nè pensabile. In realtà alcun cangiamento non è possibile in una massa concepita alla maniera cartesiana, poichè tutti gli stati successivi, in cui essa si trova in tutti gl'istanti della durata, sono assolutamente identici fra di loro. Queste difficoltà *in apparenza* spariscono nella dottrina della discontinuità della ma-

Digitized by Google

teria, perchè allora il pieno e il vuoto ci danno questa differenza indispensabile per concepire la distinzione delle cose e il movimento; di più, distinguendo la materia dal puro spazio, si ammette in questa dottrina che vi sia nella materia un attributo diverso dall' estensione, che si aggiunge a questa, e fa della materia un concreto, e non un semplice astratto qual è la sola estensione. Ma la difficoltà è appunto di dire in che consista questo attributo, distinto dall'estensione e dai suoi modi, che *concretizza*, s'è lecito dir così, la materia, e la differenzia dalla semplice estensione, cioè dal puro spazio. Quest'attributo è, si dice, la resistenza o la impenetrabilità: ma ciò che non si dice nè potrebbe dirsi è che cosa esprimano queste parole *resistenza* e *impenetrabilità* di più che dei semplici rapporti tra gli estesi—se se ne toglie le sensazione che noi proviamo nelle dita quando tocchiamo, la quale naturalmente non possiamo trasportare nella materia e farne una qualità obbiettiva delle cose stesse —. La resistenza della materia non è altra cosa che la difficoltà che vi ha a spostare le sue parti: essa indica dunque semplicemente che certi cangiamenti nei rapporti spaziali tra gli estesi non sono possibili. L'impenetrabilità è l'impossibilità che un esteso occupi la posizione d' un altro, in altri termini che due estesi si confondano in un'estensione unica, che cessino di essere due estesi e diventino uno solo. Ma ciò non indica altra cosa che la persistenza di ciascun esteso a conservare la sua propria estensione; non ci dice qual'è l'attributo che quest'esteso ha in più dell' estensione stessa. Tutti gli attributi

Digitized by Google

della materia — nella supposizione della non realtà del colore e delle altre proprietà secondarie — non indicano che l'estensione, i suoi modi (forma, grandezza, ecc.), i rapporti di posizione, e il cangiamento di questi rapporti; ma noi non possiamo dire che cosa sia ciò che si estende, ciò che è il soggetto a cui si attribuiscono questi rapporti di posizione. La materia, si dice, si distingue dal puro spazio, perchè essa è impenetrabile, divisibile, mobile, ecc., attributi che non possono convenire allo spazio: senza dubbio; ma siccome questi e tutti gli altri attributi che si predicano della materia, non si riducono infine che all'estensione e alla posizione, attributi che convengono pure allo spazio, o bisognerà rassegnarsi ad identificare la materia e lo spazio, come fu costretto a fare Cartesio, o bisognerà ammettere, come carattere che differenzia la materia dallo spazio, non la mobilità, l'impenetrabilità, ecc., ma qualche cosa di più primitivo che, aggiungendosi all'estensione, costituisce questo concreto materia, la quale, senza questa qualche cosa, non potrebbe essere nè impenetrabile, nè mobile, ecc., perchè non sarebbe che un semplice esteso, in altri termini una pura estensione, che niente distinguerebbe dallo spazio vuoto. Questa qualche cosa che, diffusa, per dir così, qua e là nella pura estensione senza forme nè limiti, ne differenzia le parti, costituisce il concreto materia, e distingue il reale dallo spazio, cioè dal niente: non è che il colore, o, in generale, le proprietà secondarie. Quando si è analizzato sufficientemente il concetto di materia, si vede che lo spirito umano, se vuole formarsi una concezione netta e coerente

Digitized by Google

del mondo esteriore, e al tempo stesso restare sul terreno dell'esperienza e dell'intuizione sensibile — condizione che è superfluo di aggiungere, perchè al di fuori di questo terreno non vi hanno concezioni nette nè coerenti—è costretto in quest' alternativa: o il fenominismo di Mill e Bain, che riduce la realtà esteriore a sensazioni e possibilità di sensazioni; o il realismo *naturale*—non quello di Reid—che non spoglia la materia delle sue proprietà sensibili, ma accorda l'obbiettività al colore e alle altre. e non alla sola estensione, la quale senza le proprietà sensibili non è che il niente realizzato (1). Ora à evidente che chi accetterà l'una o l'altra di queste due soluzioni, non ammetterà la pretesa della filosofia corpuscolare o di qualsiasi altra forma possibile della concezione meccanica, di ridurre tutti i cangiamenti dell'universo al solo movimento.

§ 11. Ad una concezione meccanica coerente, se essa vuol realizzare completamente il principio che niente nasce e muore nella natura, non basta di riddurre al movimento tutti i cangiamenti del mondo materiale; bisogna ancora che la materia mantenga invariabilmente le stesse facoltà relativamente al movimento; cioè o che l' inerzia sia lo stato invariabile della materia, o, se essa è attiva, che quest' attività, e la forma sotto cui essa si manifesta, siano egualmente invariabili. Su questo punto Bacone può essere riguardato come il precursore. « È evidente, egli dice, che ogni uomo che cono-

(1) V., il mio studio sulla dottrina di Rosmini sulla materia l. c. e il Saggio 1. c. 9. § 8. pag. 524-526.

Digitized by Google

scesse le passioni, gli appetiti e i processi primitivi della materia, avrebbe per ciò solo una conoscenza generale e sommaria dei fatti passati, presenti e futuri » (1). « Si deve affermare che la materia è munita, provvista e formata di tal maniera, che ogni virtù, ogni essenza, ogni atto e ogni movimento possono esserne deile conseguenze o delle emanazioni naturali » (2). L'idea di Bacone è che tutti i fenomeni possono dedursi da un fenomeno primordiale, che è il movimento naturale della materia. Così egli paragona la scienza ad una piramide o ad un cono, alla cui sommità sta « la legge sommaria della natura », « l'opera che Dio opera dal cominciameno sino alla fine » (3). « Tutte le cose si elevano per una sorta di scala all'unità ». Questo fenomeno universale, collocato alla sommità della piramide scientifica, in cui « la natura sembra riunirsi in un sol punto » (4), questa « causa di tutte le cause », è « l'appetito o lo *stimulus* (la tendenza primitiva o la forza primordiale) della materia, o, per sviluppare un po' più il nostro pensiero, il movimento naturale dell'atomo. È questa forza unica, che agendo sulla materia, forma e costituisce tutti i composti » (5).

Ma il meccanismo di Bacone (che d'altronde questo filosofo non sviluppò d'una maniera sistematica),

---

(1) *Della saggezza degli antichi* XI.
(2) *De Princ. atque Orig.*
(3) *Dignit. et augm. scient.* l. 3. c. 4.
(4) *De dignit. et augm scient.* l. 2. c. 13
(5) *Saggezza degli antichi* Cupidon.

Digitized by Google

fondato sull'idea fantastica di una materia attiva e vivente, doveva cedere il passo all'altro meccanismo, inaugurato da Cartesio, fondato sul concetto più positivo d'una materia inerte, che non fa che ricevere e comunicare il movimento per l'impulsione. Nel capitolo 3° abbiamo considerato questa dottrina — alla quale esclusivamente abbiamo dato allora il nome di meccanica — sotto un altro punto di vista, cioè come una realizznzione del principio delle *cause efficienti:* ma è evidente che essa è al tempo stesso una realizzazione del principio dell'immutabilità essenziale dell'essere — almeno dell'essere materiale — poichè non attribuisce ai corpi che la proprietà, sempre e da per tutto identica, di conservare il movimento ricevuto e di comunicarselo reciprecamente per l'urto, riducendo ad una sola e sempre la stessa le forme apparentemente differenti e variabili dell'energia. Oltre questa forma del meccanismo, fondata sul concetto dell'inerzia o passività assoluta della materia, non ne è è possibile che un'altra, che realizzi il principio dell'immutabilità essenziale dell'essere, ma che al tempo stesso faccia della materia qualche cosa di attivo—sia che quest'attività si attribuisca alla materia per se stessa, sia che si faccia provenire dalle *forze* di cui si suppone che la materia è la sede —: è la dottrina che spiega anch'essa tutti i fenomeni del mondo fisico per le leggi dell'equilibrio e del movimento, ma come cause motrici riconosce le forze, attrattive e repulsive, inseparabili dagli elementi della materia — sia che si supponga che queste forze sono ad essi essenziali, sia che si sup-

Digitized by Google

ponga che sono con essi costantemente associate —. Queste due forme della teoria meccanica, che sono le concezioni della natura prevalenti nella scienza moderna, possono far pensare che questa ha completamente realizzato l'assioma dei fisici greci che l'essere non può venire dal non essere nè ridursi al non essere, che non vi ha generazione nè corruzione; poichè secondo la teoria meccanica, nell'una e l'altra delle due forme, il reale, considerato nei suoi elementi ultimi, si mantiene sempre identico a se stesso, e non vi ha mai nelle cose un cangiamento essenziale, questi elementi, in tutti gli aggregati che essi formano successivamente — nei quali non si manifestano altre proprietà che quelle degli elementi stessi — essendo invariabili tanto nella loro sostanza e qualità quanto nel loro modo di agire e di patire.

Ma è evidente che la teoria meccanica, se essa vuol applicare rigorosamente il principio che la materia non può mai manifestare delle proprietà essenzialmente nuove, e che perciò le proprietà di un tutto non possono essere che la somma delle proprietà degli elementi materiali che lo hanno costituito, deve estendersi anche ai fenomeni della coscienza, facendo dell'attività psichica una risultante delle attività proprie agli elementi della materia. Senza dubbio il problema di ricondurre i fenomeni della coscienza alle proprietà degli elementi della materia non nasce esclusivamente al punto di vista del meccanismo, essendo esso una conseguenza immediata del principio generale che il meccanismo realizza sotto una forma speciale, cioè che l'essenza delle

Digitized by Google

cose non può cangiare: ma al punto di vista del meccanismo il problema s'impone con una forza particolare, appunto perchè il meccanismo è l'applicazione più coerente di questo principio.

Applicando il principio dell'immutabilità dell'essenza delle cose alla quistione della coscienza, lo spirito umano incontra naturalmente due soluzioni opposte, ma che sono non pertanto l'una e l'altra delle conseguenze dello stesso principio. Dal fatto che i fenomeni della coscienza, di cui certi aggregati degli elementi della materia sono temporaneamente la sede, differiscono essenzialmente dalle proprietà di questi elementi isolatamente considerati, in virtù del principio che le cose non possono cangiare nella loro natura, lo spiritualista conclude che è necessario che un altro elemento, differente essenzialmente dalla materia, e di cui la coscienza è la proprietà immutabile, si sovraggiunga all'aggregato materiale, e sia con questo temporaneamente associato. Dal fatto che ciò che è la sede dei fenomeni della coscienza è un aggregato di elementi materiali, il materialista conclude invece, in virtù dello stesso principio, che questi fenomeni non possono essenzialmente differire dai fenomeni che sono propri agli elementi materiali isolatamente considerati (1). Ma se la soluzione *spiritualista* è sem-

(1) È evidente che il paradosso cartesiano che gli animali sono degli automi è una conseguenza rigorosa dello stesso principio, nell'ipotesi spiritualista; un aggregato non potendo avere delle proprietà essenzialmente differenti da quelle degli elementi, la coscienza non può trovarsi negli animali, in cui non vi ha, come nell'uomo, un elemento essenzialmente differente dagli elementi materiali, che viene ad aggiungersi all'aggregato.

Digitized by Google

plice, la soluzione *materialista* è doppia, potendo farsi due ipotesi: 1° che i fattti della coscienza non siano dei fenomeni assolutamente nuovi, che si producono la prima volta negli aggregati che noi chiamiamo esseri animati, ma dei fenomeni preesistenti negli elementi che hanno costituito questi aggregati (e persistenti in essi dopo la dissoluzione degli aggregati stessi); e 2°. che questi fatti non siano assolutamente distinti dai fenomeni *fisici*, propri agli elementi che hanno costituito gli aggregati, ma sostanzialmente identici con essi. La prima delle due soluzioni materialiste — le sole che siano in armonia con una concezione rigorosamente meccanica dell'universo — si trova, oltre che nei sistemi ilozoisti in generalie, in quei sistemi panpsichisti, in cui, come in quelli di Clifford. Wundt, Taine, ecc., la psiche dell'uomo e degli animali è riguardata come una risultante degli elementi psichici corrispondenti a ciò che noi chiamiamo elementi della materia, o in cui, come in quello di Leibnitz (il quale, a parlar propriamente, è una conciliazione della soluzione materialista con la spiritualista), essa è riguardata come una delle unità psichiche, delle monadi, che costituiscono il composto che noi percepiamo come materia. L'altra soluzione — la quale consiste nell'affermare un'identità sostanziale tra i fenomeni fisici (processi nervosi) che sono le condizioni dei fenomeni della sensazione e del pensiero e questi fenomeni stessi — è stata ammessa sotto due forme: 1ª estendendo ai fenomeni mentali la dottrina che vede nelle diverse forze fisiche gli aspetti differenti di una forza unica

Digitized by Google

che, identica al fondo, apparisce successivamente sotto forme diverse, si è ammesso che la sensazione e il pensiero è un altro aspetto o un'altra forma di questa forza medesima, il movimento che è l'antecedente della sensazione e del pensiero divenendo sensazione e pensiero, come il calore suono o l'elettricità luce. 2ª — è la forma che ha incontrato più favore — si è ammesso che il fenomeno fisico che è la condizione del fenomeno mentale e lo stesso fenomeno mentale sono, non due fatti distinti e successivi, ma un solo e stesso fatto, che presenta due facce differenti, l'interna e l'esterna, la subbiettiva e l'obbiettiva, la distinzione non essendo, come dice Lewes, che nel modo di apprensione, vale a dire, quello che i sensi apprendono come fisico, come movimento, essendo appreso dalla coscienza come mentale, come sensazione e pensiero.

Questa identità del fisico e del mentale — l'identità nel senso più stretto, cioè nella seconda forma — è stata affermata a tre punti di vista differenti: del *materialismo*, cioè subordinando e ricondncendo lo spirito alla materia, come nelle dottrine di Hobbes (1), Erasmo Darwin (2), d'Hol-

(1) V. *De Corpore* pars IV. cap. 25 art. 2. La sensazione non è che il movimento degli organi del senso, e precisamente quella parte di questo movimento immaginata da Hobbes, che sarebbe un ritorno dall'organo centrale verso l'esterno, cioè verso i punti della periferia da cui è partita l'eccitazione (ipotesi destinata a spiegare la localizzazione alla periferia e la proiezione al di fuori delle sensazioni).

(2) Nella sua *Zoonomia* definisce l'idea: « una contrazione, un movimento o una configurazione delle fibre che costituiscono l'organo immediato del senso. » « Le nostre idee, dice egli ancora, sono

Digitized by Google

bach (1), Moleschott (2), Strauss (3), Spencer (4),

dei movimenti animali dell'organo sensitivo ». Questa confusione tra il fatto psichico e la sua condizione fisica regna, dice Mill, dal principio alla fine nei quattro volumi della *Zoonomia* (Mill. *Log.* lib. V. cap. 3., § 8).

(1) Le sensazioni, le percezioni, le idee tutte le operazioni dell'anima, sono dei movimenti degli organi dei sensi e del cervello V. *Sist. della natura* 1. p. c. VII e VIII—D'Holbach ammette pure la possibilità della soluzione ilozoista.

(2) « Il pensiero è un movimento della materia » *Circolaz. della vita*, lettera 18.

(3) V. *Vecchia e nuova fede*, § 65.

(4) Ciò che, sotto l'aspetto obbiettivo o dal lalo esterno, è un cangiamento nervoso (un movimento molecolare), è, sotto il suo aspetto subbiettivo o dal suo lato interno, uno stato di coscienza v. *Princ. di Psicol.* t. 1. 1. p. c. 6. e altrove); lo spirito e l'azione nervosa sono i due lati, subbiettivo e obbiettivo, d'una sola e stessa cosa (c. 7. § 56 e altrove).

L'aver classato la dottrina di Spencer fra quelle che riconducono lo spirito alla materia richiode una giustificazione. In effetto questo filosofo si difende d'essere materialista e dichiara illusorio il tentativo di tradurre sia lo spirito in termini di materia sia la materia in termini di spirito (§ 63 e altr.) I fenomeni dello spirito e quelli della materia sono le due facce, subbiettiva ed obbiettiva, sotto cui si manifesta una sola e stessa realtà, ma questa realtà ultima non può essere chiamata nè spirito né materia. lo spirito e la materia non essendo che le sue manifestazioni fenomenali ed essa stessa restando inconoscibile nella sua essenza (§ 272. 273 e altr.)

Che ragione può aversi allora di chiamare la dottrina di Spencer una dottrina materialista, che riconduce lo spirito alla materia? Questa ragione è secondo me, che dei due aspetti sotto cui si manifesta l'inconoscibile, l'uno, il fisico, è costante, e l'altro, il psichico, non è che transitorio: esso non apparisce che là dove esiste una struttura fisica appropriata (lo spirito non è diffuso da per tutto nell' universo, come nelle dottrine *panpsichiste* o in quella dell'*identità del reale e dell'ideale*,. Ne segue che, l'essenza d'una cosa essendo per noi determinata dai suoi attributi costanti e non dai suoi attributi transitori, e qualsiasi nozione che noi possiamo formarci dell'Inconoscibile dovendo tirarla dal conoscibile, quest'essenza sconosciuta che si manifesta come spirito e come materia noi dobbiamo necessariamente rappresentarcela in termini di materia. Ma contro ciò potrà dirsi che questa distinzione tra i fenomeni della matoria.

Digitized by Google

che sarebbero costanti, e quelli dello spirito, che sarebbero transitori, non ha al fondo niente di reale, le manifestazioni fenomenali dell'Inconoscibile essendo per Spencer tutte egualmente subbiettive e psichiche, poichè il conoscibile, il fenomeno, non consiste, in ultima analisi, che negli stati della nostra coscienza. Niente di più giusto che quest'osservazione; ma essa dimostra d'una maniera anche più diretta che la dottrina di Spencer riconduce lo spirito alla materia. Se si va al fondo delle cose, la vera dottrina di Spencer è, non che vi sia una realtà a due facce, l'una subbiettiva e l'altra obbiettiva, ma che vi ha una realtà, l'Inconoscibile, e un fenomeno o un'apparenza di questa realtà, lo spirito o gli stati di coscienza. Lo spirito non è dunque che un fenomeno; la realtà appartiene all'opposto dello spirito, al fuori di me, a ciò che non ha coscienza. L'Inconoscibile non è per Spencer che la materia e la forza: l'affermazione d'una realtà assoluta inconoscibile equivale nei *Primi principii* all'affermazione della persistenza della forza, e quantunque l'Inconoscibile non abbia in realtà degli attributi spaziali, vi ha nondimeno in lui un *nexus* che noi dobbiamo rappresentarci come spazio o estensione, e Spencer sente così fortemente questa necessità di dare un fondamento obbiettivo, nell'Inconoscibile, ai rapporti di spazio, che talvolta sembra considerare questi rapporti come reali, come obbiettivi (p. e. nei *Pr. Princ.* par. 20 sulla fine). La verità di questa proposizione, che Spencer riconduce lo spirito alla materia, si mostra della maniera più evidente nelle sue affermazioni relative alla *sostanza* dello spirito. La *sostanza* dello spirito è naturalmente l'Inconoscibile: ma ciò che bisogna notare è il rapporto che Spencer stabilisce tra lo spirito qual è da noi conosciuto, cioè l'insieme dei nostri stati di coscienza, e la *sostanza* dello spirito. Questo rapporto è quello del fenomeno alla realtà. L'esistenza, nel vero senso della parola, appartiene nello spirito a ciò che persiste, alla sua sostanza; i fenomeni dello spirito, come quelli della materia, non sono che delle apparenze cangianti della realtà permanente inconoscibile. (v. *Princ. di Psic.* paragr. 59, 473, 475). Ora se noi domandiamo che cosa sia questa realtá persistente di cui i fenomeni dello spirito sono delle apparenze, la risposta è che la *sostanza* dello spirito, il *me trascendente* non é altra cosa che l'organismo «Dire che il *me* è qualche cosa di più che la serie delle sensazioni o delle idee che sono date come presenti, è vero o falso secondo il grado di comprensione che si dà alla parola. È vero se noi vi comprendiamo il corpo, con tutte le sue strutture e le sue funzioni; ma è falso se noi limitiamo la nostra asserzione al me cosciente». «Il me sostanziale, inconoscibile nella sua natura ultima, ci è fenomenalmente conosciuto, sotto la sua forma statica, come l'organismo; sotto la sua forma dinamica, come una forza che si diffonde nell'organismo». «Il me che sopravvive continuamente come soggetto di questi stati

Digitized by Google

Lewes (1), Sergi (2), ecc.; del *panpsichismo,* cioè ri-

---

cangianti (di quest'aggregato di stati subbiettivi che costituiscono il me mentale) è questa porzione dell'Inconoscibile, che è condizionata staticamente in certe strutture nervose, le quali sono penetrate da questa porzione dell'Inconoscibile, dinamicamente condizionata, che noi chiamiamo energia » (Addizione al paragr. 220 in fine del 2. vol. dei *Princ. di Psicol.* trad. franc.)

L'identificazione del mentale e del fisico, in un sistema che non riconosce altri fatti mentali che quelli che accompagnano le funzioni del sistema nervoso, e necessariamente una riduzione del mentale al fisico, perchè, ripetiamolo, l'essenza di una cosa è per noi determinata, non dai suoi attributi transitori, ma dai suoi attributi permanenti, e perciò questa realtà a due facce, che si manifesta come spirito e come materia, se lo spirito non è riguardato che come un fenomeno transitorio, noi dobbiamo necessariamente rappresentarcela, nella sua essenza, come materia.

Noi dobbiamo aggiungere che talvolta Spencer, invece della dottrina dell'identità dei fenomeni mentali e delle loro condizioni fisiche, sembra ammettere la dottrina affine della trasformazione delle energie fisiche nelle energie mentali (*Primi principi* par. 71).

(1) Lo stato psichico e lo stato corporale, che ne è la condizione, non sono due fatti, ma un sol fatto in cui si distinguono i due aspetti, come si può distinguere in una stessa linea curva il lato convesso e il lato concavo. Per comprendere questa dottrina di Lewes nel suo vero significato, cioè come una riduzione del mentale al fisico, bisogna notare che essa non è che un'applicazione del suo principio dell'identità della causa e dell'effetto: un fatto è identico all'insieme delle sue condizioni, non è qualche cosa che si sovraggiunge ad esse. Per Lewes vale la stessa osservazione che abbiamo fatta per Spencer: il fisico è il costante, e il mentale non è che il transitorio; perciò questa realtà a due facce, che si mostra come spirito e come materia, non può essere al fondo, nella sua essenza, che materia. É vero che la dottrina di Lewes che le cose hanno sempre una doppia faccia, l'una obbiettiva e l'altra subbiettiva, il mondo materiale, per quanto ne conosciamo, risolvendosi in sensazioni nostre, non potrebbe essere considerata come una dottrina materialista. Ma se noi non facciamo, sino ad un certo punto, astrazione dalle quistioni gnoseologiche sul mondo esteriore, difficilmente troveremo tra i filosofi moderni un *materialista*, per la semplice ragione che difficilmente vi troveremo un *realista naturale*, cioè questa fede ingenua nella realtà obbiettiva dei dati dei sensi che il materialismo *classico* accetta dalla credenza naturale.

(2) Il fatto psichico o cosciente è composto di elementi fisici o

Digitized by Google

solvendo la materia in spirito, come nella dottrina di

incoscienti (negli *Elementi di Psicologia* e in altre opere); proposizione che evidentemente contiene l'identificazione del fatto della coscienza con le sue condizioni somatiche. Tuttavia il Sergi afferma pure che il processo fisico è l'*antecedente* del fenomeno della coscienza (ciò che è impossibile se sono un solo e stesso fatto), e va anche sino a parlare di una trasformazione dei due fenomeni l'uno nell'altro, sembrando così passare dalla teoria dell'identità del fisico e del mentale — nel senso più stretto — alla teoria vicina della trasformazione reciproca fra le energie fisiche e le mentali (V. *Origine dei fenomeni psichici e loro significazione biologica* cap. 8.

È notevole una coincidenza—senza dubbio fortuita—tra la dottrina di Hobbes e quella del prof. Sergi, il quale, similmente al primo, spiega la localizzazione delle sensazioni negli organi periferici e nello spazio esteriore, per l'ipotesi di un'*onda nervea riflessa*, cioè ammettendo che « le onde nervee che partono dalla periferia, giungendo ai centri, si riflettono per la stessa via, e si fermano al luogo d'eccitazione. » Il Sergi, come Hobbes, chiama questa riflessione della corrente nervosa « una tendenza alla causa esterna. » È evidente che questa non è una spiegazione nel senso scientifico della parola; poichè ammesso anche il fatto dell'onda riflessa, siccome la coscienza non sa niente dell'esistenza di questo fatto, esso non potrebbe essere un motivo di localizzare la percezione al posto in cui arriva l'onda riflessa, che l'esperienza non ha mai trovato in connessione con la sensazione. Ma è sì familiare questo fatto, che la sensazione viene istintivamente localizzata al posto dove si osserva la causa materiale della sensazione, che non si vede, o si dimentica, che questo fatto, apparentemente istintivo, sarebbe incomprensibile, se noi non sapessimo che è l'esperienza che ha formato nel nostro spirito le connessioni mentali corrispondenti. Il proprio dei fenomeni molto familiari è, noi lo sappiamo, che essi sembrano non aver bisogno di spiegazione, e poter servire anche di spiegazione agli altri fenomeni. Così l'identità del luogo in cui si produce la causa fisica della sensazione, e di quello in cui la sensazione viene spontaneamente localizzata, sembra un fatto perfettamente naturale e che si spiega da se stesso: l'onda nervea, partita da un certo punto, ritorna a questo stesso punto; è evidente dunque che è là che dobbiamo localizzare la sensazione. Inoltre, in una concezione materialista — nel senso più stretto della parola — in cui il fatto psichico è concepito come un fenomeno dinamico della materia nervosa, non è sorprendente che si applichino ai fatti della coscienza i rapporti di spazio propri alle loro condizioni fisiche, e che si trovi quindi una connesssione naturale tra il trasporto dell'

Digitized by Google

Taine (1) e di altri panpsichisti (è sotto un altro aspetto la dottrina stessa che già abbiamo considerato come una forma della prima soluzione materialista); e infine del sistema della *identità del reale e dell'ideale* (Fechner), che non subordina nè lo spirito alla materia nè la materia allo spirito, ma fa del fisico e del mentale i due aspetti paralleli, e costantemente uniti, dell'essere assoluto. Ma, all'uno o all'altro di questi punti di vista, il risultato della teoria è sempre lo stesso: identificare i due ordini di fenomeni, che sembrano i più essenzialmente differenti, quelli

---

nervea dal centro nervoso all'organo periferico e il trasferimento della sensazione dal primo al secondo punto.

Ma quando la sensazione si localizza, non nell'organismo stesso, ma al di fuori, come nella percezione visuale—ciò che ordinariamente si chiama proiezione dell'immagine sensoriale—quale spiegazione del fatto può dare la teoria dell'onda riflessa? Chi ha meditato abbastanza sulla storia dei concetti metafisici, e sa che le analogie più vaghe e imprendibili spesso hanno tenuto il luogo di spiegazioni—si forte a il bisogno che ha lo spirito umano di una *spiegazione* dei fenomeni (nel senso metafisico della parola)—questi non troverà umoristica, ma perfettamente seria, la riflessione che, nel pensiero degli autori della teoria, vi ha forse qualche cosa come l'idea vaga di una continuazione ideale del movimento percezionale, quasi che la percezione avesse qualche analogia con un proiettile, il cui movimento, impressogli dalla mano, si continua nella stessa direzione, anche dopo che la mano si è staccata da esso.

Queste osservazioni, naturalmente, non tolgono niente al valore reale delle opere del prof. Sergi, come non tolgono niente alla gloria del suo predecessore Hobbes. Un'idea originale e ingegnosamente espressa, anche quando è un'idea metafisica, è sempre una prova di forza intellettuale: è ciò che alcuni positivisti contemporanei sembrano non comprendere, perchè essi non comprendono che la metafisica è un fatto naturale dello spirito umano — come lo prova anche un certo numero delle loro dottrine—e non un fatto arbitrario o inerente soltanto a un certo grado della cultura.

(1) V. L'*Intellig.* parte 1. l. 4. c. 2.

Digitized by Google

della natura fisica e quelli della coscienza, in modo che il più grande *saltus* della natura, il passaggio dall'inanimato all' animato, dall' incosciente al cosciente, e viceversa, si concilii in qualche modo col principio *evidente per se stesso* che l'essenza delle cose resta sempre la stessa e che le proprietà di un tutto non possono essenzialmente differire dalle proprietà degli elementi. Non vi ha dubbio che, fra le diverse applicazioni di questo principio alla quistione dell' origine della coscienza, non sia questa la più conforme alle idee della concezione meccanica, sovratutto quando si considera — ciò che è certamente il pensiero intimo di molti sostenitori della teoria — il fisico, cioè il movimento, come la realtà, e il mentale, cioè la sensazione e il pensiero, come una specie di apparenza di questa realtà (1).

Qui ci troviamo in presenza della seconda delle due difficoltà insolubili delle teoria meccanica (riguardando come la prima l' impossibilità indicata

(1) Un autore tedesco, Langwieser, in una polemica contro la conferenza di Du-Bois-Reymond al congresso di Lipsia, che riconosceva l'irriduttibilità dei fenomeni della coscienza ai fenomeni fisici, e quindi l'impossibilità di applicare ad essi la spiegazione meccanica, dice: « La nostra coscienza non può farci conoscere l'anatomia del nostro corpo o almeno le fibre del nostro cervello: così essa non è una coscienza nel senso obbiettivo della parola; perciò noi non possiamo riconoscere subbiettivamente le nostre sensazioni per quello che sono » Il Lange che riferisce queste parole, le fa precedere da questo commento: Il materialismo si afferra sì forte alla realtà e ai movimenti della sua materia, che un partigiano sincero di questa dottrina non esita lungamente a sostenere che il movimento del cervello è il reale e l'obbiettivo, mentre la sensazione non è che una specie di apparenza o di riflesso ingannatore dell'obbiettività ». Lange *Stor. del mater.* t. 2. parte 2. c. 1.

Digitized by Google

di rappresentarci la materia destituita delle proprietà sensibili). La logica forza la teoria meccanica ad ammettere l'una o l'altra delle due soluzioni materialiste della quistione dell'origine della coscienza — l'ilozoismo o l'identità del fisico e del mentale—: ma è impossibile di ammettere l'una o l'altra di queste soluzioni senza contraddire ad altre esigenze non meno imperiose della teoria. Sì ammetterrà la soluzione materialista propriamente detta, che identifica il pensiero al movimento? non lo si può, senz'abbandonare quella chiarezza delle idee, quella quella intelligibilità, che distingue la concezione meccanica da tutte le altre concezioni che realizzano il principio comune della immutabilità dell'essenza delle cose. Si ammetterà, invece, la soluzione ilozoista? ma allora la meccanica degli atomi diviene il romanzo degli atomi; la concezione meccanica perde quel carattere di rigore scientifico che costituisce la sua superiorità sulle concezioni rivali del mondo. Sembrerà forse che la soluzione ilozoista — a differenza della soluzione materialista propriamente detta, cioè della identità del fisico e del mentale — ci offra almeno delle nozioni perfettamente intellegibili: ma se ciò può ammettersi per l'ilozoismo, considerato in se stesso, non si può ammettere per l'ilozoismo applicato alla soluzione del problema dell'origine della coscienza. La nozione di un atomo animato e cosciente è senza dubbio una rappresentazione perfettamente realizzabile; ma è impossibile di rappresentarsi che dalla riunione delle coscienze distinte degli atomi risulti la coscienza unica che appartiene all'aggregato degli a-

Digitized by Google

tomi; un *me*, una coscienza unica, non può essere concepito come la somma di una moltitudine di *me* o di coscienze distinte. L'una e l'altra delle due soluzioni materialiste della quistione dell'origine della coscienza mostrano così il tratto distintivo delle concezioni metafisiche propriamente dette; cioè, oltre all'assenza completa di prove, l'impossibilità di essere rappresentate, il racchiudere delle impossibilità intrinseche, delle contraddizioni. Vi hanno dunque due punti in cui viene a mancare l'intellegibilità della teoria meccanica: l'uno è la distinzione delle proprietà primarie e secondarie della materia, che è il fondamento della teoria, e l'altro l'applicazione della teoria ai fenomeni della coscienza.

§. 12. Le considerazioni precedenti spiegano perchè la maggior parte dei fautori della teoria meccanica si sottraggano alla necessità, per quanto imperiosa, di sottomettere alla teoria i fenomeni delle coscienza. Il valore assoluto della teoria meccanica non viene ordinariamente reclamato che nel dominio del mondo fisico; ma in questo dominio si ammette che l'applicazione della teoria è illimitata, e che non vi ha altra maniera possibile di comprendere i fenomeni. Noi possiamo considerare Du Bois-Reymond come il fedele rappresentante di questa tendenza filosofica, nella forma in cui essa ha l'adesione della maggior parte dei pensatori che sono alla testa del movimento scientifico contemporaneo. « La filosofia naturale, egli dice, ha per iscopo di comprendere il mondo materiale, e a questo fine tende a ricondurne i cangiamenti a dei movimenti d'atomi causati dalle loro forze centrali costanti, o

Digitized by Google

in altri termini, a risolvere i fenomeni della natura in meccanica degli atomi. È un fatto d'esperienza psicologica che, tutte le volte, che una tale riduzione è effettuata con successo, il nostro bisogno di causalità è, per il momento, completamente soddisfatto » (1). L'autore non ammette che un limite a questa spiegazione meccanica di tutti i fenomeni della natura: questo limite è il limite stesso, o più propriamente l'uno dei due limiti, della nostra conoscenza (l'altro essendo l'incomprensibilità della essenza della materia e della forza), e consiste nell'impossibilità di ricondurre il pensiero e la sensazione al movimento degli atomi. « Con la prima sensazione di piacere e di dolore che provò l'essere più semplice, all'inizio della vista animale sulla terra, s'aprì quest'abisso insuparabile; d'allora il mondo divenne doppiamente incomprensibile ». Ma nella quistione dell'origine della vita l'autore non trova un limite della nostra conoscenza, e perciò nemmeno della teoria meccanica: la quistione non è, egli dice, che un problema di meccamica estremamente arduo. (2) Quantunque la meccanica molecolare che presiede alla costituzione degli esseri organizzati, come quella che presiede alla cristallizzazione e alle reazioni chimiche, non ci siano, almeno per ora, accessibili; tuttavia la realizzazione del nostro ideale della conoscenza suppone che questi fenomeni siano spiegati meccanicamente. Non

(1) *I Limiti della Filos. natur.* in *Rev. scient.* 2ª ser, vol. 7.
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

vi ha per noi altra conoscenza che quella dei fatti meccanici: solo le leggi fisico — matematiche sono delle vere leggi, che s'impongono per una necessità logica (1).

Il lato particolarmente paradossastico della teoria meccanica, come concezione generale del mondo fisico, è la sua applicazione ai fenomeni della vita. Qualunque sia il successo della teoria meccanica nel dominio della natura inorganica, vi sarà sempre, per questa teoria, la grande difficoltà di identificare due ordini di fenomeni, la cui distinzione essenziale sembra così evidente, quelli della materia bruta e quelli della materia vivente. Senza dubbio, la difficoltà che incontra la teoria meccanica nella quistione dell'essenza della vita, è dovuta in parte a dei pregiudizii tradizionali e naturali al nostro spirito, di cui la scienza moderna ha fatto giustizia. L'uno è questa spontaneità del movimento, questa attività caratteristica dell'essere vivente, per cui egli sembra avere in se stesso la causa dei propri cangiamenti; e l'altro questa teleologia, queste tracce di disegno, che si sono sempre viste specialmente nella struttura e nelle funzioni degli esseri organizzati. È conformemente a questi concetti che Aristotile definisce gli esseri che sono *per natura* — con una definizione che è evidentemente una generalizzazione tirata dalla *natura* degli esseri viventi: —le cose il cui movimento procede da un principio interno ed è indirizzato ad un fine (1). Ma la dot-

(1) *Darwin contro Galiani.*
(2) V. *Phys.* l. II. VIII. 10.

Digitized by Google

trina della conservazione dell' energia mostra che questa spontaneità del movimeuto è una pura illusione, tutte le forze che si manifestano negli esseri viventi non potendo essere che l'equivalente di altre forze fisiche disparse dando loro origine. In quanto alla finalità degli organismi, Darwin ha dato una spiegazione, che la teoria meccanica può considerare come un gran passo verso la sua completa realizzazione. Ma con tutto ciò, deduzione fatta di queste due difficoltà su cui i metafisici hanno sovratutto insistito, resta sempre nei corpi viventi un carattere essenzialmente differenziale, col quale non si trova alcuna analogia nei fenomeni della materia bruta: è questa persistenza del tipo generico nella successione delle generazioni e del tipo individuale attraverso gli scambi incessanti della materia—carattere per cui la scienza moderna definisce la vita, con Treviranus: « la vita è l'uniformità costante dei fenomeni nella diversità delle influenze esteriori »; con Flourens: « la vita è una forma servita dalla materia »; e meglio ancora con Cuvier: « l'essere vivente è un turbine a direzione costante, nel quale la materia è meno essenziale che la forma ».

Vi hanno nell' essere vivente, dice Claudio Bernard, due ordini di fenomeni: 1. i fenomeni di *creazione vitale* o di *sintesi organizzatrice;* 2. i fenomeni di morte o di distruzione organica. « Se al punto di vista della materia e della forza, nel mondo vivente come nel mondo bruto, niente si perde e niente si crea, non è così al punto di vista della forma. Nell'essere vivente tutto si crea, s'organizza morfologicamente. Nell'uovo in isviluppo, i muscoli,

Digitized by Google

le ossa, i nervi appariscono, e prendono il loro posto, ripetendo una forma anteriore da cui l'uovo è uscito ». « Di questi due ordini di fenomeni, il primo solo è senza analogo diretto, particolare, speciale all' essere vivente. È una sintesi evolutiva. È ciò che vi ha di veramente vitale. È la vita ». L'altro al contrario è puramente fisico-chimico. « Sono dei fenomeni di morte vera, quando si producono in un organismo ». « Ora, ed è ciò che vi ha di più rimarchevole, noi siamo vittime d' un' illusione abitnale, e quando vogliamo caratterizzare la *vita*, noi indichiamo un fenomeno di *morte*. Noi non vediamo i fenomeni della vita. La sintesi organizzatrice resta interiore, silenziosa, nascosta, raccogliendo senza rumore i materiali che saranno spesi nell'espressione fenomenale. Noi non vediamo dunque direttamente i fenomeni di creazione vitale. Solo lo istologo, l'embriogenista, seguendo lo sviluppo dell'elemento o dell'essere vivente, prende dei cangiamenti, delle fasi che gli rivelano questo lavoro sordo: qui un deposito di materia, là una formazione d' inviluppo o di nucleo, là una divisione o una moltiplicazione, una rinnovazione. Al contrario i fenomeni di distruzione vitale o di morte sono quelli che ci saltano agli occhi, e per i quali siamo tentati di caratterizzare la vita. I segni ne sono evidenti, eclatanti: quando il movimento si produce, quando un muscolo si contrae, quando la sensibilità e la volontà si manifestano, quando il pensiero si esercita, quando la glandula secerne, la sostanza dei muscoli, dei nervi, del cervello, del tessuto glandulare si disorganizza, si distrugge e si consuma.

Digitized by Google

Di sorta che ogni manifestazione di un fenomeno, nell'essere vivente, è necessariamente legata a una distruzione organica, e sotto una forma paradossale si può enunciare questa verità che io ho espressa altrove: la vita è la morte» (1).

L'opposizione che la concezione meccanica della vita incontra nella scienza moderna non è dunque dal punto di vista metafisico della teleologia, nè dal punto di vista prescientifico che riguarda quest'attività esteriore dell'essere vivente—in cui Claudio Bernard non vede che dei fenomeni di *morte* e che egli riconduce ai fenomeni generali della materia —come il carattere distintivo per cui i corpi viventi sono separati come da un abisso dalla materia bruta. La quistione tra i meccanisti e quelli che non ammettono la loro teoria è: il fenomeno dell'eredità e quest'altro fenomeno analogo della continua restaurazione che fa di se stesso l'individuo vivente se-

(1) *Le definizioni della vita*, nella *Rev scient.* 2. ser. t. 18.

Cefr. Gauthier *Origine dell'energia negli esseri viventi*, nella *Rev scient.* ser. 3. t. 12. Ivi l'autore, oltre alle opinioni analoghe di altri naturalisti, riferisce queste parole di Chevreul: «Un corpo organizzato ha in sè la proprietà di svilupparsi con una costanza ammirabile nella forma della sua specie, e la facoltà di dar nascita ad individui che riproducono alla loro volta questa stessa forma. È là che si trova per noi il mistero della vita e non nella natura delle forze a cui si possono rapportare immediatamente i fenomeni». Ricordo pure delle proposizioni simili di Matteucci: (dopo aver detto che i fenomeni della vita devono ridursi a fatti fisico-chimici) vi ha, nell'organismo vivente, qualche cosa che pare inviluppata dalla più grande oscurità, e che è senza analogia coi fenomeni fisici e chimici. Io voglio parlare di questa grande incognita che si nasconde in un grano, producente sempre la stessa pianta dal cominciamento sino alla fine». (V. *Rev. scient.* 1. ser. t. 2, p. 339).

Digitized by Google

condo la forma determinata che gli è propria—restaurazione che dal fatto più ordinario della reintegrazione degli elementi per la nutrizione va sino alla rigenerazione, in certi organismi, degli organi più complessi—questi fenomeni essenziali della vita sono riduttibili alle leggi generali della materia e del moto? La teoria della conservazione dell'energia non decide la quistione in favore del meccanismo; essa prova semplicemente che le forze vitali — intendendo con questa parola non degli agenti misteriosi, delle ipostasi, ma un asemplice espressione astratta dei fenomeni della vita—non possono creare energia, ma solo trasformarla. La teoria dell'evoluzione fa intravedere la possibilità di ricondurre tutti i fenomeni svariati del mondo vivente a un piccolo numero di leggi comuni, ma i fenomeni essenziali della vita, cioè l'eredità e. generalmente, la persistenza della forma nella continua rinnovazione della materia, lungi di dedurli, essa li suppone come le premesse ultime delle sue deduzioni. Questi fenomeni sin qui inesplicabili — e che non vi ha alcuna difficoltà intrinseca a considerare come dei fatti ultimi che non ammettono spiegazione ulteriore, ma solo un'espressione più rigorosa sotto forma di leggi precise—avranno mai il loro Newton, che li riconduca alla meccanica degli elementi della materia? Quello che sembra evidente—tanto evidente che l'autorità degli eminenti fisiologi che propugnano la teoria meccanica non è una ragione che deve impedire di dirlo—è che sinchè questo Newton non sarà venuto—ciò che Kant trovava assurdo di

Digitized by Google

sperare (1)—la teoria meccanica della vita non sarà che un'ipotesi, meno ancora che un'ipotesi, una semplice congettura sulla scienza avvenire, poichè essa si riduce all'affermazione che questo Newton verrà o potrebbe venire (cioè verrebbe, se l'ideale della conoscenza umana fosse conseguibile). L'autorità dei sommi maestri della scienza che emettono quest'affermazione dà certamente ad essa un gran peso: ma dei fisiologi non meno autorevoli dichiarano che quest'affermazione è affatto gratuita e senza fondamento nella scienza, e classano la teoria meccanica

(1) « Egli è in effetto assolutamente certo che noi non possiamo apprendere a conoscere d'una maniera sufficiente, e a più forte ragione a spiegarci, gli esseri organizzati e la loro possibilità interiore per dei principii puramente meccanici della natura; e si può sostenere arditamente con un'eguale certezza ch'egli è assurdo per degli uomini di tentare qualche cosa di simile, e di sperare che qualche nuovo Newton verrà un giorno a spiegare la produzione d'un filo d'erba per leggi naturali a cui alcun disegno non ha presieduto ». (*Critica del giudizio* paragr. LXXVI). Come si vede da queste parole, l'apprezzamento di Kant è sovratutto fondato su considerazioni d'ordine teleologico. Del resto, come si sa, lo stesso punto di vista teleologico non ha per Kant alcun valore obbiettivo, ma non è fondato che sopra una necessità subbiettiva della nostra intelligenza. Nella quistione della spiegazione degli esseri organizzati, il nostro pensiero si avvolge necessariamente, secondo Kant, in un antinomia insolubile; perchè da una parte noi non conceptamo che alcuna produzione di cose materiali sia possibile se non secondo leggi puramente meccaniche; ma dall'altra parte, la spiegazione meccanica applicata a certe produzioni della natura (gli esseri organizzati) sarà sempre insufficiente e d'un'estensione limitata (quantunque non possiamo sapere sin dove questa spiegazione possa estendersi), e noi dobbiamo necessariamente giudicare della natura e della possibilità di queste produzioni secondo il concetto delle cause finali, senza vedere alcun modo possibile di conciliare questi due punti di vista antitetici, ma ugualmente necessari, il teleologico e il meccanico.—L'alternativa inevitabile che Kant suppone tra il meccanismo e la teleologia nella

Digitized by Google

tra le ipotesi relative alla « ricerca delle cause prime, che la scienza non potrebbe attingere » (1).

---

quistione della vita, s'incontra pure negli autori contemporanei, p. e. in Wundt *Trattato di Fisiologia umana, Introduzione*, dove stabilisce che l'antico concetto della vita era fondato sul punto di vista delle cause finali, mentre « la maniera di vedere oggi dominante e che si chiama ordinariamente l'ipotesi fisica o meccanica, ha la sua origine nella concezione causale della natura, la quale è da lungo tempo prevalsa nelle branche affini della scienza naturale, e secondo la quale la natura è una semplice catena di cause e d'effetti, le leggi ultime dell'azione causale essendo le leggi della meccanica ».—Notiamo quest'affermazione di Wundt che la teoria fisica o meccanica è la sola che realizzi l'incatenamento causale tra i fenomeni: la stessa affermazione si trova in altri fisiologi meccanisti, p.e. in Du Bois—Reymond (parole citate) e in Haeckel *Libera scienza e libero insegnamento*. pag. 9, 10, 11.

(1) Cl. Bernard *Definiz. della vita.*

Sinchè il Newton non sarà venuto, noi non possiamo sapere se la dottrina meccanica (o, in generale, fisico-chimica) della vita ha effettivamente un senso o è una di quelle che Spencer chiama pseudo-idee (e quindi un concetto metafisico nel senso più stretto del termine). Questa dottrina infatti si riduce a questa proposizione: le leggi della vita sono deducibili dalle leggi generali del mondo fisico. Ora se questa deduzione, qualunque ipotesi possa immaginarsi, è impossibile (non per i limiti della nostra conoscenza, ma per la natura stessa delle cose); se le leggi della vita non possono essere una conseguenza delle leggi generali del mondo fisico; affermare che lo sono, che la deduzione è possibile, è evidentemente enunciare, non un semplice errore di fatto, ma un'impossibilità logica. Questa impossibilità logica o, ciò che è lo stesso, quest'assurdità intrinseca, che potrebbe essere contenuta nella concezione meccanica, attualmente deve per necessità sfuggirci, perchè la proposizione astratta: *le leggi della vita sono deducibili dalle leggi generali della materia*, è, come ogni proposizioni astratta, un puro simbolo, il cui significato consiste nelle rappresentazioni concrete corrispondenti. Se una rappresentazione concreta corrispondente al simbolo (al così detto concetto astratto) è possibile, il simbolo ha un senso, è intelligibile; se non vi ha una rappresentazione (concreta) possibile che gli corrisponda, il simbolo non ha senso, vi ha un non senso, un'impossibilità logica. La rappresentazione concreta corrispondente alla proposizione astratta: *le leggi della vita sono deducibili dalle leggi generali della ma-*

Digitized by Google

Il fondamento della concezione fisica o meccanica della vita è semplicemente in un' induzione tirata dall' osservazione che i progressi della scienza si sono fatti nel senso della spiegazione fisica dei fenomeni, o si deve ammettere l'influenza di qualche principio considerato come evidente per se stesso? Se si riflette all'influenza che il principio che l'essere non può venire dal non essere, cioè che il reale non può cangiare di natura e di proprietà, ha sempre avuto nella storia del pensiero umano; alla forza con cui quest'altro principio, che ne è una conseguenza, cioè l'impossibilità che un tutto abbia delle proprietà essenzialmente distinte da quelle, riunite, degli elementi fuori del tutto, s' impone al nostro spirito; infine al carattere assiomatico delle affermazioni dei meccanisti—che la spiegazione meccanica è la sola maniera possibile di comprendere i fenomeni, ch' essa è la sola che possa realizzare tra questi l'incatenamento causale, che le leggi della meccanica sono le sole vere leggi, perchè s'impongono con una necessità logica — si troverà verisimile che delle considerazioni *a priori* non siano estranee ai motivi che fanno abbracciare questa teoria. Ben

---

teria, sarebbe la deduzione effettuata. Effettuata questa deduzione, si vedrebbe al tempo stesso che la concezione meccanica è intelligibile e che essa è vera (o almeno verisimile, se questa deduzione si ottenessa immaginando qualche agente ipotetico, il cui modo d'azione però fosse conforme alle leggi generali della materia e del moto). Ma sinchè questa deduzione non sarà effettuata, o non sarà provato che una tale deduzione è impossibile, noi non possiamo sapere, non solo se la concezione meccanica è vera o falsa, ma nemmeno se ossa ha un senso o è un non senso, se è un'idea *vera*, nel senso leibnitziano, o una idea *falsa*, cioè un'impossibilità logica.

Digitized by Google

più, noi troviamo nei suoi fautori delle affermazioni più esplicite e precise. « Se nei corpi viventi, dice Preyr, la materia possedesse altre forze fisiche o di qualsiasi natura che nei corpi non viventi allora gli elementi costituenti la materia dovrebbero possedere ora tali forze, cioè a dire tali proprietà ora tali altre; perciò gli elementi non sarebbero più invariabili e immutabili, essi non sarebbero più delle sostanze elementari, ciò che implica contraddizione » (1). Lo stesso presupposto, cioè che gli elementi devono essere invariabili, e che perciò un composto non può avere delle proprietà che non siano la risultante di quelle dei suoi componenti, vediamo nel seguente ragionamento di Huxley. Dopo aver parlato delle proprietà fisiche e chimiche dell'acqua e del ghiaccio, tra le quali e quelle dell'idrogeno e dell'ossigeno non esiste la più leggiera rassomiglianza, egli continua: « Questi fenomeni e

(1) *Rev. scient.* 3ª ser. t. 7. *Le forze dei corpi viventi.*

In verità Preyer crede « che all'infuori delle loro affinità, qualche cosa d'essenzialmente differente da tutte le forze fisiche e chimiche *quali si considerano oggi*, l'eredità, deve determinare il modo secondo cui reagiscono le une sulle altre le combinazioni chimiche esistenti nell'uovo, come anche l'ordine e la disposizione delle loro molecole, in maniera che un embrione di un essere vivente che rassomiglia, ai generatori dell'uovo, se ne sviluppi, e che, anche con una composizione degli uovi qualitativamente e quantitativamente simile, degl'individui differenti possano risultarne ». Ma l'eredità si spiega per la memoria inconsciente della materia vivente, e per mettere d'accordo questa spiegazione coi fatti della fisica e della chimica, bisogna attribuire la stessa facoltà a tutta la materia (V. cap. 2° paragr. 9, in fine). Io non so se questa possa dirsi una spiegazione *fisica* della vita; ad ogni modo essa si conforma al principio generale della spiegazione fisica, cioè che le proprietà dei corpi viventi non differiscono essenzialmente dalle proprietà della materia in generale.

Digitized by Google

molti altri così curiosi costituiscono ciò che noi chiamiamo le proprietà dell' acqua, e noi non esitiamo a credere che, d' una maniera o d' un'altra, queste proprietà risultano da quelle dei suoi elementi componenti. Noi non supponiamo una forza misteriosa, chiamata *acquosità*, che entra in scena e prende possesso dell'ossido d'idrogeno tosto ch'esso è formato, e guida in seguito le particole acquose verso i posti ch' esse devono occupare sulle faccette del cristallo o nel mezzo delle foglioline della brina. Noi viviamo al contrario colla speranza e la confidenza che un giorno, grazie ai progressi della fisica molecolare, noi potremo passare dai costituenti dell' acqua alle preprietà dell' acqua stessa, così facilmente che oggi possiamo dedurre il movimento di un orologio dalla forma delle sue parti e dalla maniera in cui esse sono disposte (1). Vi ha altra cosa allorchè dell'acido carbonico, dell' acqua e dell' ammoniaca dispariscono, e al loro posto nasce, sotto l'influenza del protoplasma già esistente, un peso equivalente di materia vivente? » (2).

Ciò che dobbiamo pure notare nelle parole citate di

(1) La confidenza di Huxley non è divisa dai due più eminenti logici suoi connazionali. Nell'azione chimica, dice Bain, non si può predire il carattere del composto dai caratteri degli elementi La composizione delle cause è la legge, considerando la causa come un potere motore, una forza: ma nelle azioni chimiche non si tratta di una composizione di forze, ma di sostanze (*Logica* l. 3° c. 4° §§ 20-21) E Stuart. Mill: È impossibile di dedurre tutte le verità della chimica e della fisiologia dalle leggi o proprietà delle sostanze semplici o agenti elementari (*Logica* t. 1° libr. 3° c. 6° § 2°). È interessante di notare di l'attitudine dei rappresentanti della filosofia dell'esperienza verso la teoria meccanica come concezione generale della natura.

(2) *La base fisica della vita*, nella *Rev. scient.* ser. 1ª t. 6°.

Digitized by Google

Huxley è l'alternativa che esse propongono tra l'ipotesi dell'*acquosità* e quella che le proprietà dell'acqua sono deducibili dalle proprietà dei suoi componenti, cioè, facendo l'applicazione della similitudine, tra l'ipotesi della *forza vitale* e quella che le proprietà degli esseri viventi sono deducibili dalle proprietà degli elementi materiali. Abbiamo osservato che le ipotesi contrarie dello spiritualista e del materialista, per rendere conto dell'origine della coscienza, partono egualmente dallo stesso principio, cioè che le cose non possono cangiare nella loro natura: di là lo spiritualista conclude che la coscienza, non trovandosi negli elementi materiali, deve essere apportata da un' altro principio distinto da questi e di cui essa sia la proprietà immutabile; il materialista ne conclude invece che la coscienza che apparisce nel tutto non può essere essenzialmente distinta dalle proprieià degli elementi costitutivi. Dalle difficoltà delle ipotesi materialiste lo spiritualista argomenta la necessità della sua propria ipotesi, e viceversa dalle difficoltà dell'ipotesi spiritualista il materialista la necessità della sua. Così ora possiamo osservare che l'ipotesi fisica o meccanica e l'ipotesi vitalista sono l'applicazione di un principio comune alla quistione dell'origine e dell'essenza della vita, cioè dello stesso principio che la natura delle cose non può cangiare. Dall'osservazione che i fenomeni dell'essere vivente sono essenzialmente distinti dai fenomeni degli elementi materiali che l' hanno costituito, il vitalista conclude, in virtù di questo principio ammesso come evidente per sè stesso, che la vita è apportata da un' altro elemento distinto

Digitized by Google

dagli elementi materiali che viene ad aggiungersi al composto (diciamo: un elemento distinto dagli elementi materiali, quantunque il principio vitale sia stato spesso concepito come una specie di fluido, p. es. la *matiera vitae diffusa* di Hunter, di cui un autore quasi contemporaneo ha potuto dire che in Inghilterra essa *è* una parte della *religio medici* (1). ma è evidente che in questo caso, come in quello dell'animismo primitivo, a una sostanza materiale particolare si attribuiscono delle proprietà essenzialmente differenti da quelle della materia comune). Dall'osservazione che i corpi che manifestano i fenomeni della vita non sono che aggregati degli elementi della materia bruta, e finiscono per risolversi in questa materia bruta, il meccanista conclude invece, in virtù dello stesso principio, che le proprietà degli esseri viventi non possono differire essenzialmente dalle proprietà della materia bruta. Dall'assurdità di un principio vitale sostantificato si argomenta da una parte la necessità della spiegazione fisico-chimica o meccanica della vita, come pall'altra parte dall'impossibilità di questa spiegazione, che distrugge la differenza essenziale tra la materia vivente e la materia morta, si argomenta la necessità di una sostanza speciale, che si associ agli elementi materiali, e aggiunga ad essi, finchè dura l'ossociazione, le nuove proprietà della vita. Dall'una e dall'altra parte la terza ipotesi che rompe la pretesa necessità dell'alternativa, ipotesi che non

(1) Bence Jones V. *Materia e forza* in *Rer. scient.* ser 1ª anno pag. 62 e 98.

Digitized by Google

suppone niente ma si limita a costatare il fatto, cioè che la stessa materia in condizioni differenti possiede delle proprietà essenzialmente differenti, viene respinta *a priori*: ciò che è perfettamente naturale, perchè essa è contraria alla tendenza spontanea del nostro spirito a ricondurre il meno familiare al più familiare, e per conseguenza a spiegare i fatti per la supposizione che il reale persiste nelle stesse proprietà, questa persistenza essendo per noi un fenomeno assai più familiare che il cangiamento delle proprietà (1).

---

(1) Evidentemente ciò che abbiamo detto in questo paragrafo e nel precedente, non si applica soltanto alla concezione *meccanica* del mondo, ma a tutte le forme della concezione *fisico-chimica*. Noi non ci siamo limitati a parlare della prima che perchè ne è la forma più comunemente ammessa, e quella che sembra la conseguenza più naturale del principio della fisica moderna che tutti i cangiamenti del mondo fisico si riducono al movimento degli elementi di una materia che non ha altre qualità che l'estensione e l'impenetrabilità: ma è evidente che la identificazione dei fenomeni della materia vivente e cosciente a quelli della materia bruta è una conseguenza del concetto generale che riduce tutti i fenomeni a quelli fisico-chimici, e non della forma particolare di questo concetto che riduce inoltre tutti i fenomeni fisico-chimici a quelli meccanici. Questo elemento specifico, differenziale, della concezione meccanica (la riduzione di tutti i fenomeni fisico-chimici ai fenomeni meccanici) non ha avuto nel testo alcuna spiegazione. E in effetto esso non potrebbe riguardarsi come una semplice applicazione del principio che noi abbiamo formulato con le parole *nichil oritur, nichil interit*. Così, se vogliamo spiegare anch'esso per questo processo d'inferenza incosciente da cui derivano i concetti metafisici, e quelli in generale che si ammettono d'una maniera assiomatica ma che l'osservazione non potrebbe giustificare, noi dobbiamo cercarne l'origine pure in una suggestione dell'esperienza più familiare, ma indipendente da quella a cui si devono i concetti di cui parliamo in quest'Appendice.

È evidente che il principio su cui è fondata la teoria che tutti i fenomeni del mondo fisico, anche quelli della chimica, non possono essere

Digitized by Google

§. 13. La metafisica dei metafisici—non quella che i fisici fanno senza saperlo, come il borghese gentiluomo faceva della prosa senza saperlo—ci mostra altre applicazioni del principio dell' immutabilità dell'essenza delle cose, che unite alle precedenti, ci possono far concludere che l' influenza di questo principio, nella storia del pensiero umano, non è stata quasi meno universale che quella del principio di causalità efficiente. Noi indicheremo, d' una maniera generale, i seguenti gruppi di sistemi:

1. I sistemi di *atomismo metafisico*, in cui agli atomi, cioè masse indivisibili ma estese, dei fisici, co-

---

che l'effetto delle leggi della meccanica, (almeno quando non si suppone che il movimento deve spiegarsi unicamente per l' impulsione) è che tutta la materia, al fondo, deve avere un' essenza e delle proprietà identiche. É facile di vedere in questo principio una suggestione delle esperienze più familiari, se si tien conto di questo fatto, che la scienza moderna, negando l' obbiettività delle qualità sensibili (le secondarie), e componendo tutti i corpi di elementi di una solidità e di una durezza assolute, sopprime, in definitiva, ogni carattere differenziale tra materia e materia. Un elemento materiale non potrebbe differire da un altro che per la grandezza e la figura. Noi possiamo supporre, è vero, che essi siano dotati di energie particolari, che l'uno abbia un modo d'agire e di patire che gli è assolutamente proprio e per cui si distingue essenzialmente dall'altro—ed è in ciò che dovrebbe consistere la differenza fra gli elementi chimici, supponendo che essa sia primordiale e irriduttibile—. Ma ciò che appunto è contrario alla suggestione delle nostre esperienze più familiari, è che dei frammenti di una materia qualitativamente omogenea — noi potremmo dire: della *stessa* materia—i quali non differiscono che per la grandezza e la figura in cui, per dir così, sono stati tagliati, possano avere dei modi di agire e di patire radicalmente differenti. Noi abbiamo osservato tante volte che le diverse porzioni di una stessa specie di stoffa o di legno o d'un'altra materia qualsiasi, se differiscono per la grandezza e per la figura, non hanno perciò una natura e delle proprietà differenti, salvo quelle proprietà che sono una conseguenza della figura e della grandezza stesse. Se noi chiamiamo *statiche* le

Digitized by Google

me unità costanti o elementi del reale, vengono sostituiti degli esseri semplici o inestesi—monadi, sia nel senso panpsichista sia nel senso dinamista, forze o centri di forze, atomi semplici o punti materiali, ecc. — i cangiamenti del mondo fenomenale essendo spiegati, come nell'atomismo, pei cangiamenti dei rapporti tra le unità elementari. I sistemi di atomismo metafisico non sono al fondo che delle forme trascendenti della concezione meccanica, tutti i cangiamenti del mondo materiale essendo ridotti, in questi sistemi, al cangiamento nelle relazioni di spazio, sia che in queste relazioni si veda un attributo reale degli esseri semplici—ciò che è certamente una contraddizione nei termini, poichè un essere semplice, cioè inesteso, non occupando uno spazio, non potrebbe essere nello spazio — sia che non si veda in esse che delle manifestazioni fenomenali d'un ordine reale « intelligibile ». In questo gruppo è a segnalare il sottogruppo dei sistemi panpsichisti, nei quali, col dualismo dello spirito e della materia, viene soppresso il più profondo dei cangia-

---

proprietà per cui sogliamo distinguere le diverse sostanze secondo il giudizio immediato dei sensi, e *dinamiche* quelle che esse manifestano in circostanze determinate, noi possiamo formulare il risultato delle nostre esperienze più familiari così: delle sostanze identiche nelle loro proprietà *statiche* non possono differire nelle proprietà *dinamiche* (tranne in quelle che non potrebbero riguardarsi come caratteri differenziali nelle sostanze, quali sono quelle che sono una conseguenza della grandezza, della figura, della posizione ecc.) Il concetto fondamentale della spiegazione meccanica, per cui essa si distingue dalla semplice spiegazione fisico-chimica, cioè l'identità essenziale di tutta la materia, sarebbe l'estensione di questa conclusione agli elementi della materia, dato il concetto moderno della materia, che sopprime tra le sostanze, materiali ogni differenza nelle qualità *statiche*.

Digitized by Google

menti della natura, e perciò la più evidente contraddizione che il principio che l'essere non può venire dal non essere incontra nell'esperienza.

2. I sistemi *monisti* che risolvono tutte le cose in una sostanza unica, sempre identica a se stessa, sia che di questa sostanza facciano un che di spirituale, come Dio, l'Idea (Hegel), la Volontà (Schopenauer), l'Incosciente in cui sono associate la volontà e l'idea (Hartmann), ecc.; sia che ne facciano un che di differente dallo spirito e dalla materia (vale a dire da tutto ciò che conosciamo), come la Forza inconoscibile di Spencer, che egli si rappresenta come qualche cosa di cui le forme cangiano, mentre la sostanza resta sempre la stessa (1). Come si vede, noi impieghiamo qui il termine *monismo* in un senso più stretto di quello che esso ha il più abitualmente nel linguaggio filosofico contemporaneo, secondo il quale indica tutti quei sistemi che non ammettono la dualità dello spirito e della materia. In questo senso il monismo equivale il più spesso sia all'ilozoismo sia alla dottrina dell'identità del fisico e del mentale: noi abbiamo già parlato di queste applicazioni del principio dell'immutabilità.

---

(1) « La scienza obbiettiva non può spiegare ciò che noi chiamiamo il mondo esteriore senza riguardare i suoi cangiamenti di forma come delle manifestazioni di qualche cosa che rimane costante sotto tutte le forme » *Primi principii* paragr. 191. Quì Spencer non parla che dei cangiamenti del mondo esteriore: in quanto ai cangiamenti del mondo interiore, noi abbiamo visto che questi si distinguono *fenomenalmente* da quelli del mondo esteriore, ma *realmente* sono identici con essi (cioè con quella parte di essi che costituiscono le condizioni fisiche dei fenomeni psichici).

Digitized by Google

3. Il *Realismo*, che risolve le cose in un sistema di concetti realizzati, cioè di entità astratte e generali (Platone, Spinoza, Schelling, Hegel, Taine, ecc.) Queste entità astratte e generali essendo ciò che vi ha di permanente e d'immutabile nella natura—le leggi eterne e le forme eterne degli esseri—e il cangiante, il particolare, essendo riguardato come l'*apparenza obbiettiva* di quest'Essere immutabile, la conseguenza del Realismo è che l'essere non nasce nè perisce e che non vi ha nel *reale* alcun cangiamento (1).

4. Il *Criticismo*. Vi ha, secondo questo sistema, nella varietà delle nostre conoscenze, un elemento invariabile: è la forma stessa della nostra conoscenza, che, nella sua applicazione agli oggetti conosciuti, si manifesta come legge generale del mondo dei fenomeni. Quest'elemento invariabile della nostra conoscenza, che è ciò che vi ha di permanente nella scena perpetuamente cangiante delle apparizioni, è la forma inerente al soggetto stesso conoscente, la funzione invariabile per cui egli coordina la varietà delle impressioni sensibili. È evidente che, secondo il criticismo, se la forma della nostra conoscenza fosse variabile, se le funzioni e la natura del soggetto conoscente cangiassero, l'ordine della natura conosciuta sarebbe alterato, non vi sarebbe più in essa un corso uniforme. Così a questa quistione: perchè vi ha un ordine uniforme o delle leggi costanti nei fenomeni? il criticismo risponde: perchè la forma di cui il soggetto cono-

(1) Cfr. cap. VII, § 4°, pag. 108-109.

Digitized by Google

scente impronta gli oggetti conosciuti è sempre la stessa, perchè la natura di questo soggetto conoscente è costante. Facendo questa risposta, il criticismo applica — non in verità il principio che l'essenza delle cose è immutabile — ma un altro principio più fondamentale di cui questo è la conseguenza, cioè che la persistenza degli oggetti nella stessa essenza o nelle stesse proprietà è una cosa naturale e che si comprende da sè stessa, e che quindi può servire di base alla spiegazione dei fenomeni. Spiegando l'ordine uniforme o le leggi costanti dei fenomeni per la invariabilità della forma della conoscenza, e quindi per la costanza della natura del soggetto conoscente, esso suppone infatti che questa costanza, come, in generale, la persistenza di una cosa nella stessa natura e nelle stesse proprietà, è un fatto che si comprende senza bisogno di spiegazione, e che perciò può servire d'intermediario esplicativo del fatto che ha bisogno di essere spiegato, cioè l'esistenza di leggi costanti, di un ordine uniforme, nel mondo dei fenomeni, o delle apparizioni.

A ciò che abbiamo detto potrebbe farsi un'obbiezione: il principio che la persistenza delle cose nelle stesse proprietà è comprensibile (mentre il cangiamento delle proprietà non lo è), non può applicarsi alle cose se non in quanto si concepiscono nel tempo (questa persistenza non essendo che una permanenza nel tempo). Ma, nel criticismo, il tempo essendo una forma subbiettiva della nostra conoscenza, questo principio perciò non può applicarsi al soggetto conoscente, considerato come soggetto—

Digitized by Google

e non come oggetto della conoscenza, cioè come semplice apparizione — perchè questo soggetto, considerato in sè stesso, non è sottomesso alla condizione del tempo. La stessa obbiezione può farsi riguardo al gruppo antecedente cioè ai sistemi *realisti*, le Idee di Platone e di Hegel e le altre astrazioni realizzate congeneri essendo anch'esse al di fuori del tempo. La risposta a quest'obbiezione è che per la costituzione stessa della nostra intelligenza, è impossibile di formarci, come abbiamo spiegato nel Saggio 1°, una rappresentazione *reale* del sovrasensibile, del non fenomenale. Ne segue che, mentre il metafisico parla di cose non sottoposte al tempo e alle altre condizioni del sensibile e del fenomeno, è sotto queste condizioni nondimeno che egli è costretto in realtà a rappresentarsele. L'analogia dalle sue rappresentazioni *reali* con le esperienze che sono le premesse della sua inferenza incosciente, basta a quest'assimilazione che costituisce la base e il valore esplicativo dei concetti metafisici. La nostra osservazione sul criticismo, che esso spiega l'uniformità dell'ordine della natura per la costanza delle proprietà del soggetto conoscente, si applica, meglio ancora che a Kant, ai sistemi posteriori di criticismo, nei quali l'elemento propriamente *idealista* del Kantismo -- cioè l'attività, l'efficienza causale, dell'intendimento e dei concetti puri nella formazione del mondo dell'esperienza—è lasciato nell'ombra o è anche sparito, come in Renouvier, in Lange e in altri filosofi (p. e. Ferrier) che si riattaccano più o meno da vicino a Kant. In questi sistemi non resta del criticismo originale che la dottrina

Digitized by Google

del doppio elemento della conoscenza, l'uno invariabile ed essenziale al soggetto conoscente, la forma cioè la legge, l'altro variabile ed avventizio; la materia cioè le sensazioni; e questa dottrina, destinata evidentemente alla spiegazione dei fenomeni, non potrebbe spiegare, come il criticismo originale, che perchè i fenomeni non si succedono all'azzardo, ma vi ha in essi un ordine stabile ed uniforme.

§ 14. Fra i sistemi a cui abbiamo accennato, ve ne ha alcuno nel 1° gruppo (atomismo metafisico) che merita un' attenzione particolare. Tale è sovratutti quello di Herbart. Non vi ha forse nella filosofia moderna un altro sistema che porti così spiccatamente l'impronta del *sofisma a priori* che studiamo in quest'Appendice. Gli elementi ultimi delle cose non sono per Herbart degli atomi fisici — la *materia* della fisica non essendo per lui che un'apparenza, un fenomeno subiettivo — ma essi sono calcati della maniera più evidente sul concetto dell'atomo fisico. Herbart chiama il suo sistema un *atomismo qualitativo*, perchè le qualità semplici che costituiscono gli esseri. — i quali sono qualitativamente differenti e non omogenei come gli atomi—vi tengono il posto dei frammenti indivisibili di materia dell'atomismo. L'essere di Herbart è assolutamente semplice: non solo esso è senza estensione ed indivisibile, ma non vi ha in esso una pluralità di proprietà; un reale non ha che una qualità, o, a parlar propriamente, non è che una qualità unica e semplice. (1) Le sostanze — qualità di Herbart

(1) La sostanza — vale a dire ciò che vi ha di permanente nelle

Digitized by Google

sono, come le sostanze materiali degli atomisti, assolutamente immutabili: non vi ha nel reale alcun cangiamento interiore, in altri termini niente cangia negli elementi considerati in se stessi; il cangiamento, ciò che accade, non è che un cangiamento nei rapporti degli elementi, nella loro disposizione, o, come dicono gll herbartiani, nel loro *collegamento*.

Quando il meccanismo vuol ridurre tutti i cangiamenti al cangiamento dei rapporti nello spazio, la più grave difficoltà è per esso di rendere conto dei cangiamenti *interni* che deve riconoscere iu alcuni esseri, cioè i fenomeni psichici: un meccanismo rigoroso non indietreggia innanzi alla conseguenza che questi fenomeni sono anch' essi movimento, per quanto questa proposizione sia evidentemente inintelligibile. La stessa difficoltà si presenta nel sistema di Herbart, ma d'una maniera più ge-

---

cose—non è, nel concetto comune, che l'esteso, ciò che persiste nello spazio: Herbart toglie al reale l'estensione, ma fa delle sue *qualità* delle *sostanze*, vale a dire attribuisce loro quella permanenza assoluta che ordinariamente non si attribuisce che a ciò che occupa lo spazio (e in quanto occupa lo spazio). Una conseguenza di questa trasformazione di qualità inestese in *sostanze* è che la coesistenza di più qualità in un essere é impossibile. Una qualità, riguardata come un che di assolutamente permanente, è già — supposto d'altronde che essa possa concepirsi per se stessa—una sostanza: di più noi non possiamo concepire che una di queste qualità inerisca in un'altra o tutte e due ineriscano in un soggetto comune, poichè noi non possiamo rappresentarci altrimenti la coesistenza di più qualità (p. e. odore, sapore, calore — non sono le qualità di Herbart, ma il sovrasensibile non può modellarsi che sul sensibile) in uno stesso soggetto, se non rappresentandocele come inerenti tutte egualmente in une stesso *esteso*.

Digitized by Google

nerale. Non solo egli ammette — ciò di cui non potrebbe fare a meno — degli stati *interni* nella monade anima, ma tutte le monadi, tutti i reali. hanno secondo lui degli stati interni, i quali ci sono sconosciuti nella loro natura, ma che, come osserva Lotze (1), non bisogna credere molto dissimili da quelli dell'anima. È da questi stati interni, da questa attività interiore delle monadi, che derivano i cangiamenti delle cose nello spazio. Questo concetto non deve sorprenderci in un sistema *dinamista* qualè quello di Herbart: noi vediamo in esso un altro esempio di questo vago antropomorfismo che abbiamo più volte segnalato in certi concetti metafisici, e il cui germe si trova già nell'idea comune della *forza* (nel senso trascendente di questo termine). Supponendo degli atti interni anche negli elementi della materia, di cui egli ammette uon pertanto l'assoluta immutabilità, Herbart non introduce una contraddizione nuova nel suo sistema — questa esiste dacchè la coscienza ci obbliga a riconoscere in noi stessi dei cangiamenti interiori — ma non fa che generalizzarla. Herbart pretende che gli stessi cangiamenti negli stati interni delle monadi non sono che semplici cangiamenti nei rapporti fra di esse. nel loro collegamento, come il meccanista conseguente pretende che la sensazione e il pensiero non sono che movimenti degli atomi.

La conseguenza rigorosa del principio di Herbart che non vi ha, nell'essere reale considerato in se

(1) *Psicol. fisiol.* trad. franc. p. 161

Digitized by Google

stesso, alcun cangiamento possibile, sarebbe di non accordare al cangiamento, almeno al cangiamento interno, che un valore puramente *fenomenale*, di non vedervi, come gli Eleati, che una semplice apparenza — della stessa maniera che il principio del meccanismo che ogni cangiamento, e quindi anche il pensiero, si riduce al movimento di elementi immutabili in se stessi, condurrebbe a nen vedere nel pensiero che un'apparenza illusoria del movimento—. È così che talvotta è stata interpretata la dottrina di Herbart (1); ma tale non è veramente il suo pensiero. Egli non nega che i cangiamenti interni siano *reali*, ma afferma al tempo stesso — ciò che contraddice a questa proposizione — che tutti i cangiamenti si riducono a quello della relazione tra gli esseri. Una cosa, egli dice, può cangiare, per la sua relazione con altre cose, senza cangiare in se stessa: così una stessa nota musicale può essere giusta o falsa, secondo i rapporti in cui si trova con altre note; una stessa retta è una tangente relativamente ad un cerchio, e diviene una secante relativamente ad un altro cerchio.

A questo concetto inintelligibile, che gli stati interni delle cose non esistono assolutamente, ma non sono che semplici relazioni fra queste cose, si riattacca pure la dottrina delle *perturbazioni* e degli *atti di conservazione di sè*, per cui Herbart pretende di risolvere il problema della possibilità del cangiamento. Gli stati interni delle monadi, come le rappre-

(1) V. *Diz. filos.* di A. Frank. artic. Herbart.

Digitized by Google

sentazioni dell'anima, sono degli atti di conservazione di sè di questi monadi, per cui esse reagiscono contro le pertubazioni prodotte da altre monadi. Quando due monadi, aventi qualità contrarie, s'incontrano a uno stesso punto, nasce fra di loro un'opposizione, una lotta, essendo impossibile la coesistenza di qualità contrarie: ciascuna monade resiste all'invasione dell'altra, fa uno sforzo per conservarsi quale essa è, cioè nella sua propria qualità. Questa mutua opposizione importa in ciascuna delle due monadi una passione — è la perturbazione — e un'azione — è l'atto di conservazione di sè. — La perturbazione può paragonarsi a una pressione, la conservazione di sè a una resistenza. Pressandosi o turbandosi reciprocamente, ciascuna delle due monadi eccita l'altra alla resistenza, a uno sforzo di conservazione di se: ma le due sostanze, con tutto ciò, non provano alcun mutamento; come, pressando l'uno contro l'altro due atomi, ciascuno si opporrebbe all'invasione dell'altro, manifestando la sua forza di resistenza, ciò che sarebbe uno sforzo contro lo sforzo contrario tendente a comprimerlo, ma senza che perciò i due atomi cessassero un istante di restare nel loro stato invariabile. Come dal rapporto particolare in cui gli atomi sono posti, nasce questo sforzo di resistenza di ciascun atomo, che è un avvenimento ma che non importa alcun cangiamento reale nell'atomo stesso, non essendovi stato in realtà altro cangiamento che nella posizione reciprcca dei due atomi, cioè in una loro relazione; così dal rapporto particolare in cui le monadisono poste, nasce l'atto di conser-

Digitized by Google

vazione di sè di ciascuna monade, che è un avvenimento ma che non importa alcun cangiamento reale nella monade stessa, non essendovi stato in realtà altro cangiamento che nelle relazioni, nel collegamento, delle monadi.

Ciò che vi ha di particolare nel sistema di Herbart, ciò che mette questo sistema in contrasto con la concezione meccanica, e che diffonde su di esso un'oscurità a cui non è comparabile quella che può trovarsi in alcuni punti della concezione meccanica, è l'unione di questi due punti di vista incompatibili, quello dell' assolufa immutabilità della sostanza e quello della sua attività interiore, in altri termini, di un concetto *dinamico* e di un concetto *meccanico* che riduce tutti i cangiamenti del reale àl cangiamento nelle relazioni tra le unità costitutive. La stessa unione di questi due concetti si trova nel sistema del filosofo siciliano prof. Corleo, che fu senza dubbio un pensatore distinto, e merita anch'egli di essere ricordato. Il concetto fondamentale del prof. Corleo è ciò che egli chiama la « rettificazione dell'idea di sostanza ». Bisogna rigettare l'idea conmune che vede nella sostanza qualche cosa di uno e al tempo stesso di multiplo: la sostanza reale non è il soggetto d'inerenza di una pluralità di fenomeni (accidenti), non è qualche cosa che ha la *potenza* di fare successivamente degli atti differenti, di ricevere successivamente delle modificazioni diverse. Una sostanza semplice non racchiude alcuna potenza: la sostanza non è che *atto, sempre lo stesso atto,* un atto identico ed invariabile. La rettificazione dell' idea della sostanza consiste

Digitized by Google

dunque nel togliere alle sostanze reali, agli elementi ultimi delle cose, qualsiasi mutamento, qualsiasi successione di stati, qualsiasi moltiplicità.

Ma la sostanza, quantunque immutabile come l'atomo, non bisogna perciò concepirla come l'atomo dei fisici. Prima di tutto la sostanza è assolutamente indivisibile, senza parti, senza estensione (la divisibilità all'infinito della materia essendo un'idea contraddittoria): inoltre essa differisce ancora dall'atomo, quale lo concepiscono i fisici, perchè mentre questo è un che di passivo e d'inerte, il cui attribuito non è che la sua proprietà di occupare uno spazio, e la cui realtà non è che la sua presenza nello spazio; al contrario la sostanza reale è essenzialmente attiva, l'attività essendo l'essenza stessa dell'essere reale. A parlar propriamente, non vi hanno due cose, la sostanza e la sua azione: l'azione non si distingue dalla sostanza, sostanza ed azione sono due termini equipollenti; l'essere reale è un'*azione sostantiva* o una *sostanza-azione*. L'*azione* non bisogna concepirla come una modificazione della sostanza — non vi hanno modificazioni nella sostanza —, come una seccessione di stati; ma come lo stato immanente, sempre lo stesso, della sostanza. La contraddizione tra il concetto dinamico, e il concetto *meccanico* dell'assoluta immutabilità dell'essere — che nel sistema di Herbart si manifesta come contraddizione tra il concetto di un essere senz'alcun cangiamento interiore e quello di una moltiplicità di stati di cui quest'essere è successivamente il soggetto — quì prende un'altra forma: l'azione, che noi non possiamo rappresentarci altrimenti che come

Digitized by Google

un cangiamento, una successione, è concepita come uno stato permanente, immutabile. L'idea della semplicità assoluta della sostanza (assenza di ogni moltiplicità interiore), che Corleo ha in comune con Herbart, deriva, per il primo, come per il secondo, dai due concetti riuniti dell' assoluta immutabilità della sostanza—che esclude il moltiplice come successivo — e della sua inestensione e indivisibilità — che lo esclude come coesistente—.

La sostanza essendo assolutamente invariabile, come si deve comprendere dunque l' esistenza del fenomeno, cioè del variabile, nella natura? È la concezione meccanica naturalmente che offre il tipo su cui il Corleo modella la spiegazione del cangiamento. Ogni cangiamento non è che un cangiamento nelle relazioni, nella posizione reciproca degli elementi, ciascuno di questi in se stesso restando invariabile. Non bisogna credere che gli elementi per il loro concorso possano mai produrre qualche fenomeno nuovo, che sia qualche cosa di più o di diverso che la somma delle proprietà degli elementi stessi: il rapporto tra il fenomeno, vale a dire ciò che esiste d'una maniera transitoria, e la sostanza, vale a dire ciò che esiste d'una maniera permanente, è il rapporto tra il composto e il semplice, tra il *più* e l'*uno*. La sostanza è un'azione semplice, un'azione sostantiva; il fenomeno è un'azione composta, un insieme di azioni sostantive o di sostanze — azioni. « È la composizione che muta e passa, non i singoli atti sostantivi che sono sempre gli stessi ». Ciò si applica al pensiero: esso non è una serie di modificazioni di una sola sostanza — ciò che sarebbe incompati-

Digitized by Google

bile, con l'immutabilità della sostanza — ma è una azione composta di quest'azione sostantiva che noi chiamiamo anima, e delle azioni sostantive che noi chiamiamo elementi materiali; esso cangia e si muta, perchè il composto cangia e si muta, per l'addizione, sottrazione, o trasposizione degli elementi.

La sostanza, lo sappiamo, non è per Corleo come un atomo, inattivo in se stesso, e che può, sotto l'azione di forze a lui straniere, manifestare successivamente forme differenti di attività: al contrario, la sostanza è per essenza attiva, e quest'attività è immutabile, costituendo l'essenza stessa della sostanza. Ne segue che il contingente, per dir così, di azione, che esiste nel mondo, è quantitativamente e qualitativamente invariabile: le azioni possono comporsi, decomporsi, ricomporsi in aggregati differenti, ma ciascuna delle azioni elementari, così bene che il loro totale esistente nel mondo, restano sempre invariabili. La natura, considerata nei suoi stati successivi, è sempre, al fondo, identica; non soltanto identica come il mondo degli atomisti, composto sempre degli stessi atomi, ma identica ancora in quanto le azioni elementari, e quindi anche le azioni composte, cioè i fenomeni, dello stato antecedente, sono sempre identiche, al fondo, a quelle dello stato susseguente. In altri termini, vi ha identità tra i fenomeni antecedenti e i fenomeni conseguenti, tra le cause e gli effetti: l'effetto, il conseguente, non è che la somma delle sue cause, dei suoi antecedenti, ed è identico con esse. Se la causa e l'effetto ci sembrano due cose differenti, è che noi, per una sorta di sezione arbitraria, stacchiamo

Digitized by Google

dall' insieme *una* delle condizioni del fenomeno, e la consideriamo come causa del fenomeno, senza tener conto delle altre concause che con essa contribuiscono al risultato: ma « se tutte le cercassimo e le ponessimo sott'occhio, l'identità dell'effetto totale con tutte le concause che lo producono e lo fanno essere quel che è, risulterebbe evidentemente ».

Vi ha tra il sistema del Corleo e quello di Herbart una somiglianza si colpente, che si è creduto di vedere nel primo un plagiario del secondo: la supposizione di un legame tradizionale, per ispiegare i punti di contatto tra i sistemi, s'impone, quando si vede nei concetti metafisici qualche cosa di fortuito e di arbitrario. Ma noi sappiamo che la metafisica è un fatto naturale dell'intelligenza umana, e che il metafisico, anche nei suoi concetti i più apparentementi lontani dal pensare comune, non fa che sviluppare certi germi che tutti gli spiriti naturalmente portano in se stessi. I tratti comuni tra Herbart e il prof. Corleo si spiegano, io credo, sufficientemente, senza bisogno di supporre che questi li abbia imprestati da quello. La dottrina della semplicitá assoluta della sostanza risulta, come abbiamo notato, dai concetti della sua immutabilità e della sua inestensione e indivisibilità: questi costituiscono il carattere comune dell'atomismo metafisico — che, come vedremo nella 2ª parte, è una delle forme naturali che prende il *realismo* nella sua inevitabile evoluzione—; quello è, come abbiamo visto, un prodotto di questa tendenza naturale del nostro spirito — che costituisce la base ultima della metafisica—a ricon-

Digitized by Google

durre tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari. Questa tendenza spiega, nel tempo stesso che il concetto dell'immutabilità della sostanza, quello di ridurre il fenomeno, il variabile, al cangiamento dei rapporti tra le sostanze: il tipo per questi concetti era per altro esibito dalla teoria meccanica.

§ 15. La dottrina dell'identità della causa dell'effetto — che noi abbiamo già incontrato nel prof. Corleo — ci fornirà l'ultimo esempio del *sofisma a priori*, che studiamo in quest' appendice, applicato a una concezione generale dei fenomeni. Questa dottrina non bisogna confonderla nè col principio di alcuni filosofi greci, che il simile non può agire che sul simile, nè con l'altro, più analogo, che la causa deve essere simile all'effetto. Questi due principii sono delle generalizzazioni eccessive dell'esperienza, assai comprensibili in uno stadio primitivo della ricerca scientifica; ma non potrebbero riguardarsi come concezioni metafisiche, se si vuol dare a questa parola un senso definito. Mancano ad essi l'uno e l'altro dei tratti generali che caratterizzano le concezioni metafisiche; essi non sono, come la dottrina stessa dell'identità della causa e dell'effetto, delle nozioni irrappresentabili o implicanti delle impossibilità intrinseche; e, quel ch'è più, non sono nemmeno il prodotto di alcuna di queste tendenze spontanee, e quasi fatali, dello spirito umano, che noi chiamiamo con Mill *sofismi a priori*. Al contrario, la dottrina dell'identità della causa e dell' effetto si riattacca della maniera più evidente a queste tendenze spontanee dello spirito — di cui la principale è quella che ci spinge a ricondurre tutti i fenomeni a quelli che ci

Digitized by Google

sono i più familiari —, non essendo che uno degli sviluppi più estremi del principio che il reale è nella sua essenza invariabile, o, come dicevano gli antichi fisici, che l'essere non può venire dal non essere nè ridursi al non essere.

Ascoltiamo Hamilton: « Quando noi apprendiamo, egli dice, che una cosa comincia ad esistere, noi siamo costretti dalle leggi della nostra intelligenza a credere ch'essa ha una causa. Ma che vuol dire quest'espressione: avere una causa? Se analizziamo il nostro pensiero, troveremo che ciò significa semplicemente che, poichè noi non possiamo concepire il cominciamento d'una nuova esistenza, bisogna che tutto ciò che si vede apparire sia esistito prima sotto un'altra forma. Noi siamo affatto incapaci di concepire che il contingente d'esistenza possa aumentare o diminuire. Da una parte noi siamo incapaci di concepire che niente divenga qualche cosa, e d'altra parte che qualche cosa divenga niente. L'aforisma: *ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti,* esprime nella sua forma più netta il fenomeno intelletuale della causalità. — Si concepisce dunque che *un effetto e le sue cause sono una sola e stessa cosa.* Noi crediamo che le cause contengono tutto ciò che è nell'effetto, e che l'effetto non racchiude niente di più che ciò che era contenuto nelle cause. *Omnia mutantur, nihil interit,* è questo quello che noi pensiamo, che noi dobbiamo pensare. È là il fenomeno mentale della causalità: noi neghiamo necessariamente che la cosa che sembra cominciare ad assere cominci in realtà; e identifichiamo necessariamente la sua esistenza presente con la sua esistenza passata ». Questa

Digitized by Google

idenitficazione dell'esistenza poesente della cosa che sembra cominciare ad essere con la sua esistenza passata consiste ad ammettere che, come dice l'autore. « le cause continuano sempre ad esistere attualmente nei loro effetti », e che « un effetto non è niente di più che la somma o totalità di tutte le cause parziali di cui il concorso costituisce la sua esistenza (1).

La dottrina della causalità di Hamilton ha la adesione di Spencer. « Io penso, egli dice, d'accordo in ciò con Hamilton, che la nostra credenza alla necessità delle cause viene dalla nostra impotenza a concepire un accrescimento o una diminuzione

---

(1) La dottrina di Hamilton contiene due proposizioni che bisogna distinguere: l'una ha una portata ontologica, e afferma l'identità della causa e dell'effetto; l'altra ha una portata psicologica, e afferma che il principio di causalità — che Hamilton riguarda, non come un'acquisizione dell'esperienza, ma come una legge o una necessità del pensiero — si deduce da un principio o da una necessità del pensiero più primordiale, cioè l'impossibilità di concepire che l'essese venga dal non essere. Di queste due proposizioni, la prima è una concezione metafisica, nel senso più rigoroso della parola — essa è un prodotto di una tendenza spontanea e generale, di un *sofisma a priori*, dello spirito umano —; la seconda non potrebbe riguardarsi, secondo me, come una concezione metafisica propriamente detta, nel senso che non può riattaccarsi alle tendenze generali *sofistiche a priori* del nostro spirito, quantunque il suo punto di partenza, l'apriorità del principio di causalità; sia un prodotto del *sofisma a priori* κατ' ἐξοχήν della psicologia, di cui diremo nella 3ª parte di questo Saggio, e perciò una vera dottrina metafisica. La pretesa deducibilità del principio di causalità dall'inconcepibilità di un cominciamento assoluto dell'essere ha lo scopo di ricondurre la legge (mentale) della causalità a una legge più generale, quella del condizionato, che è secondo Hamilton la legge fondamentale dell'intelligenza, e consiste a stabilire che il solo concepibile è il condizionato, e questo sta fra due incondizionati egualmente inconcepibili, che sono l'uno l'illimitato e l'altro l'incondizionalmente

Digitized by Google

dell'essere considerato nella sua totalità ». (1) Così nei *Primi principii* (2) egli deduce il principio di causalità da quello della persistenza della forza (cioè dell'immutabilità della quantità del reale»(3), dedotto, alla sua volta, dall'impossibilità di concepire che il niente diventi qualche cosa o qualche cosa niente.

Ricordiamo infine la dottrina di Lewes. L'effetto e la causa non si distinguono che logicamente. Un fatto è identico alle sue condizioni, e non è niente di sovraggiunto ad esse. Non vi hanno due cose — da una parte un grnppo di condizioni (cause) e d'altra parte un risultato (effetto) — ma una sola e stessa cosa vista differentemente. Ciò che noi chiamiamo le condizioni di un fatto sono i fattori analitici che noi abbiamo scoverti nel fatto: questi fattori, considerati analiticamente, si chiamano cause; la loro

---

limitato (l'incondizionalmente limitato sarebbe un tutto assoluto, limitato, che non fosse una parte di uu tutto più grande — come dovremmo concepire l'essere, se potessimo concepire un cominciamento assoluto —, ovvero una parte assoluta, che non fosse divisibile in parti minori V. nei *Frammenti* tradotti da Peisse *Filosofia dell'assoluto*). La legge del condizionato è, come si sa, la dottrina che dà un carattere personale alla filosofia di Hamilton. Così la sua deduzione del principio di causalità dalla legge del condizionato é un esempio utile a mostrare che *sofisma a priori* e *sofisma naturale* non sono due termini perfettamente equivalenti. Facendo questa deduzione, Hamilton fa un' applicazione troppo estesa d' una sua idea favorita: questo é un sofisma *naturale*, ma non è un sofisma *a priori* (come quelli su cui è fondata la metafisica), perchè non dà luogo a delle conclusioni che s' impongono al nostro spirito come verità evidenti per se stesse.

(1) *Saggi scientifici. Obbiez. e risp. sui primi principii. Conclus.*

(2) *Il conoscibile* cap. VII.

(3) *Obbiez. e risp. sui pr. princ. Conclus.*

Digitized by Google

somma, considerata sinteticamente, si chiama effetto.

La teoria dell'identità della causa e dell'effetto fa risçontro alla teoria d'Eraclito dell'identità dei contrari. Se noi facciamo astrazione del modo in cui viene concepitá la legge del divenire—che il filosofo antico si rappresenta come un passaggio continuo da uno stato al suo stato opposto, mentre i filosofi moderni se la rappresentano per l'idea più scientifica di un rapporto definito tra ciascun cangiamento e dei cangiamenti antecedenti determinati (legge della causalità) — le due dottrine si riducono egualmente a questa proposizione, che il reale divenendo incessantemente *altro*, resta nondimeno costantemente *lo stesso*, cioè che il diverso è identico, che il cangiamento non è un cângiamento. È per altro a questa formula, a questa contraddizione nei termini, che arrivano egualmente tutti gli sviluppi più estremi del sofisma *a priori* che fa l'argomento di quest'appendice, la dottrina degli Eleati, dei Vedantini. di G. Bruno, dei fiiosofi *realisti* (nel senso degli scolastici), che riduce il cangiamento ad un'apparenza, non meno che la dottrina dell'identità degli opposti o quella dell'identità della cansa e dell'effetto (se il cangiamento è un'apparenza, l'apparenza di una *realtà* immutabile, il cangiamento è dunque *in realtá* un non cangiamento, il diverso l'identico). Ciò che diciamo della dottrina dell'identità della causa e dell'effetto può pure naturalmente riferirsi all'applicazione particolare di questa dottrina ai fenomeni psichici — l'identità del fisico e del mentale—; anche qui pretendendosi

Digitized by Google

identificare dei termini che non possiamo rappresentarci che come essenzialmente ed assolutamente differenti.

Forse si dirà che se la dottrina dell'identità della causa e dell'effetto, presa alla lettera, non è che una flagrande contraddizione, ciò prova semplicemente che questa dottrina non deve intendersi nel senso rigorosamente letterale. Ma se noi non cerchiamo in questa proposizione che dei concetti perfettatamente intellegibili, non tardiamo ad avvederci che la proposizione non è, in questo caso, suscettibile di un senso qualsiasi. Quando si dice che la causa e l'effetto sono la stessa cosa, che la causa continua ad esistere nell'effetio, noi dobbiamo intendere per le parole *cause* ed *effetti* i cangiamenti del reale — poichè la legge della causalità non è che la legge dei cangiamenti. — Ora è assurdo di attribuire la persistenza a dei cangiamenti, di dire con Hamilton che la « cosa » che noi vediamo esistere attualmente come effetto non comìncia ora ad esistere, ma è già esistita prima come causa di quest'effetto. Se questa persistenza, che la dottrina dell'identità della causa e dell'effetto attribuisce alle cause e agli effetti, noi vogliamo limitarla a questo elemento del reale che noi possiamo effettivamente rappresentarci come persistente, allora noi non ammettiamo più in alcun modo un'identità tra le cause e gli effetti, poichè la legge della causalità non si applica all'elemento persistente, ma all'elemento cangiante del reale. E' l'obbiezione di Mill contro Hamilton. Hamilton, dice Mill, scambia l'uno per l'altro due dei quattro sensi distinti

Digitized by Google

che la parola *causa* ha nella filosofia peripatetica — la causa materiale e la causa efficiente — : nei suoi esempi egli mostra che un composto è identico ai suoi elementi materiali; ma gli elementi non sono le cause del composto, perchè la legge della causalità non si applica alla materia, ma ai suoi cangiamenti, e perciò le cause sono le azioni che hanno determinato una nuova posizione degli elementi, e l'effetto la nuova posizione di questi elementi. (1)

In favore della dottrina dell'identità della causa e dell'effetto potrà invocarsi la teoria della persistenza e trasformazione dell'energia. È press'a poco in questo senso che il Bain dice che « Hamilton ha dato, per la legge di causalità, una formula che equivale esattamente al principio di conservazione » (dell'energia). « Si può dire, continua il Bain, che egli ne ha scoverto il primo l'espressione » (2) E in-

(1) Se si ammette la teoria *atomica* o almeno *molecolare* della materia, l'elemento persistente del reale, che resta fuori del dominio della legge di causalità, sarà un che di qualitativamente invariabile di cui non cangiano che i rapporti spaziali tra le sue parti; e, considerando il mondo dal punto di vista obbiettivo, tanto gli effetti quanto le cause non saranno che dei cangiamenti di posizione. Se invece si respingesse questa sostanza *qualitativamente invariabile* come un prodotto dei sofismi *a priori* del nostro spirito, allora l'elemento persistente del reale (si parla naturalmente della realtà fisica) non avrebbe altro d'invariabile che la *massa*, cioè, al fondo, la costanza con cui la stessa materia riceve la stessa velocità dall'azione di forze eguali. Ma che vi siano nella materia dei cangiamenti qualitativi o interiori, come in quest'ipotesi, o che tutti i cangiamenti della materia siano puramente esteriori e si riducano al cangiamento di posizione, resta sempre che è ai cangiamenti, e non a ciò che permane durante i cangiamenti, che si applica la legge della causalità, e quindi i termini di causa e d'effetto.

(2) *Log.* l. 3° c. 4° n. 17.

Digitized by Google

fatti, tutti i cangiamenti della materia ridrcendosi a delle forme dell'energia, e l'energia non creandosi nè annichilandosi mai, sembra che così potrebbe darsi un senso intelligibile all'affermazione che la causa continua ad esistere nell'effetto, ed è identica all' effetto. Non vi ha dubbio che questo concetto non sia uno dei fondamenti della dottrina, se non nel pensiero di Hamilton, in quello degli autori posteriori. Ma per istabilire la dottrina sul principio della conservazione e trasformazione dell' energia, è necessario di comprendere questo principio in un senso trascendente, metaempirico. Al punto di vista empirico, questo principio non fa che stabilire dei rapporti quantitativi definiti tra i fenomeni: per la costatazione di questi rapporti questi fenomeni non hanno cessato di essere distinti e differenti gli uni dagli altri. Quand' anche si ammetta la teoria dell' unità delle forze fisiche — nel senso non trascendente, cioè quello secondo cui tutte le azioni fisiche vengono ridotte alla trasmissione del movimento per l' impulsione — , siccome il movimento, nella sua circolazione incessante nella materia, cangia continuamente, non solo per questo mutamento del suo sustrato meteriale, ma nella velocità, nella direzione, in tutte le qualità per cui un movimento può differire da un altro movimento; così non si potrebbe dire, anche in quest' ipotesi, che i movimenti antecedenti (le cause) sono una sola e stessa cosa coi movimenti conseguenti (gli effetti). Per affermare che, nella trasmissione e trasformazione dell'energia, vi ha qualche cosa che persiste sempre la stessa, bisognerà fare della forza un *quid* di so-

Digitized by Google

stanziale, di cui non cangia che la *forma* — prendendo alla lettera la parola *trasformazione*, come se si trattasse d'un oggetto materiale — e l'associazione con una porzione determinata della meteria. Ma in questo caso si abbandonerà il dominio del sensibile e del rappresentabile — al di fuori del quale sarebbe evidente per tutti che non vi ha niente d'intelligibile, se non fosse questa tendenza fatale che spinge lo spirito umano ad oltrepassare l'esperienza (tendenza di cui noi cerchiamo l'espressione generale e la spiegazione psicologica)—. Di più, se noi ammettiamo questa sostanza—forza, che migra di corpo in corpo, e prende successivamente delle forme differenti, la forza entrerà, con la materia, a far parte di questo elemento persistente del reale, a cui non si applica la legge di causalità; la legge di causalità, e i termini *cause* ed *effetti*, non sarebbero applicabili a ciò che della forza è sempre identico, alla sostanza, ma a ciò che di essa passa e si muta, ai cangiamenti della sostanza (trasmigrazioni, trasformazioni, ecc.); sicchè nè anche allora si riuscirebbe a dare un senso alla proposizione che le cause sono una sola e stessa cosa coi loro effetti, che vi ha identità fra questi e quelle.

Sembra dunque vano ogni sforzo per rendere intelligibile la proposizione. Noi non possiamo, relativamente a questa dottrina, che ripetere press'a poco un'osservazione che abbiamo fatto relativamente alla dottrina dell'identità degli opposti di Eraclito. Essa non contiene la soluzione di una quistione, ma il postulato che la quistione è solubile, il postulato, cioè, che, quantunque il princi-

Digitized by Google

pio *a priori* — vale a dire ammesso in virtù delle tendenze spontanee della credenza — che il reale è in sostanza invariabile, che non vi ha mai nelle cose un cangiamento assoluto, essenziale, sembri—e sia effettivamente, per noi—in contradizione coi cangiamenti dati dall' osservazione; nondimeno i fatti dell'osservazione devono necessasiamente conciliarsi col principio, *che è evidente per sè stesso;* e che questa conciliazione suppone la possibilità d'identificare i cangiamenti successivi della natura coi cangiamenti con cui hanno una relazione costante. Ma la dottrina non ci mostra come la conciliazione sia possibile: questa identificazione, che si suppone come una condizione per ottenerla, è irrealizzabile nel pensiero. Se noi la prendiamo alla lettera, lungi di risolvere la contraddizione, essa non fa che darle una forma più palpabile; se ci rifiutiamo a prenderla alla lettera, noi cerchiamo inutilmente quale possa essere il senso definito che si debba annettere alla proposizione.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO II

Il concetto dell'anima.

§ 1. Parlando dell'animismo primitivo, abbiamo visto che in esso, col concetto dell'animazione della natura, o, più generalmente, con l'assimilazione delle forze della natura alla nostra attività umana, è implicato il concetto della dualità, della distinzione di due sostanze, nell'uomo e nell'essere animato. Questo secondo elemento della metafisica dell'uomo primitivo restò allora senza spiegazione: ma ora siamo in grado di ricercare quale sia il suo rapporto con le tendenze naturali dello spirito umano da cui derivano generalmente i concetti della metafisica.

È evidente che se vi ha una dottrina a cui convenga il nome di *metafisica* — nel senso definito in cui noi intendiamo la parola, comprendente il concetto che la dottrina ha la sua base nella costituzione stessa della intelligenza umana — questa è senza dubbio la dottrina animista (come ipotesi sulla natura degli esseri animati), che noi incontriamo in tutti i luoghi, in tutte le epoche, in tutte le razze, in tutti i gradi dello sviluppo della cultura. Questa considerazione deve farci rigettare quelle spiegazioni dell'idea dell'*anima* che ne cercano l'origine, non in un lato *permanente* dello spirito umano, ma

Digitized by Google

in un certo stato intellettuale dell'umanità preistorica, che per noi, uomini attuali, è un mondo interamente scomparso, e che noi difficilmente potremmo oggi riprodurre in noi stessi, anche in immaginazione. Tale è la spiegazione di Spencer, secondo la quale l'idea dell'anima è nata dalla interpretazione, grossolana e infantile, che l'uomo primitivo dava di certi fenomeni, sovratutto le ombre e le immagini viste, per esempio, nell'acqua e le rappresentazioni del sogno. Lo Spencer, partendo dal fatto che alcune popolazioni selvagge identificano l'anima con l'ombra del corpo umano o con la sua immagine, ammette che l'uomo primitivo, scambiando questi fenomeni per oggetti reali, ne concludeva che ciascun essere ha un *duplicato*. I fenomeni del sogno confermavano e davano una forma più definita a questa concezione di un *doppio*, di un *altro sè* dell'uomo; l'uomo primitivo è incapace di distinguere il subbiettivo e l'obbiettivo; non avendo ancora l'idea di un mondo interiore, egli realizza necessariamente i suoi sogni. Così, non solo le immagini viste nel sogno sono per lui i *duplicati* degli esseri reali conosciuti nella veglia, ma egli suppone che, mentre l'uomo è immerso nell'immobilità del sonno, l'anima, il duplicato — che è la stessa cosa che, l'ombra o l'immagine — va vagando qua e là, facendo le azioni e visitando i luoghi che gli appariscono nel sogno. Per conseguenza, quando l'individuo è in uno stato momentaneo d'insensibilità — di sincope, di apoplessia, di catalessi — l'uomo primitivo crede che l'altro sè siasi momentaneamente assentato: questa stessa assenza dell'altro sè,

Digitized by Google

prima creduta temporanea — perchè l'uomo primitivo, secondo Spencer, comincia per isperare nella resurrezione — poi definitiva, spiega l'insensibilità della morte (1).

Ora, ammettendo che questo sia il processo psichico da cui è risultata primitivamente l'idea dell'anima — processo che non potrebbe concepirsi se non nello stato selvaggio il più estremo — come spiegare la persistenza dell'animismo, quando non si tratta più delle razze inferiori e del grado infimo dello sviluppo della civiltà? Secondo l'ipotesi di Spencer e le altre analoghe sull'origine della teoria animista, questa non potrebbe essere, nelle razze pervenute a un certo grado di sviluppo intellettuale — io non dico semplicemente negli attuali popoli inciviliti — che la sopravvivenza, dovuta a una cieca tradizione, di una vecchia idea non più adattata al nuovo ambiente intellettuale; una *superstizione* nel senso dell'etimologia che alcuni, al punto di vista dei concetti moderni, assegnano a questo termine — *ciò che persiste delle antiche età* —; in una parola, una specie di organo rudimentario nell'organismo sociale. Ma noi non possiamo considerare la dottrina animista, nei popoli inciviliti, ed anche nei popoli barbari, come un semplice organo rudimentario: l'energia vitale di questa dottrina, la sua influenza, dimostrano che la sua forza deriva da un'impulsione attuale, e non da un'impulsione *già una volta* ricevuta, e il cui effetto per-

(1) *Principii di sociol.* vol. I. c. 8-13 e 26.

Digitized by Google

siste per un'inesplicabile inerzia dello spirito umano. Forse si dirà che nei popoli pervenuti a una certa maturità, o piuttosto che hanno sorpassato il cerchio d'idee della prima infanzia, la base dell'animismo non è più nell'intelligenza, ma nel sentimento soltanto: ma allora sarebbe stato più coerente di assegnare lo stesso fondamento anche all'animismo primitivo. Lo Spencer e gli altri pensatori che studiano le idee di quest'ordine al punto di vista antropologico, hanno ragione, io credo, di considerare l'animismo come una vera *teoria filosofica,* cioè come un'ipotesi destinata sovratutto a rendere conto dei fenomeni: quantunque l'uomo sia certamente portato a realizzare le sue speranze e i suoi timori, questa tendenza del nostro spirito non basterebbe per sè sola a spiegare l'origine delle credenze umane, la speranza e il timore stessi supponendo che l'intelligenza ha qualche motivo per ammettere l'esistenza o la verisimiglianza di ciò che si spera o si teme. Ma se si ammette che l'idea dell'anima è un concetto filosofico — allo stesso titolo che l'altro elemento della teoria animista, cioè la concezione antropomorfistica della natura —, non si può considerare l'animismo dei popoli pervenuti a un certo grado di cultura come una semplice *superstizione;* e allora si deve ammettere che i motivi e il fondamento dell'animismo primitivo non possono essere essenzialmente differenti da quelli dello spiritualismo moderno, e che l'idea dell'anima è, sin dalle prime origini della civiltà, il prodotto di una tendenza naturale ed essenziale dello spirito umano — come abbiamo visto che l'antropomorfismo

Digitized by Google

del filosofo selvaggio è il prodotto di quella stessa tendenza, naturale ed essenziale al nostro spirito, che spinge il filosofo incivilito alla più parte delle sue concezioni metafisiche—.

§ 2. Se noi cerchiamo i motivi della filosofia spiritualista, quali essi possono desumersi dallo studio storico della quistione, noi possiamo, con Lotze (1), riassumerli insomma nei tre seguenti: 1° La sensazione, il pensiero, il desiderio, in una parola i fatti della coscienza, sono dei fenomeni essenzialmente differenti dai fenomeni della materia (dal movimento e dagli altri cangiamenti di cui i corpi inanimati sono suscettibili). Per rendere conto dunque dell'apparizione di questi fenomeni (e della loro scomparsa dopo la morte), è necessario di ammettere l'intervento (e la separazione) d'un principio distinto dalle sostanze che costituiscono il corpo, e la cui natura possa spiegare la natura speciale di questi fenomeni. Osserviamo che quest'argomento non è semplicemente impiegato dagli spiritualisti moderni — per cui l'anima è una sostanza *spirituale* nel senso stretto della parola —: noi lo incontriamo pure presso gli animisti antichi — che, come vedremo, riguardavano l'anima come qualche cosa di semi-materiale —. Così Cicerone dice: Non è possibile di trovare sulla terra un'origine per l'anima: essa non può essere formata da alcuno degli elementi che noi conosciamo, perchè in questi non si trova il pensiero (2). E i filosofi ortodossi indiani

(1) *Princ. di psic. fisiol.* c. 1.
(2) *Tusculane* l. 1. 27.

Digitized by Google

opponevano ai materialisti che il sentimento e il pensiero non appartengono ai corpi, agli elementi materiali (1). 2° La materia (inanimata) è inerte, passiva: nel suo movimento obbedisce alle leggi del meccanismo, ed è necessariamente determinata da cause esteriori. Ma gli esseri animati hanno in se stessi il principio del movimento: essi possiedono un'attività spontanea, possono da se stessi dar cominciamento a una nuova serie di cangiamenti nel mondo materiale, di cui essi sono la causa prima (2). Questa facoltà prova, della stessa maniera che la facoltà precedente, la presenza, negli esseri animati, d'un principio distinto dagli elementi della materia. Quest'argomento della necessità di un principio attivo che si sovraggiunga alla materia inerte, sembrava a Leibnitz preferibile, per provare l'esistenza dell'anima come principio distinto dalla materia, all'argomento antecedente, cioè alla differenza del pensiero e della sensazione dai fenomeni materiali (3). Qui è applicabile la stessa osservazione del numero precedente. Questo motivo conviene tanto allo *spiritualismo* moderno quando al semi-materialismo degli antichi a-

---

(1) Colebrooke *Saggio sulla filos. degl'Indiani* trad. fran. p. 239.

(2) In Lotze l'argomento e condotto in modo da supporre il libero arbitrio. Io ho creduto più conforme ai dati storici di presentarlo sotto una forma più generale, cioè come implicante semplicemente l'attività spontanea, la libertà *fisica*, la quale esiste necessariamente se e quando esiste la cosidetta libertà *morale* (il libero arbitrio), mentre al contrario l'esistenza della prima non suppone necessariamente l'esistenza della seconda.

(3) *Opera* ed. Dutens t. II. pars I. p. 207-208. Cfr. p. 84, p. 230 e 231, pars II p. 155 (*Responsiones ad Stahlianas observationes*, ad XXI. 7), ecc.

Digitized by Google

nimisti. L'uomo, a tutti i gradi del suo sviluppo intellettuale, ha sempre distinto l'animato dall'inanimato per la sua attività spontanea, e l'animista ha sempre trovato nella natura dell'anima la causa di quest' attività. Si sa che Platone, il gran sistematizzatore dell'antica filosofia animista, dà come essenza o definizione dell'anima « ciò che muove se stesso », e stabilisce che l'anima è il principio del movimento nel mondo dei corpi, ciò che prova che essa è indipendente da questi, ed è loro non posteriore, come pretendono i materialisti, ma anteriore (1). Con ciò Platone non fa che compiere uno sviluppo naturale del concetto dell'anima nella filosofia greca: Aristotile osserva infatti che uno dei caratteri per cui gli antichi filosofi in generale aveano distinto l'anima era di concepirla come causa di movimento nel corpo (per il suo proprio movimento) (2). 3° L'unità della coscienza non permette di rapportare l'attività intellettuale a un aggregato di elementi uniti fra loro: il soggetto delle sensazioni e dei pensieri che costituiscono una coscienza. unica deve essere semplice, indivisibile, e quindi immateriale. Se questo soggetto fosse la materia, questa ha delle parti, e perciò le sensazioni e i pensieri dovrebbero dividersi tra le sue parti: ma da ciò non potrebbe risultarne l'unità della coscienza.

Naturalmente io non pretendo che questa sia una enumerazione completa degli argomenti dei filosofi

(1) *Fedro* 245, *Leggi* X. 891 c e sqq.

(2) Arist. *De An.* l. 1. c. 2.

Digitized by Google

spiritualisti; ma sono questi quelli che sono stati impiegati più frequentemente e che sembrano avere più forza probante.

§ 3. Tuttavia, queste tre prove della filosofia *spiritualista* non potrebbero essere riguardate tutte egualmente come motivi dell'*animismo*. Distinguiamo tra *animismo* e *spiritualismo:* il primo è un genere, di cui il secondo è una specie. Il Tylor ha soddisfatto a un'esigenza indispensabile del linguaggio filosofico, servendosi del primo di questi due termini per indicare la riconoscenza, in tutte le razze umane, dell'anima come sostanza distinta, uso a cui il secondo termine non sarebbe stato proprio, perchè legato al concetto dell'assoluta immaterialità di questa sostanza. L'anima non è una sostanza spirituale nel senso moderno della parola, cioè assolutamente immateriale, che nella fase più recente della teoria animista: è bisognato che l'intelligenza umana si fosse lungamente esercitata all'astrazione filosofica, e familiarizzata con le idee astruse del sovrasensibile, prima di ammettere un concetto a cui non corrisponde niente di sensibile nè d'immaginabile. Così la dottrina della dualità (anima e corpo) non è all'origine, come dice Bain (1), che un *doppio materialismo*: la sostanza spirituale è opposta alla sostanza corporale, non perchè la seconda è materiale e la prima no, ma perchè la seconda è costituita di una materia più grossolana, e la prima di una materia più sottile. Le razze inferiori, come ancora fra di

(1) *Lo spirito e il corpo* c. 7.

Digitized by Google

noi gli uomini privi di coltura, concepiscono per il solito l'anima come qualche cosa di vaporoso o di etereo avente la forma umana, ordinariamente impalpabile e invisibile, ma che può manifestarsi ai sensi in certe occasioni, p. e. nel sogno e nella visione. A questo concetto è talvolta illogicamente associato quello di una materialità più grossolana, come lo indica, p. e., il costume molto diffuso di spargere della cenere o della farina per potervi osservare le impronte lasciate dai passi degli spiriti: quest'uso esisteva anche presso gli Ebrei, e può tuttora incontrarsi nell'Europa incivilita. L'esistenza che l'anima conduce nell'altra vita non è che una copia dell'esistenza attuale: essa può mangiare, bere, parlare, camminare, e darsi alle occupazioni solite nella vita corporale (1).

Questo stesso *doppio materialismo*, che caratterizza l'animismo popolare, è ammesso pure generalmente dagli antichi filosofi. Senza dubbio noi troviamo una tendenza crescente a distinguere lo spirito dalla materia — tendenza la quale deve finalmente arrivare al concetto dell'immaterialità assoluta —. Aristotile osserva che uno dei caratteri per cui i suoi antecessori hanno definito l'anima è l'incorporeità, cioè la composizione dalla materia più sottile (2). Fra gli elementi materiali è l'aria o il fuoco (questi due elementi non sono nettamente distinti presso i primi *fisici*) che i filosofi greci, i quali ammettono quasi

(1) V. Tylor *La civilizzaz. primit.* c. 11, 12, 13, 15.
(2) *De an.* l. I. c. 2. 20.

Digitized by Google

tutti la distinzione dell'anima e del corpo, riguardano preferibilmente come sostanza dell'anima. Nel mondo antico, queste non erano delle concezioni materialiste: gli stoici, che nella filosofia antica rappresentano evidentemente la tendenza anti-materialista, considerano l'anima come del fuoco o come uno spirito (πνεῦμα) caldo (1), ciò che è l'essenza dell'elemento divino che penetra e governa tutto l'universo. Similmente Cicerone dà all'anima gli attributi di divina, immortale, ed anche semplice; ma ciò non esclude la sua materialità: l'anima si eleva in alto sino agli astri per la sua purezza e leggerezza; noi non conosciamo la sua forma, la sua grandezza, la sua sede; noi non sappiamo se possa cadere sotto i sensi o vi sfugga per la sua sottigliezza (2); egli non sa comprendere cosa possa essere un Dio assolutamente incorporale (3). Quegli stessi filosofi, che stabiliscono la più recisa opposizione tra lo spirito e il mondo dei corpi, non hanno ancora la nozione di una sostanza *spirituale*, cioè inestesa: secondo Anassagora il Nous è la più sottile di tutte le sostanze (4), e si fraziona nei diversi esseri animati, nei quali si trova in maggiore o minor quantità (5): secondo Platone, l'anima è invisibile, *almeno per noi* (6), ma ha una grandezza, e si muove continua-

---

(1) V. Cicero. *Tuscul.* I. X. Plut. *Plac.* l. IV. c. III. ecc.
(2) *Tuscul.* l. 1. 17-19 e 22.
(3) *Nat. Deor.* I. 30.
(4) Mull. *Fr.* 6.
(5) Mull. *Fr.* 5. 6; Arist. *De An.* l. I. II. 5.
(6) *Leggi* 898 d-e, *Fedone* 79 b.

Digitized by Google

mente, comunicando ai corpi il proprio movimento, come potrebbe farlo un corpo ad altri corpi (1). In verità potrebbe credersi che il concetto della spiritualità si trovi già in Aristotile, perchè il Nous separato è per lui indivisibile, senza grandezza, senza materia (2): ma per poter attribuire ad Aristotile la nozione della sostanza spirituale, nel senso moderno, bisognerebbe che questo filosofo avesse ammesso nel Nous, al di là del pensiero, un *quid* come *substratum* del pensiero, ciò che non è (3), il Nous non essendo che una semplice attività intellettuale, un' intelligenza identica all'intelligibile, in cui ciò che pensa e ciò che è pensato non è che il pensiero stesso (4). Noi possiamo dunque affermare che nel periodo veramente classico della filosofia greca, la nozione di sostanza spirituale resta ancora sconosciuta.

Il *doppio materialismo* è pure la dottrina dominante presso i primi padri della chiesa, sino al 5° secolo, quantunque presso i filosofi, notevolmente i neoplutonici, si fosse già iniziata la dottrina della immaterialità. I primi padri della Chiesa avevano due motivi per ammettere che l'anima è materiale: primo, ciò che non è materiale non è una sostanza, e secondo, se lo spirito non fosse corporale, esso non potrebbe essere affettato dalle ricompense e sovratutto dalle punizioni dell'altra vita. Se l'anima non

(1) Plato *Leggi* X. 894 b sqq., *Timeo* 34 b sqq, Aristotile *De an.* l. 1. c. 3, ecc.

(2) *Phys.* VIII. c. ult.; *Met.* XI. c. 6, 7, 8, ecc.

(3) V. *De An.* l. III. c. 4.

(4) *De an.* l. 3. c. 5. *Metaf.* l. XI. c. 7. c. 9. ecc.

Digitized by Google

è un corpo, chi è, domanda Tertulliano, quest'essere che discende agl'inferni dopo la morte, e vi resta sino al giorno del giudizio? L'anima? ma ciò è impossibile se l'anima è niente: ora ciò che non è un corpo non è che niente. D'altronde un essere incorporale non potrebbe soffrire prigionia, e sarebbe immune da pena: se l'anima è capace di sentire il tormento e il piacere, in mezzo al fuoco dell'inferno o nel seno di Abramo, ciò dimostra la sua corporalità, poichè una cosa incorporale sarebbe necessariamente impassibile (1). Non vi ha niente, dice S. Ilario (2), che non sia corporale nella sua sostanza; e Arnobio (3) domanda chi sarà tanto imbecille e illogico per ammettere che delle anime inestese e per loro natura incorruttibili possano essere toccate dalle fiamme e sottomesse agli altri tormenti dello inferno. L'anima, dice S. Ireneo (4), ha degli occhi, una lingua, delle dita, ed è di una forma simile in tutto a quella del corpo, ma non è un corpo. L' ultima proposizione non include la sua assoluta incorporalità; essa è incorporale comparativamente ai corpi grossolani dei mortali (5). Taziano ammette, come gli stoici, che lo spirito umano, non che quello degli animali, delle piante, degli astri, ecc., è una parte dello spirito divino, diffuso da per tutto nelle natura (6). Così lo spirito è secondo lui divisibile:

(1) Tertull. *Lib. de Anima* c. 7.
(2) S. Ilar su S. Matt.
(3) *Adv. Gent.*, l. 2.
(4) Iren. l. 2. c. 63.
(5) L. 2. c. 34. l. 9. c. 7.
(6) V. c. 2. § 12. p. 111-112.

Digitized by Google

d'altronde se l'anima non avesse delle parti e non fosse divisibile, essa non potrebbe essere diffusa per il corpo (1), Alcuni padri ammettevano la materialità tanto di Dio quanto dell' anima, altri, come il S. Ambrogio (2), non accordavano l' immaterialità che alla sostanza divina. La dottrina dell' immaterialità dell'onima non cominciò a prevalere che al 5° secolo, per opera sovratutto di alcuni padri platonizzanti, fra i quali bisogna assegnare il primo posto a S. Agostino.

§ 4. Questa rapida escursione nel dominio della steria ci mostra che un argomento che conclude alla semplicità o spiritualità dell'anima non potrebbe essere uno dei fondamenti dell'*animismo*, considerato come la filosofia generale e spontanea del genere umano: di più, siccome il concetto della spiritualità è, come mostreremo, il risultato naturale dell'evolulusione della teoria animista, potenzialmente implicato nei presupposti stessi dell'animismo primitivo, noi non potremmo vedere nemmeno in un tale argomento il motivo reale della filosofia *spiritualista*. Così delle tre prove indicate come motivi della dottrina della sostanzialità dello spirito, noi non possiamo riguardare come veri fondamenti della dottrina che le prime due soltanto, ed escludere la terza, quella che conclude dall'unità della coscienza alla semplicità e indivisibilità del soggetto pen-

(1) *Orat. Adv. Gr.*
(2) Ambr. *de Abraham*

Digitized by Google

sante (1). Ora è evidente che le due prove non sono che due casi particolari d'un'argomento più generale, nel quale perciò dobbiamo riconoscere la vera base dell'animismo, e che potrebbe formularsi così: Certi corpi che si chiamano animati, ai fenomeni generali della materia aggiungono altri fenomeni d'una natura affatto speciale, e sono perciò nettamente opposti ad altri corpi, che, per l'assenza di questi fenomeni speciali, si chiamano inanimati; ora siccome i corpi animati si formano dagl'inanimati, e ritornano dopo un certo tempo allo stato iuanimato, non essendo così che per un tempo limitato

(1) Quest'argomento è fondato sulla falsa assimilazione delle diverse parti dell'organismo senziente a dei soggetti senzienti distinti e separati. « Se una sostanza che pensa, dice Bayle, non fosse una che come un globo è uno, essa non vedrebbe mai un albero intero, non sentirebbe mai il dolore eccitato da un colpo di bastone. Ecco un mezzo onde convincersi di ciò. Considerate la figura delle quattro parti del mondo su di un globo; voi non vedrete in questo globo cosa alcuna che contenga tutta l'Asia o anche un fiume intero, il luogo che rappresenta il regno di Siam, e voi distinguete un lato dritto e un lato sinistro nel luogo che rappresenta l'Eufrate. Nasce da ciò che, se questo globo fosse capace di conoscere le figure di cui è stato adornato, non conterrebbe cosa alcuna la quale potesse dire: *io conosco tutta l'Europa, tutta la Francia, tutta la città di Amsterdam*, tutta la *Vistola*: ciascuna parte del globo potrebbe solamente conoscere la parte della figura che le sarebbe caduta in sorte: e come questa parte sarebbe sì piccola che non rappresenterebbe luogo alcuno per intero, sarebbe assolutamente inutile che il globo fosse capace di conoscere; da questa capacità non risulterebbe alcun atto di conoscenza, o per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto diversi da quelli che noi sperimentiamo, poichè i nostri rappresentano un albero intero, un intero cavallo. Prova evidente che il soggetto colpito da tutta l'immagine di questi oggetti non è divisibile in molte parti; e perciò che l'uomo, in quanto pensa, non è corporeo o materiale o composto di molti esseri. Se egli fosse tale, sarebbe niente sensibile ai colpi del bastone, poichè il dolore

Digitized by Google

la sede di questi fenomeni che caratterizzano lo stato animato, se ne deve concludere che, durante questo tempo limitato, al corpo, alla materia visibile e tangibile, è associata un'altra sostanza, invisibile e intangibile, che è l'agente e il soggetto reale di questi fenomeni. Le due prove particolari applicano l'argomento generale all'uno e all'altro dei due caratteri più salienti, che distinguono l'animato dall'inanimato, cioè la coscienza e l'attività spontanea: l'una e l'altra prendono per punto di partenza la differenza essenziale di questi due ordini di fenomeni, caratteristici dello stato animato, dai fenomeni

---

si dividerebbe in tante particelle quante ve ne sono negli organi colpiti. Ora questi organi contengono un' infinità di particelle, e così la porzione del dolore che converrebbe a ciascuna parte, sarebbe si piccola che non si sentirebbe affatto.» *Diz.* art. Leucippo. E Galluppi, dopo aver citato Bayle, aggiunge: « La coscienza dell' unità sintetica della percezione comprende dunque la percezione dell' *unità* o della *semplicità* del *me che sintetizza*. Meditando sul paragone che noi facciamo degli oggetti che agiscono su dei nostri sensi, sui giudizi ai quali danno luogo le loro impressioni, il sentimento dell'unità semplice, indivisibile, immateriale dell'essere pensante risulterà luminosamente. Quando voi vi riscaldate la mano, è sicuro che provate una sorte di piacere: se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un'altra specie di piacere. Se io vi domando quale di questi due piaceri maggiormente vi piaccia, voi mi risponderete quello o questo: voi dunque paragonate insieme questi due piaceri e giudicate di essi nel tempo medesimo. Se dopo esservi riscaldato e di avere odorato, io vi faccia gustare una vivanda, voi potrete certamente dire quale di questi due piaceri sia il maggiore; bisogna dunque che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto ciò. Questo stesso *io* che giudica, conosce se un piacere dei sensi sia maggiore del piacere della scoverta di una verità, o di quello che reca l' esercizio della virtù, e sceglie fra queste due cose; il medesimo soggetto, dunque, il quale prova i piaceri sensibili, prova altresì gli spirituali, e giudica e vuole: è questa una prova che la coscienza del *me*, che si sente af-

Digitized by Google

dello stato inanimato, e dall'identità della materia, che passa alternativamente dall'uno all'altro di questi due stati, concludono, l'una che ciò che fa che l'essere animato senta e pensi — o piuttosto ciò che è esso stesso il soggetto della sensazione e del pensiero —, l'altra che ciò che fa che l'essere animato sia dotato di attività spontanea — o piuttosto ciò che è esso stesso il soggetto di quest'attività spontanea— non è il corpo, ma un quid distinto dal corpo e con questo temporareamente associato. Ma in che consiste il legame fra tale conclusione e i dati su cui essa è fondata? come si giustifica il passaggio da

---

fetto da tutte queste sensazioni, e che opera in seguito, non è mica la coscienza del vostro naso che sente gli odori, nè della vostra mano che sente il calore; poichè come la mano e il naso sono due cose assolutamente distinte, egli è tanto possibile che l'una senta ciò che sente l'altro, quanto è possibile che noi sentiamo in questa camera il piacere che ora sentono quelli i quali sono al teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me* il quale sente l'odore ed il calore nello stesso tempo, non solo non sia la percezione del naso e della mano; ma bisogna altresì che sia la percezione di un soggetto unico, semplice e privo di parti; perchè se avesse parti, l'una sentirebbe l'odore, mentre l'altra sentirebbe il calore, e non vi sarebbe giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insieme l'odore ed il calore, li paragonasse, e giudicasse che l'uno è più piacevole dell'altro » (*Elem. di filos.* l. 3. c. 3). Tutta la forza dell'argomento svanisce, se noi togliamo la supposizione che la mano il naso — o, secondo la fisiologia, le diverse parti del cervello in cui sarebbe la sede dei fenomeni fisici che sono i supposti antecedenti della sensazione e del pensiero — sono, secondo il materialista, dei soggetti senzienti e pensanti distinti, come *noi che siamo in questa camera e le persone che sono al teatro.* Ma chi nega la sostanzialità dello spirito non è perciò obbligato a concepire le diverse cellule o molecole del cervello come altrettante persone distinte. Ciò che sente o pensa non è la mano o il naso, nè questa o quella porzione della corteccia cerebrale, ma l'uomo, all'occasione di un contatto della mano o del naso, o, supponiamolo, d'un movimento molecolare in

Digitized by Google

questi a quella? Se noi rivolgessimo queste domande ad alcuno dei filosofi spiritualisti che fanno quest' inferenza, egli risponderebbe forse che il legame fra i dati da cui s' inferisce (la differenza essenziale dei fenomeni dello stato animato da quelli dello stato inanimato, e la identità del sustrato materiale che è ora nell' uno ora nell'altro di questi stati), e la conclusione che se ne inferisce, è evidente per se stesso, e non ha bisogno di una giustificazione ulteriore. Ma noi che sappiamo, che la evidenza intrinseca non può essere il fondamento ultimo di una connessione tra le nostre idee, e che

---

qualche parte del cervello. Supponiamo queste parti isolate, fuori del concerto organico, non vi sarebbe più nè sensazione nè pensiero. Non bisogna, per altro, prestare gratuitamente al materialista l'assurda immaginazione che il fatto della coscienza abbia una *località*, nel senso stretto della parola, come p. e. il movimento o la figura e in una parola ciò che può essere oggetto della percezione visuale. Bayle, nella sua finzione del globo che prende conoscenza delle figure su di esso dipinte, suppone tra le percezioni e le differenti parti del globo lo stesso rapporto che tra queste e le figure: così egli immagina la coscienza divisa in frammenti e sparsa nelle diverse parti della materia, e anche divisibile, come la materia, all'infinito. Quando si dice che l' uomo, quale oggetto della percezione esteriore, è il soggetto della coscienza, si vuol dire semplicemente che tra i fenomeni materiali, cioè esistenti in un luogo, i quali hanno la loro sede nel corpo dell' uomo, e i fenomeni spirituali, cioè non esistenti in alcun luogo, i quali costituiscono la coscienza o il me mentale dell' uomo, vi ha una corrispondenza secondo rapporti definiti di simultaneità o di successione. E quando si dice che le porzioni differenti di questa coscienza o di questo me mentale — il quale non è, è vero, che una serie di stati di coscienza, ma una serie che bisogna concepire, non come un aggregato di elementi separati ed aventi ciascuno un' esistenza indipendente, ma come un tutto uno e continuo, in cui non si distinguono delle porzioni separate che per una sorta di astrazione — corrispondono a dei fenomeni fisici esistenti in porzioni differenti del me della percezione esteriore,

Digitized by Google

tutte le connessioni mentali (quelle almeno che hanno per oggetto l'esistente) derivano, in ultima analisi, dall'esperienza, dobbiamo cercare se vi sia un principio generale, fondato sull'esperienza, che il ragionamento sottintende, e che è un altro antecedente logico indispensabile per giustificare il passaggio dagli antecedenti enunciati della conclusione alla conclusione stessa. Questo principio generale supposto, questo altro antecedente logico che noi cerchiamo, non è che il principio stesso su cui sono fondati tutti gli altri concetti metafisici che noi abbiamo percorsi in quest' Appendice, vale a dire il

---

cioè del corpo, non si stabilisce ha i due ordini di fenomeni che un semplice rapporto esteriore, non si rompe l'unità e continuità del me mentale, spargendone i frammenti tra le diverse parti del me fisico. Il me mentale può essere concepito come una semplice serie di stati di coscienza? È un' altra quistione, a cui più giù avremo occasione di toccare.

L'argomento che dall'unità empirica della coscienza conclude all'unità assoluta del substratum della coscienza, è talmente diffuso tra i filosofi spiritualisti, e questa scuola gli dà tanto peso, che noi non possiamo vedere in esso un semplice sofisma *artificiale*, ma dobbiamo vedervi l'espressiona di un sofisma *a priori* o *naturale*. I sofismi di questa natura, che stabiliscono come intrinsecamente evidente l'impossibilità di una connessione obbiettiva, suppongono una inconcepibilità *relativa*, una difficoltà subbiettiva a formare la connessione ideale corrispondente, e questa difficoltà non può essere che un risultato dell'esperienza. Ma, in questo caso, sembra difficile di spiegare in che consista e donde abbia origine l'inconcepibilità, poichè non vi ha un concetto più abituale e fondato su esperienze più familiari che quello che la coscienza ha la sua sede in un substratum, la cui unità non esclude la moltiplicità, e che le diverse senzazioni sono localizzate nelle parti differenti di questo substratum (la mano, il piede, ecc.). Noi abbiamo però la conoscenza di un fenomeno psicologico che può venirci in aiuto; noi sappiamo cioè che i fatti più familiari diventano incomprensibili dopo che la scienza ha mutato il modo prescientifico di concepire questi fatti. L'in-

Digitized by Google

principio secondo cui le cose non possono cangiare di natura, e una stessa sostanza non potrebbe, in tempi differenti, avere delle proprietà essenzialmente differenti. Ammesso questo principio, se si riconosce d'altra parte che vi ha una differenza essenziale tra le proprietà dell'essere animato e quelle della materia inanimata da cui esso procede e a cui esso ritorna, non se ne deve concludere che le proprietà differenziali dell'essere animato, il sentimento, il pensiero, l'attività spontanea, ecc. suppongano la cooperazione col corpo di un'altra sostanza distinta dal corpo e con esso temporaneamente congiunta? non se ne deve concludere inoltre che quest'altra sostanza è il soggetto reale, il vero possessore, del sentimento, del pensiero e delle altre proprietà distintive del-

---

concepibilità o piuttosto l'incomprensibilità, su cui è fondato l'argomento degli spiritualisti, potrebbe derivare da questo, che la teoria corpuscolare ha sostituito al concetto naturale di un corpo uno e continuo, quale sede della coscienza, quello di una moltiplicità di corpuscoli separati e, nella forma più ordinaria della teoria, non solo senza continuità, ma anche senza contiguità (o, nell'atomismo metafisico, di una moltiplicità di monadi). Allora, l'idea dell'unità della coscienza essendo per noi strettamente associata a quella dell'unità del corpo, una coscienza unica che sia la proprietà di un aggregato di corpuscoli ci sembra così incomprensibile come se questa coscienza unica si attribuisse ad un gregge o ad un esercito. Io credo che sia questa la difficoltà che costituisce la *forza probante* del sofisma, quantunque, nell'espressione dell'argomento, questo punto possa talvolta esser perduto di vista, e, per dare all'argomento una portata generale, non si distingua tra una materia continua, e una materia, quale si ammette effettivamente, costituita di corpuscoli separati. Si ricordi l'idea di Diderot che, per evitare la difficoltà dell'unità della coscienza, al punto di vista dell'ilozoismo, crede necessario di ammettere la continuità materiale (e non la costituzione molecolare) dell'organismo.

Digitized by Google

l'essere animato, in modo che, come è essa che le ha apportato nel corpo, così è ad essa che spettano dopo avvenuta la separazione dal corpo, quando questo è ricaduto nell'incoscienza e nell'inerzia della materia inanimata?

Non bisogna però dimenticare che l'inferenza del filosofo animista non è ordinariamente, come le altre inferenze su cui sono fondati i concetti della metafisica, che un'*inferenza incosciente*. Il principio dell'immutabilità dell'essenza delle cose, che la conclusione suppone, non determina questa come un principio coscientemente invocato e riconosciuto; l'inferenza, espressa sotto la forma logica del ragionamento cosciente, avrebbe bisogno di questo principio; ma invece di esso è la massa delle nostre esperienze passate di cui esso è la generalizzazione, che agisce d'una maniera cieca e puramente organica, e la conclusione che esse determinano è o può essere la sola cosa di cui si abbia coscienza. Noi comprendiamo così come il filosofo animista può non ammettere in tutti i casi il principio generale che, praticamente, egli ammette nel caso speciale; e comprendiamo pure come, per giustificare la conclusione, siano spesso impiegati dei ragionamenti capziosi e puramente *artificiali*, invece del ragionamento *naturale* di cui essa è il risultato.

§ 5. Una conferma della spiegazione data dell'origine dell'animismo la troviamo nel fatto che le altre soluzioni dello stesso problema, che lo spirito umano incontra naturalmente quando respinge la soluzione animista, sono fondate sullo stesso principio su cui questa, secondo noi, è fondata. L'ilozoi-

Digitized by Google

smo e la dottrina dell'identità del fisico e del mentale—le soluzioni differenti dell' animismo del problema dell'origine della coscienza—riconoscono anch'esse, lo abbiamo visto, con l' animismo, il principio che l'essenza delle cose non può cangiare; ed essi non evitano la conclusione animista che negando il dato di fatto che ne è la premessa, cioè la differenza essenziale, assoluta, tra il cosciente e l' incosciente. Lo stesso fatto si osserva, passando dalla quistione della coscienza a quella dei caratteri puramenti fisici che distinguono i corpi animati: quando, per la spiegazione di questi caratteri, non si accetta il concetto dell'anima o altri concetti analoghi, si ammette invece la teoria meccanica, o più generalmente fisico-chimica, della vita che nega la differenza essenziale tra i fenomeni della materia animata e vivente e quelli della materia bruta, salvando così il principio ch 'esso ha in comune con le dottrine rivali, dell' impossibilità di un cangiamento nell'essenza delle cose. Quest'osservazione ci conduce a una considerazione generale sui concetti diversi, e apparentemente opposti, che lo spirito umano si forma delle forze e della loro relazione con la materia, e sull' influenza che il principio dell' invariabilità essenziale del reale ha su questi concetti. Sarebbe una ripetizione inutile, se insistessimo sull'analogia, da una parte, tra la teoria animista e la teoria vitalista — la quale, sia detto per incidente, si presenta pure, come la prima, sotto le due forme distinte della materialità (fluido vitale e concetti simili) e dell'immaterialità (forza vitale propriamente detta)—e dall'altra parte, tra le dottrine

Digitized by Google

materialiste opposte all'animismo e al vitalismo, il carattere comune delle quali è l'identificazione dei fenomeni caratteristici dell'animato e del vivente a quelli dell'inanimato e del non vivente. Ciò che ora dobbiamo notare è che, anche nei limiti del dominio della semplice materia bruta, noi troviamo, insieme all'antagonismo di una concezione materialista che unisce inseparabilmeute la forza alla materia, e una concezione dualista che fa della materia e della forza due entità distinte e separabili, l'accordo, tra le due concezioni antagoniste, sopra un principio comune, che è lo stesso nel quale convengono le soluzioni opposte dei problemi della coscienza e della vita, cioè l'invariabilita dell' essenza delle cose. Quando la materia presenta dei fenomeni nuovi che prima non presentava, quando viene riscaldata, illuminata, elettrizzata, ecc., e cessa poi di presentare questi fenomeni, è una vera concezione dualista, analoga a quella dell' anima o della forza vitale, di spiegare il fatto, ammettendo, come già facevano i fisici, dei fluidi imponderabili speciali, la cui presenza o assenza è la causa della presenza o assenza nella materia delle proprietà corrispondenti. Si supponeva che il calorico o l' elettrico entrassero nei corpi, producendovi lo stato particolare che si chiama con lo stesso nome di calore o di elettricità, e poi ne uscissero, alla cessazione dei fenomeni corrispondenti (quantunque in verità si fosse costretti ad ammettere che i fluidi potessero trovarsi nei corpi d'una maniera occulta o dissimulata, cioè senza manifestarvisi con dei fenomeni sensibili, come il calore che si diceva latente, o l'uno dei due

Digitized by Google

fluidi elettrici che si supponeva neutralizzato dal fluido di natura contraria), come lo spirito o la forza vitale sono supposti entrare in altri corpi per produrvi la coscienza e la vita, e poi separarsene, alla cessazione di questi stati particolari. Dal principio che una sostanza non può cangiare di natura e di proprietà, si concludeva nell'un caso, come si conclude nell'altro, che il cangiamento del corpo era dovuto alla presenza e all'assenza di un'altra sostanza distinta dal corpo stesso, la sostanza supposta ritenendosi anch'essa come invariabile nella sua essenza, donde la necessità di distinguere una pluralità di fluidi, ciascuno non potendo produrre che un ordine di fenomeni, senza di che si sarebbe rinunziato al principio dell'invariabilità dell'essenza. Questo dualismo in fisica sembra definitivamente abbandonato, almeno sotto la forma semimaterialista, perchè sotto la forma, per dir così, spiritualista, che sostituisce delle forze immateriali ai fluidi imponderabili, esso ha ancora dei rappresentanti fra i fisici moderni, come Hirn, che partendo « dalla diversità dei fenomeni per concludere alla diversità delle cause », riconosce nel mondo fisico l'esistenza di tre elementi almeno, specificamente distinti dalla materia, capaci di manifestarsi come potenze dinamiche (questi elementi sono, oltre alla forza gravifica, che non ha rapporto alla presente quistione, la forza elettrica e la forza calorica). Ora la fisica non ha potuto abbandonare questa concezione dualista del rapporto tra la forza e la materia, prima di identificare le varie categorie di fenomeni, già attribuite ciascuna a ciascuno di questi agenti distinti, che

Digitized by Google

erano supposti per rendere conto dell'apparizione, a un certo momento, di fenomeni nuovi, prima non esistenti, nella materia, e dei quali pèrciò non potè farsi a meno se non quando cominciò ad ammettersi che i fenomeni non sono essenzialmente nuovi, cioè che la materia, cominciando a manifestarli e poi cessando dal manifestarli, non cangia perciò di proprietà — secondo la spiegazione meccanica di questi fenomeni, che riducendoli tutti al movimento che i corpi si trasmettono secondo le leggi dell'urto, non vede nella materia che la proprietà, sempre invariabilmente la stessa, di appropriarsi il movimento ricevuto per impulsione e di trasmetterlo per lo stesso mezzo—. Così è salvo, nella nuova teoria, il principio dell'invariabilità dell'essenza delle cose, che giá avea condotto all'ipotesi antica degli imponderabili come agenti specificatamente distinti; e noi vediamo anche qui, come nella quistione della vita e in quella della coscienza, da una parte una concezione *materialista* (cioè che non fa la forza separabile dalla materia), fondata sulla identificazione dei fenomeni differenti che la materia in condizioni differenti manifesta; dall'altra parte una concezione *dualista* (per cui la forza è separabile dalla materia), che suppone degli agenti speciali per ispiegare la presenza e assenza alternativa di speciali fenomeni nella materia; e l'una e l'altra delle due concezioni opposte fondata sul principio comune che l'essenza delle cose è invariabile. Ciò che può servire a mostrare quanto vi sia di vero nell'osservazione di Bacone, che le opinioni più opposte (io non dirò, com'egli effetti-

Digitized by Google

vamente dice, le illusioni più opposte) derivano il più spesso da una sorgente comune.

§ 6. D'una maniera generale, l'ipotesi del'anima è destinata a spiegare il passaggio della materia, sia dallo stato inanimato allo stato animato, sia dallo stato animato allo stato inanimato: ma noi non potremmo attenderci dall'intelligenza dell'uomo primitivo che egli si fosse proposto il problema della vita sotto una forma rigorosamente generale. Probabilmente il filosofo selvaggio non si dice che la materia che costituisce l'essere vivente è la stessa materia che è già esistita allo stato di materia bruta, e che perciò la trasnaturazione di questa materia, la acquisizione delle nuove proprietà vitali, necessita l'intervento di un altro principio. Ma ciò di cui egli non può mancare di essere colpito è il fenomeno della morte, l'opposizione fra il cadavere e l'uomo già un istante prima ancora vivente. « Egli ha visto, dice Huxley, il guerriero pieno di una feroce energia, il capo dispotico della sua tribù forse, rovesciato da un colpo inatteso. Un fanciullo può insultare impunemente l'uomo che era, non è già che un istante, sì terribile; una mosca riposa tranquillamente sulle sue labbra da cui uscivano degli ordini sempre ubbiditi. Pertanto l'aspetto fisico di quest'uomo sembra pressochè lo stesso che allorquando egli dormiva, e che dormendo si immaginava esso stesso staccato dal suo corpo ed errare nella terra dei sogni. Non è che questa qualche cosa che è l'essenza dell'uomo, è stata costretta in effetto di partire, e d'errare al di fuori per la violenza che le si è fatta subire, e ci trova ora incapace, ovvero

Digitized by Google

dimentica, di ritornare nel suo inviluppo? Non conserva alcuni dei poteri che possedeva durante la vita?» (1) Confrontiamo questo ragionamento, che noi prestiamo, con Huxley, al filosofo selvaggio, col ragionamento di un filosofo incivilito. « L'aspetto di un cadavere, dice Schopenhauer, mi mostra che là ogni sensibilità, irritabilità, circolazione, riproduzione, ecc., hanno cessato. Io ne concludo con certezza che il principio, a me sconosciuto, che metteva tutto ciò in attività, ha cessato di agire; che esso se ne è dunque separato ». (2)

La nostra spiegazione dell'origine dell'animismo si accorda sino ad un certo punto con quella di Tylor, di cui ecco il riassunto con le parole stesse dell'autore: « L'intelligenza umana, ad uno stato di coltura ancora poco avanzato, sembra sovratutto preoccupata di due categorie di problemi fisiologici. Cioè: primo ciò che costituisce la differenza tra un corpo vivente e un corpo morto, la causa della veglia, del sonno, della catalessia, della malattia, della morte. Poi, la natura di queste forme umane che appariscono nel sogno e nelle visioni. Meditando su questi due ordini di fenomeni, gli antichi filosofi selvaggi devono essere stati portati, al principio, a questa induzione tutta naturale che vi ha in ciascun uomo una vita e un fantasma. Questi due elementi sono in istretta connessione col corpo. La vita lo rende atto a sentire, a pensare, ad agire; il fantasma è la sua immagine, un secondo se stesso. Tutti e due pure sono

(1) *Il posit. e la sc. contemp.* in *Rev. scient.* ser. I. t. 6.°
(2) *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, v. 2. cap. 41.

Digitized by Google

nettamente separabili dal corpo, — la vita è suscettibile di ritirarsene, di lasciarlo insensibile o morto; il fantasma può apparire a persone lontane. Un secondo passo ci sembra facile per questi selvaggi, se noi consideriamo l'estrema difficoltà che provano le genti incivilite a romperla con questa dottrina. Esso consiste semplicemente a combinare la vita e il fantasma. Tutti e due appartengono al corpo: perchè non apparterrebbero pure l'uno all'altro? Perchè non sarebbero le manifestazioni d'una sola e stessa anima? Si considerano come uniti? si ottiene per risultato questa concezione ben conosciuta, che si potrebbe chiamare la dottrina dell'*anima apparizionale* o dell'*anima-fantasma*. Talè, in effetto l'idea che le razze inferiori si fanno dell'anima personale o spirito. È un'immagine umana, sottile, immateriale, un vapore in qualche sorta, una nebbia, un'ombra; essa è la causa della vita e del pensiero nell'individuo che anima, la padrona indipendente della coscienza e della volontà del suo possessore corporale, presente o passato; essa può lasciare il corpo dietro di sè e trasportarsi rapidamente di luogo in luogo; generalmente impalpabile e invisibile, ma suscettibile anche di manifestare qualche proprietà fisica, apparisce agli uomini, nella veglia o nel sonno, come un fantasma separato dal corpo ma di cui conserva l'apparenza; dopo la morte di questo corpo continua ad esistere e ad apparire, ed ha la facoltà di penetrare, di dominare e d'agire nel corpo d'altri uomini, d'animali, ed anche nel seno d'oggetti inanimati. Senza dubbio, questa maniera di comprendere l'anima non potrebbe essere universalmente appli-

Digitized by Google

cata; ma essa è sufficientemente generale per ben renderci l'idea tipo, che non fa che modificarsi in ciascun paese con divergenze più o meno pronunziate. Perchè queste idee, che si ritrovano dappertutto sulla terra, non sono delle produzioni puramente arbitrarie e convenzionali dello spirito umano. Sono delle teorie che derivano forzatamente dalla testimonianza indubitabile dei sensi, quale la interpreta una filosofia primitiva realmente conseguente e razionale. D'altronde, l'animismo originale rende conto così bene dei fatti, ch'esso ha conservato il suo posto nelle sfere più elevate della coltura. Modificato, rimaneggiato dalla filosofia classica, da quella del medio evo, trattato con più libertà ancora dalla filosofia moderna, esso ha sì chiaramente conservato le tracce del suo carattere primitivo, che, nello psicologia attuale del mondo incivilito, le prime età potrebbero riconoscere e reclamare il loro bene » (1).

Come si vede, il Tylor—conformemente d'altronde alla maggior parte dei pensatori contemporanei che hanno considerato la quistione dal punto di vista dell'etnologia—annette un'importanza capitale, per la spiegazione dell'animismo, alla interpretazione realista del sogno. Ma, si può domandare, tale interpretazione è veramente il principio, o è piuttosto la conseguenza della dottrina animista? Ciò che fa pensare che uno dei punti di partenza dell'idea dell'anima sia l'oggettivazione delle immagini viste

(1) *Civilizzaz. primitiva* vol. 1° cap. 11

Digitized by Google

nel sogno, è specialmente questo tratto dell'animismo popolare per cui il Tylor lo chiama « la dottrina dell'anima—fantasma », vale a dire il concetto che l'anima ha la forma stessa dell'uomo, e ne è come un'immagine. È sullo stesso fatto che è fondata la idea di vedere un altro dei punti di partenza dell'animismo nell'oggettivazione dell'ombra e dell'imagine riflettuta; p. e., dall'acqua. Ma se noi pensiamo alla grande importanza che il semplice principio dell'associazione delle idee — senza niente che abbia la rassomiglianza più lontana con un'inferenza logica — ha avuto nella formazione delle credenze umane, si ammetterà forse che questo principio può dare una spiegazione soddisfacente del fatto in quistione. « Se si esamina, dice Mill, in che si accordano la più parte delle cose che in differenti tempi e da diverse nazioni e razze sono state considerate come dei presagi di qualche avvenimento importante, felice o infelice, si troverà che esse offrono generalmente questa particolarità, che fanno nascere nello spirito l'idea del fatto che sono supposte annunziare » (1). Il Tylor stesso estende questa spiegazione alle arti magiche ed alle scienze occulte in generale (2). « Ciò che ci dà principalmente, egli dice, l'intelligenza delle scienze occulte è questa osservazione che esse riposano sull'associazione delle idee, facoltà che si ritrova alla base stessa della ragione umana, come a quella della sragione..

(1) *Logica* l. 3° c. 3°.
(2) C. IV.

Digitized by Google

L'uomo, benchè in uno stato intellettuale ancora molto inferiore, dopo essere pervenuto ad associare nel suo pensiero delle cose che l'esperienza gli ha insegnato essere materialmente con nesse, arriva per errore a intervertire questo rapporto e a concludere, dalla loro associazione subbiettiva, un' associazione obbiettiva corrispondente. Egli ha cercato così d'indovinare, di predire e di provocare degli avvenimenti per mezzo di processi di cui noi possiamo oggi riconoscere il carattere puramente immaginario. Un vasto insieme di testimonianze preso nel mondo selvaggio barbaro e incivilito, mostra che le arti magiche risultano da questo errore che fa prendere un'associazione ideale per un'associazione reale ». È evidente che molte idee dell' animismo popolare non hanno un' origine diversa: sarebbe inutile, p. e., di cercare, per la credenza generalmente diffusa che gli spiriti frequentano i cimiteri, o la casa che essi abitavano quaudo erano congiunti col corpo, un' altra ragione che quella assai naturale che questi luoghi sono i più propri a sugrerire l' idea degli spiriti dei morti. Quando un'associazione d' idee è molto intima, noi abbiamo qualche cosa che si avvicina ad una vera necessità mentale, a un sofisma naturale o a priori— il risultato di questo Saggio sarà di mostrare che è in ciò che consiste l' essenza di questo processo psicologico a cui sono dovuti i concetti metafisici in generale —. L' associazione tra delle facoltà psichiche che noi non abbiamo sperimentate che nell'uomo o nell'animale e una forma esteriore d'uomo o d'animale è talmente intima, che noi potremmo

Digitized by Google

vedere quasi, nell'idea di associare a un'entità che è supposta godere della personalità umana, una forma umana, il prodotto di un sofisma a priori del nostro spirito: non solo questa era un'immaginazione naturale, ma l'intelligenza dell'uomo primitivo doveva trovare più facile a comprendere che questa materia, di cui lo spirito era costituito, potesse sentire, pensare, ecc., avendo la forma umana, che se essa avesse avuto invece una forma con la quale il sentimento, il pensiero, ecc. non erano stati mai trovati associati nell' esperienza. Senza dubbio l'associazione che legava l'idea dello spirito d'un individuo a quella della figura di quest'individuo non era talmente forte da agire d' una maniera simile sull' intelligenza del selvaggio: ma ammesso una volta il principio che lo spirito aveva una forma umana, niente di più ovvio che di attribuirgli quella stessa forma individuale con cui era associato nell'immaginazione. Naturalmente il sogno alimentava l'idea, quantunque nata sopra un altro terreno, e l'allucinazione, originata dall'idea stessa, veniva a darle la riconferma più evidente. In quanto all' identificazione dell'anima con l'ombra, che s'incontra in alcune popolazioni, e ad altre idee analoghe, si potrebbe vedervi delle interpretazioni posteriori, brutalmente letterali, di espressioni destinate al principio ad indicare l'incorporeità dell'anima e la sua forma umana, per un caso di quella *malattia del linguaggio*, in cui M. Muller vede il processo fondamentale della formazione dei miti.

§ 7. Tra le idee essenziali della metafisica dei popoli poco coltivati non si trova quella dell'immor-

Digitized by Google

talità assoluta dell' anima, non si trova almeno come credenza generale: la credenza alla sopravvivenza al corpo — alla quale è spesso unita quella alla preesistenza — è quasi universale, ma è molto diffusa pure l' idea che l' anima può subire una seconda morte (1). E' evidente tuttavia che il concetto dell' immortalità è il prodotto naturale e necessario d' un animismo conseguente. In effetto il presupposto dell'animismo è, come abbiamo detto, la impossibilità che ciò che sente, pensa, agisce, ecc. divenga insensibile, incosciente, inattivo, ecc., e viceversa: ora la conseguenza di questo principio è di stabilire fra queste due forme dell'esistenza un dualismo radicale, in modo che l' una sia assolutamente inconvertibile nell' altra. Allora, non sono possibili per un animista realmente conseguente che due dottrine: s' egli non ammette la possibilità di una creazione e d'un annientamento assoluti, deve pensare che l'anima (nella sua sostanza almeno, se non nella sua esistenza individuale) è senza cominciamento nè fine, eterna—è la dottrina di molti filosofi antichi, come Platone, i Platonici, i Vedantini (2) e le altre celebri scuole indiane (3), filosofi che noi possiamo considerare come i rappresentanti della forma più sviluppata dell'animismo nel mondo antico—; o s' egli ammette la possibilità della crea-

(1) V. Tylor c. XII.

(2) V. Colebr. trad. Panth. p. 179, 181-182, Regnaud in *Rev. phil.* t. 5° p. 171-172.

(3) V. Colebr. trad. Panth. p. 22 (sankhya), 52-53 e 56-57 (nyaya), 70-71 e 73 (vaisechika).

Digitized by Google

zione e dell'annientamento assoluto, egli deve pensare che l'anima non può cominciare ad esistere che per creazione nè potrebbe finire d'esistere che per un annientamento assoluto—è la dottrina dello spiritualismo moderno (1)—. Ma l'uomo primitivo naturalmente non è capace nè di stabilire dei principii generali nè di sviluppare sistematicamente un'idea sino alle sue conseguenze ultime: egli può ben immaginare una spiegazione per un fenomeno particolare da cui è vivamente colpito, qual è la morte del suo simile; ma, quantunque nel caso particolare egli ammetta praticamente il principio che il cosciente e attivo non può trasformarsi nell'incosciente e inattivo, egli non pensa che, per la stessa ragione, l'anima non deve mai morire; perciò egli dovrebbe concepire la quistione sotto una forma universale, e applicare la sua meditazione a un soggetto troppo

(4) L'anima, dice S. Agostino, è la vita, e il principio della vita per ogni essere vivente. Essa dunque non può morire: perchè, se potesse essere senza vita, non sarebbe l'anima, ma una cosa animata (che non ha la vita per se stessa, ma la deve alla presenza dell'anima). *De immortalit. animae* c. 9. L'argomento di Sant'Agostino — che non è al fondo che quello di Fedone *(Phaedo* 102 b sqq: il solo tra tutti quelli del dialogo che Platone dia come decisivo), svolto dalla mescolanza con la dottrina delle Idee, ed espresso sotto una forma più propria e più vibrata — è perfettamente concludente: l'alternativa della vita e della morte nell'anima sarebbe in contraddizione con l'ipotesi dell'animismo che quest'alternativa negli esseri viventi deve spiegarsi per la presenza e la separazione del principio della vita. Secondo quest'ipotesi, l'anima stessa non potrebbe perdere la vita che perchè il principio della vita si separa da essa: ma allora la vera anima sarebbe questo principio della vita dell'anima, e questa sarebbe, come dice S. Agostino, non l'anima, ma un che di animato.

Digitized by Google

lontano dalle sue percezioni attuali per poterla sollecitare. D'altra parte, l'esistenza futura dell'anima egli non l'immagina che sul tipo dell'esistenza presente — conformandosi a questa tendenza naturale del nostro spirito ad assimilare il non conosciuto e il non familiare al conosciuto e al familiare—. L'anima nell'altro mondo mangia, beve, danza, caccia, lavora la terra, combatte, ecc.; i suoi beni e i suoi mali sono i beni e i mali stessi di questa vita (1): spinto da questa tendenza assimilatrice, il selvaggio finisce per ammettere che l'anima può essere annegata, uccisa, ecc., senza accorgersi che perciò egli si mette in contraddizione col suo punto di partenza.

L'idea antica della materialità dell'anima sembrerà certamente ad alcuno strana ed antifilosofica—tale è la forza dell'abitudine—: per noi invece il problema è, non di spiegare come sia nata l'idea della materialità dell'anima, ma come sia nata quella della sua immaterialità. Il concetto della materialità si spiega da se stesso, poichè è evidente che noi non possiamo concepire se non una sostanza materiale, l'idea di sostanza—cioè di un quid permanente che sia il sustrato di fenomoni cangianti — essendo per l'intelligenza umana affatto equivalente all'idea di corpo. Ma bisogna riconoscere nondimeno nel concetto dell'immaterialità il risultato naturale dello sviluppo della filosofia animista. Questo sviluppo ci mostra, come dice Spencer, una *dismaterializzazione* progres-

(1) V. Tylor c. XIII.

Digitized by Google

siva dello spirito, di cui il primo passo, inevitabile per non mettersi in una contraddizione troppo diretta con l'esperienza, si fa già nella fase più antica della dottrina, concependo l'anima come un che d'impalpabile ed invisibile. Noi abbiamo visto inoltre che la conseguenza logica dell' animismo è di stabilire un dualismo radicale tra l'anima—l'essere cosciente e attivo—e il corpo — l'essere incosciente e inattivo —, in modo che non sia possibile il passaggio dall'una all'altra di queste due forme della esistenza. È un altro passo considerevole verso l'opposizione assoluta tra le due sostanze, il quale nella storia della filosofia greca è rappresentato dalle teorie di Anassagora e di Platone: ma questo dualismo non è ancora incompatibile con l'idea che l'anima sia una cosa estesa nello spazio, una sostanza materiale particolare, distinta ed opposta a tutte le altre. L' ultimo passo — il più importante al punto di vista della teoria della conoscenza, perchè si tratta di varcare il confine che separa il dominio del rappresentabile da quello dell'irrappresentabile — è anch' esso un portato naturale dei presupposti generali della concezione animista: l'idea della materia ordinaria è già strettamente associata nel nostro spirito a quella della incoscienza e della inattività; quando lo stesso corpo vivente diviene, per usare l'espressione di un filosofo spiritualista (1) un *corpo di morto*, in cui la vita non risiede che come in un ricettacolo, allora il concetto di materia finisce

(1) Malebranche *Ricerca della verità*, XI Schiarimento.

Digitized by Google

per essere l' equivalente perfetto di una sostanza incosciente, morta, inattiva, e insuscettibile di mai acquistare la coscienza, la vita, l'attività. Questi attributi non sono soltanto legati alla materia per un'associazione intima tra le idee; il legame è anche logico; se tutti i corpi dell' esperienza sono incoscienti e inattivi e incapaci di divenire il contrario, non se ne deve concludere che il corpo in generale è incapace di coscienza e di attività? Ne segue che l'anima non può essere una sostanza materiale, e il dualismo iniziale arriva così al concetto iperfisico della *sostanza spirito*, della stessa maniera che, nel dominio della natura inanimata, il dualismo analogo dei corpi concepiti come assolutamente inerti e passivi e di qualche cosa che deve ad essi sopraggiungersi come principio di ogni attività arriva al concetto analogo di forze trascendenti, immateriali, l'idea di forza divenendo necessariamente incompatibile con quella di materialità, dopo che a questa si è legata l'idea opposta della assoluta inattività. Ma ciò che dobbiamo notare è che tra le due forme successive dell'animismo — la materialista e la spiritualista — l' opposizione non è così assoluta come pare a prima vista: tutti i vari modi di concepire la sostanza dell'anima, dalla grossolana materialità di quelle intelligenze primitive che cercano le impronte dei passi degli spiriti, sino al più puro spiritualismo del filosofo moderno che nega che l'anima sia in un luogo, non sono che dei gradi differenti di un'evoluzione continua, in cui vediamo all' opera un processo di sottilizzazione e di astrazione progressiva applicato al concetto della ma-

Digitized by Google

teria, quale esso risulta immediatamente dai dati della percezione sensibile, cioè di una cosa che può essere vista e toccata. Quando l'antico filosofo animista ha soppresso, nella sostanza dell'anima, la visibilità e la palpabilità, ma lasciandovi sussistere altre determinazioni della materia, quali l'estensione, il movimento ecc., una tale sostanza non è più una materia, secondo l'idea primitiva che i sensi ci hanno dato della materia, ma, siccome, sin da Cartesio, noi siamo abituati a fare dell'esteso l'equivalente esatto del corporeo, noi non esitiamo a riconoscere che la sostanza anima di un tal filosofo non è al fondo che un corpo. Ora, quando il filosofo spiritualista moderno, dall'antico concetto grossolanamente materialista dello spirito, oltre la visibilità e la palpabilità, toglie anche l'estensione, ma lasciando sussistere la sostanzialità, l'operazione è in questo secondo caso della stessa natura che nel primo; si tratta di una nuova astrazione operante sul concetto primitivo della materia; e il residuo è, nel secondo caso, una determinazione della materia, come nel primo, poichè la categoria di sostanza, per dirla con Kant, non è applicabile che agli oggetti dell'esperienza esteriore, o a ciò che ci è dato in una intuizione nello spazio (1). Il concetto della *sostanza* spirituale non può dunque essere modellato che sul tipo delle sole *sostanze* che noi conosciamo e possiamo rappresentarci, le materiali:

(1) V. *Analit. trascendent., l. 2° Scol. gener. al sistema dei principii* 2ª ediz. Cfr. *Dialett. trascendent.* l. 2° *Paralog. della rag. pura,* in fine del capit. e *Confutaz. dell'argom. di Mendelsohn.*

Digitized by Google

l'elemento positivo di questo concetto—la sostanzialità — non è tratto che della materia; il semplice, l'inesteso e il resto che si aggiunge alla parola sostanza, non sono che degli elementi negativi, esprimenti che si intende fare astrazione di certe determinazioni della materia.

§ 8. L'idea che lo spirito è una sostanza, cioè che oltre alle sensazioni, sentimenti, pensieri, volizioni, ecc., vi sia qualche cosa di permanente — materiale o immateriale—come sustrato di questi fenomeni, è prima di tutto una conseguenza necessaria dell'ipotesi animista, che vede nella vita il risultato della congiunzione dei due elementi di cui l'uomo e ogni essere animato si suppone composto, e nella morte il risultato della loro separazione. Non vi ha altra rappresentazione possibile di due elementi capaci di stare ora uniti ed ora separati che quella di due sostanze materiali, di due corpi, che possono cangiare il loro rapporto nello spazio — ciò che ci mostra sotto un altro aspetto la verità d' un' osservazione antecedente, vale a dire la comunanza di origine tra l'animismo e la teoria meccanica, le esperienze familiari che servono di tipo all'una delle due dottrine potendo riconoscersi per le stesse, al fondo, che quelle che servono di tipo all'altra —. Così, quando il doppio materialismo primitivo è stato rigettato, questa rappresentazione non potrebbe più considerarsi come adequata alla realtà, ma resta il concetto astratto di due sostanze capaci di unirsi e di separarsi, concetto che non è più un'idea rappresentabile dopo che l'una delle due sostanze finisce di considerarsi come un corpo e come capace di en-

Digitized by Google

trare con l'altra in rapporti di spazio, ma che, come tutti i concetti trascendenti, cioè oltrepassanti il sensibili e l'immaginabile, non è modellato che sul sensibile e l'immaginabile, vale a dire, nel nostro caso, sulla rappresentazione primitiva di due corpi che si uniscono e si separano, e trova in questa rappresentazione — per esprimerci sotto una forma che non implichi una teoria determinata sulla natura dei concetti trascendenti — un'approssimazione e un simbolo indispensabili.

Ma, oltre l'animismo come spiegazione della vita e della morte, l'idea che lo spirito è una sostanza ha un'altra sorgente. Per dilucidare questo punto, dobbiamo entrare in alcune considerazioni che non hanno un rapporto molto stretto col nostro presente argomento, ma che non possiamo evitare, essendo esse, oltre alla loro importanza per la quistione del valore dell'idea della sostanza spirito, indispensabili per comprendere certi sviluppi di quest'idea che ci presenta la storia della metafisica.

Tutte le volte che lo spirito è concepito come esistente per sè, separatamente dal corpo, noi abbiamo una tendenza quasi invincibile a considerarlo come una sostanza, cioè a supporre, al di sotto della serie fluente degli stati di coscienza che costituiscono lo spirito quale fenomeno dell'esperienza, un quid permanente come loro sustrato. Ciò può aver luogo anche indipendentemente dalla teoria animista, del che possiamo trovare un esempio in alcune proposizioni di Stuart—Mill. Stuart—Mill non è uno spiritualista, e nondimeno egli non ammette che lo spiriso sia una semplice serie di stati di coscienza.

Digitized by Google

« Noi siamo forzati, egli dice, di riconoscere che ciascuna parte della serie è attaccata alle altre parti mediante un legame che loro è comune a tutte, e che non è la catena dei sentimenti per se stessi: e come ciò che è lo stesso nel primo e nel secondo, nel secondo e nel terzo, nel terzo e nel quarto, e così di seguito, deve essere lo stesso nel primo e nel cinquantesimo, quest'elemento comune è un elemento permanente » (1). Quest'elemento permanente, distinto dalla catena degli stati di coscienza, non può essere altra cosa che la sostanza spirito dei filosofi spiritualisti, quantunque il Mill, poco prima del luogo citato, neghi di adottare « la teoria comune che riguarda lo spirito come una sostanza ».

Noi dobbiamo prima di tutto sbarazzare la quistione da un possibile equivoco. La proposizione che lo spirito, il me, è una collezione di sensazioni — intendendo naturalmente per sensazioni tanto i dati della percezione esteriore quanto quelli del senso intimo—non è che la semplice espressione dei fatti dell'esperienza interiore, senza mescolanza d'ipotesi o interpretazione di qualsiasi natura: ma essa non deve intendersi come se queste sensazioni che costituiscono la collezione, fossero altrettanti elementi aventi ciascuno un'esistenza propria e indipendente, come degli atomi, fra di cui non vi fosse che il rapporto puramente esteriore di una semplice juxta —posizione. Tra le cose esteriori non vi hanno altri rapporti che quelli di tempo e di spazio: ma tra gli

(1) *Filos. di Hamilton* Appendice ai c. 11. e 12., sulla fine.

Digitized by Google

stati di coscienza che costituiscono un me, una coscienza unica, oltre i rapporti di tempo, cioè di successione e di simultaneità—qui naturalmente non è a parlare di quelli di spazio—, vi ha un rapporto più intimo, che non ha niente di analogo nelle cose del mondo esteriore, ma che se noi vogliamo indicare con un termine che nel suo senso proprio e originario non può convenire come, quasi tutti quelli che appresta il linguaggio, che alla realtà esteriore, lo possiamo fare con le parole: *continuità della coscienza.* La coscienza è un tutto uno e continuo, non un aggregato di elementi indipendenti: è questo un fatto evidente dell'esperienza interiore, di cui lo stesso Hume sarebbe convenuto, se la quistione gli si fosse presentata in questi termini. Stabilire un rapporto tra le nostre idee, fare un ragionamento, avere la percezione di un tutto complesso, sarebbero degli atti impossibili, se fra le idee successive o simultanee da cui essi risultano, non vi fosse che un semplice rapporto di simultaneità o di successione, come quello che esiste tra le idee di Sè, di coscienze, differenti. Se tra queste idee che appartengono a me che stabilisco il rapporto, ragiono, percepisco il tutto complesso, non vi fosse un legame particolare, che non esiste tra le idee di spiriti distinti, sarebbe altrettanto possibile in questo caso che questi elementi si riunissero per costituire l'atto unico del rapporto, del ragionamento, della percezione, quanto nel caso che ciascuno di essi fosse uno stato di coscienze differenti. Prendiamo per esempio un semplice rapporto di successione o di coesistenza—ai quali si riducono, in ul-

Digitized by Google

tima analisi, al punto di vista semplicemente obbiettivo, tutti i rapporti che noi possiamo stabilire fra le nostre idee (1)—.Noi non percepiamo le successioni e le coesistenze obbiettive che per delle successioni e coesistenze fra le nostre percezioni, e non ci rappresentiamo questi rapporti che per dei rapporti corrispondenti tra le nostre rappresentazioni (in quanto alle coesistenze vi sarebbero delle riserve da fare, ma non importano alla quistione presente). La conoscenza della successione e della simultaneità è dunque la coscienza della successione e della simultaneità delle nostre idee, cioè la coscienza delle nostre idee come successive e simultanee. Ora avere coscienza della successione o simultaneità delle idee A e B, o di queste idee come successive o simultanee, importa uno sguardo unico della coscienza, una coscienza unica che riunisce la coscienza di A e quella di B. La coscienza di A e quella di B, prese ciascuna isolatamente e succedentisi l'una all'altra, non potrebbero dare la coscienza del rapporto di successione tra A e B: questa coscienza non è dunque una semplice juxtaposizione, un aggregato, delle due coscienze successive di A e di B, ma è una coscienza unica, *continua*, in cui le due coscienze successive sono comprese.

Ma costatare l'unità della coscienza, la continuità tra i suoi stati successivi, non è costatare l'esistenza di un elemento permanente, accompagnante cia-

(1) V. *Saggio* 1. c. 2.

Digitized by Google

scuno di questi stati successivi, e che persiste, sempre lo stesso, dal primo all'ultimo di questi stati (e che esiste anche negl'intervalli in cui alcuno stato di coscienza non esiste). Sono due cose differenti, di cui la prima è un fatto d'esperienza interna, la seconda un'ipotesi metafisica. È evidente che quando Mill conclude dall'una delle due cose all'altra, come fanno i metafisici, egli si allontana dai principii fondamentali della sua filosofia, cioè di quella dell'esperienza. Il principio supremo di questa filosofia è che non bisogna niente ammettere in virtù di una semplice evidenza intrinseca, spesso fallace, ma tutto provare — senza altra eccezione che i portulati indispensabili ad ogni operazione detta ragione, che è impossibile di stabilire col ragionamento, perchè ogni ragionamento, li presuppone (1) —, e provare non è che estendere a nuovi casi particolari un rapporto (di sequenza, di coesistenza, ecc.) già costatato per l'esperienza nei casi identici, tutte le volte che quest'esperienza è tale che la generalizzazione del rapporto ne sia garentita. Nel nostro caso, alle difficoltà logiche che solleva il criterio della evidenza intrinseca, se si ammette che il Me trascendente è conosciuto a priori, per un'intuizione della ragione, si unisce l'impossibilità psicologica di porre nello spirito un'idea di cui non potrebbe trovarsi l'origine nell'esperienza. Ma noi non possiamo nemmeno ammettere che l'atto dello spirito, per cui il Me trascendente è conosciuto, sia un'inferenza lo-

(1) V. Saggio 1° c. 9.

Digitized by Google

gica. Questa proposizione: « la continuità della coscienza richiede l'esistenza di un Me sostanziale, permanente », stabilisce fra le due cose un legame che — se si ammette che esso è una semplice inferenza — l'esperienza non ha mai potuto in alcun caso costatare. Questa proposizione non può essere un caso particolare di una proposizione più generale già induttivamente stabilita, perchè il fatto di cui si tratta, la continuità della coscienza, è un fatto unico nel suo genere, di cui l'esperienza non presenta un analogo. Ad una sola condizione potremmo noi dunque infèrire dalla continuità della coscienza la cosa che si pretende con essa legata, cioè il Me sostanziale, alla condizione cioè che noi conoscessimo dei casi in cui il legame tra le due cose fosse, non una verità d'inferenza, ma un dato dell'osservazione. Non vi ha dunque che un mezzo per rendere la proposizione conciliabile coi principii del metodo sperimentale, cioè con quelli della logica: è di supporre, come fanno una gran parte dei filosofi spiritualisti, che il legame è effettivamente un dato dell'osservazione, che il Me sostanziale non s'inferisce, ma si esperimenta, si percepisce. Ma, per questa supposizione, l'accordo coi principii del metodo sperimentale non è che apparente. La percezione è uno stato di coscienza del soggetto percepente, che può interpretarsi sia come un fenomeno puramente subbiettivo, che non esce dal soggetto percepente, sia come un atto che oltrepassa questo soggetto ed attinge l'oggetto percepito, che perciò si suppone presente nella coscienza. Ma per preferire questa seconda interpretazione, come fa

Digitized by Google

l'ipotesi di cui parliamo, non vi ha che questa ragione da poter addurre, che la portata obbiettiva della percezione, la presenza dell'oggetto nella coscienza, è una credenza naturale, irresistibile, che accompagna la percezione. E così l'ipotesi presuppone il principio in cui noi abbiamo riconosciuto l'antitesi di quello del metodo sperimentale, cioè che la semplice evidenza intrinseca è un criterio sufficiente, che la credenza è una prova della realtà della credenza stessa. Ben più, in questo caso, il rimedio è peggiore del male perchè l'evidenza intrinseca della proposizione che l'unità della coscienza suppone un Me permanente, sostanziale potrebbe forse ammettersi come fatto psicologico, se non come criterio logico, ma non quella della proposizione che questo Me è una percezione immediata della coscienza. Quando la teoria della percezione immediata si applica agli oggetti del mondo esteriore, essa si giustifica per un appello alla credenza naturale del genere umano; ma la teoria della percezione immediata della sostanza Me non è una credenza naturale del genere umano; non è che un'ipotesi di alcuni metafisici, immaginata per ispiegare la possibilità della conoscenza di questa sostanza. E un'ipotesi delle non meno strane, che presenta delle inconcepibilità come queste: 1° Si ammette generalmente che la sostanza dello spirito è un che di sconosciuto e d'inconoscibile, e la divergenza delle opinioni dei metafisici sulla natura di questa sostanza è una prova che essa non può essere l'oggetto di una conoscenza immediata; come la natura di una cosa immediatamente presente alla coscienza potreb-

Digitized by Google

be restare assolutamente sconosciuta? 2° La percezione suppone una dualità di termini, un soggetto percepente e un oggetto percepito, mentre qui non vi sarebbe che un termine unico che sarebbe al tempo stesso il soggetto e l'oggetto (1).

Sembra nondimeno che quando noi consideriamo il Me, il complesso dei fenomeni della coscienza, separatamente dal suo sustrato corporale, l'idea di una sostanza, d'una cosa che permane durante la successione di questi fenomeni, sia una suggestione naturale, che noi non possiamo impedire che ci venga allo spirito, per quanto possiamo respingerne il valore obbiettivo. È un fatto d'osservazione psicologica, e di cui Stuart-Mill può fornirci un esempio, quest'idea dovendo avere in lui un motivo indipendente dallo spiritualismo o, generalmente, dall'animismo, che potrebbe essere appunto

(1) Stuart-Mill non si fonda, per istabilire l'esistenza del me permanente, sull'unità della coscienza direttamento, ma sul fatto della memoria come implicante l'affermazione dell'unità di coscienza, cioè, per dire la cosa con le sue stesse parole, la credenza che le sensazioni rammentate hanpo formato realmente una parte della stessa catena di coscienza di cui il ricordo di queste sensazioni è la parte attualmente presente. Il solo fatto, egli dice, che rende necessaria la credenza a un Me, il solo fatto che la teoria psicologica (la quale risolve lo spirito, come la materia, in sentimenti e possibilità di sentimenti) non può spiegare, è la memoria. La nozione del Sè è perciò secondo lui un accompagnamento delle operazioni di questa facoltà, ma egli non vuol decidere se noi ne abbiamo direttamente coscienza nell'atto di ricordarci, o se, non avendo coscienza di un Sè, noi siamo forzati d'ammetterlo come una condizione necessaria della memoria; in altri termini, se noi conosciamo il Sè per una percezione immediata o per un'inferenza (*Filos. di Hamilton* c. 12 e App. ai c. 11 e 12).

Non vi sarà certamente alcuno che metterà in dubbio il fatto

Digitized by Google

questo, che, negando la realtà obbiettiva della materia, egli deve rappresentarsi lo spirito separatamente da un sustrato materiale. Ora quale può essere la spiegazione di questo fenomeno psicologico? Ciò che deve mostrarci la via in questa ricerca è il principio che le illusioni naturali, i sofismi a priori del nostro spirito, sono il risultato di coesioni mentali puasi inseparabili, coesioni mentali che non hanno potuto essere formate se non dall'esperienza: ora la sola sostanza, la sola cosa permanente, con cui l'esperienza ci mostra associato lo spirito o la coscienza, e con la cui idea l'idea

---

che la memoria implica la credenza che io stesso, l'io che ricorda, e non un altro, ho avute le sensazioni ricordate, nè la realtà di questa credenza: ma questa credenza non è che la semplice affermazione di ciò che noi abbiamo chiamato unità della coscienza. Ammettere che essa contiene inoltre la nozione di un me permanente—a meno che per questo me permanente non s'intenda la *persona fisica*, la cui rappresentazione in effetto è un accompagnamento abituale del ricordo delle sensazioni passate (vedi il seguito del testo) — non è che un caso di quell'errore, tante volte rimproverato al metodo introspettivo nella ricerca psicologica, di vedere nella coscienza dei fatti che non vi sono, prendendo per fatti della coscienza le proprie interpretazioni di questi fatti. L'esistenza di un me permanente e *trascendente* (cioè che non è nè i fenomeni della coscienza nè la *persona fisica* che li accompagna) è poi così poco la condizione necessaria della memoria e della sua realtà, che, nella supposizione di questo me, niente vi ha di più naturale che il dubbio di Locke, se l'identità della persona, cioè della coscienza, non possa continuare, malgrado che la sostanza che pensa non sia più la stessa, e se questa sostanza rimanendo la stessa, non possano esservi nondimeno più persone o coscienze distinte (infatti è perfettamente concepibile che una sostanza abbia la convinzione di aver fatte certe azioni o avute certe sensazioni che un'altra invece ha realmente fatte o avute, come anche che questa sostanza perda totalmente il sentimento della sua esistenza passata — ciò che non sarebbe una pura ipotesi, ma un fatto dell'esperienza — *Saggio sull'intend. um.*

Digitized by Google

dello spirito o della coscienza ha una coesione strettissima, quasi inseparabile, è il Me fisico, il sustrato materiale di questa coscienza. È vero in un senso che la concezione del Me non è semplicemente quella di una serie di sensazioni, pensieri, volizioni, ecc., ma comprende inoltre la nozione di qualche cosa che perdura e resta sempre la stessa durante lo svolgersi di tutta la serie, e che questa cosa che perdura ce la rappresentiamo come il soggetto, in cui le sensazioni, i pensieri, le volizioni, ecc., ineriscono. L'io, che nel linguaggio dello psicologo non è che il nome dello spirito, della coscienza, nel linguaggio ordinario significa invece

---

l. 2. c. 27). Del resto lo stesso Mill conviene che il fatto della memoria (e quello della previsione in cui egli vede pure un motivo per ammettere un me permanente, ma che egli riconduce al fenomeno della memoria) resta egualmente inesplicabile tanto se si ammette la teoria che il Me non è che la serie dei sentimenti, quanto se si ammette la teoria che esso è altra cosa che questa serie. « La verità, egli dice, è che noi siamo in faccia all'inesplicabilità finale, alla quale, come lo fa osservare Hamilton, arriviamo inevitabilmente quando tocchiamo ai fatti ultimi; e in generale si può dire che una maniera di formularla non pare più incomprensibile di un'altra che perchè il linguaggio intero è appropriato all'una, e si accorda si male con l'altra, che non si trovano per esprimere questa che delle parole che la negano. La vera pietra d'inciampo è forse meno in una teoria del fatto che nel fatto stesso. Ciò che vi ha di realmente incomprensibile è forse che una cosa che ha cessato d'esistere, o che non ha ancora cominciato ad esistere, possa nondimeno essere, in qualche sorta, presente: che una serie di sentimenti, di cui l'infinitamente più gran parte è passata o avvenire, possa essere raccolta, per così dire, in una sensazione presente accompagnata dalla credenza nella sua realtà » (c. 12. sulla fine).

Una proposizione di Mill ha per noi tanta importanza che non possiamo farla passare senza discuterla, quantunque il luogo possa sembrare inopportuno. Ammettiamo che il fatto della memoria,

Digitized by Google

lo spirito e il corpo insieme, anzi il corpo a preferenza dello spirito. È evidente infatti che il pronome *me*, della stessa maniera che un nome designante un *sè* qualsiasi, non è la rappresentazione della serie degli stati di coscienza che richiama immediatamente al pensiero, ma quella della persona *fisica*. Di più, come nel modo abituale di concepire i fenomeni psichici, la persona fisica è il soggetto di questi fenomeni, così è mediante la rappresentazione dell' unità e identità della persona fisica, che noi concepiamo ordinariamente l' unità e identità della catena di cui questi fenomeni fanno parte. Ciò è evidente quando si tratta di altre persone: come noi non possiamo attribuire un fatto psichico a

---

con le credenze che essa implica, sia un fatto ultimo, cioè che esso non possa ricondursi a delle leggi psicologiche più generali: ne segue che esso è, come tutti i fatti ultimi, inesplicabile; ma ne seguirà pure che esso è incomprensibile? Ciò sarebbe contrario alla teoria della conoscenza, i cui principii sono stati solidamente stabiliti dallo stesso Mill. Se noi ammettiamo che il fenomeno è l'unica esistenza di cui possiamo essere certi, bisogna ammettere pure che la parola incomprensibile, quando si applica ai fatti ultimi, costanti, generali, della natura o dello spirito, non ha senso, che essa non indica niente almeno che abbia un valore obbiettivo, quantunque possa indicare un fatto psicologico reale. Un fatto particolare è incomprensibile, se esso non è stato sin qui ricondotto alle leggi generali, ai fatti ultimi: ma i fatti ultimi essi stessi non possono presentare questa specie d'incomprensibilità, la sola che abbia un valore obbiettivo; per essi, incomprensibile non può significare se non che che vi ha qualche cosa che oltrepassa l'esperienza e i fenomeni, la quale, se la conoscenza umana potesse attingervi, spiegherebbe i fatti in quistione. Noi abbiamo stabilito che questa specie d'incomprensibilità non è che un fenomeno psicologico, senz'alcuna portata obbiettiva. Ma nel caso presente può sembrare difficile di assegnare l'origine dell' incomprensibilità, perchè questa accompagna i fatti poco o niente familiari. Come un fenomeno così familiare qual è la

Digitized by Google

un me determinato che rappresentandocelo in connessione con un individuo fisico determinato, così non possiamo attribuire due fatti psichici successivi a uno stesso me determinato che rappresentandoceli entrambi in connessione con uno stesso individuo fisico determinato. Quando si tratta di noi stessi, forse la regola non è così assoluta: ma io credo che ciascuno può osservare in se stesso che ordinariamente non si rappresenta come sua una situazione psicologica in cui, in un passato più o meno lontano, si è trovato, che rappresentandosela congiuntamente al suo proprio individuo fisico; e che una parte almeno di questa credenza accomqagnante ogni atto della memoria, che io stesso, e non un altro, sono quello che ha fatto l'azione o provato la sensazione ricordata, è l'affermazione dell' identità del me fisico, che era il sogggtto di quest' azione o di

---

memoria può dunque sembrare incomprensibile? (quando lo afferma un persatore come Mill, noi dobbiamo ammettere che, se esso non è realmente incomprensibile, bisogna almeno che quest' apparenza d' incomprensibilità sia reale). Io credo che questa difficoltà si risolva, ricordando il principio che i fatti stessi più familiari diventano incomprensibili quando la interpretazione scientifica di questi fatti è differente dalla loro interpretazione prescientifica e, per dir così, naturale, e riflettendo che questo principio trova la sua applicazione anche nel fenomeno della memoria, la quale, secondo la credenza naturale, non è una rappresenrazione, un'immagine della cosa ricordata, come ammettiamo noi, ma attinge e involge la cosa stessa, come ammetteva Reid che pretendeva essere il restauratore delle credenze naturali. Ciò che non si vede però è come questa incomprensibilità della memoria, così intesa, possa servire a provare l'esistenza di un me trascendente; ma, come abbiamo visto, il Mill riconosce che l'incomprensibilità sussiste egualmente tanto se si respinge quanto se si ammette questa ipotesi.

Digitized by Google

questa sensazione, col me fisico che è il soggetto delle mie azioni e sensazioni attuali. Il me fisico dunque, oltre che è concepito come il soggetto, il substratum necessario, dei fatti psichici, rappresenta, nel nostro pensiero, l'unità e identità della coscienza, e dà la coesione alla collezione delle sensazioni, formando la base comune a cui tutte stanno attaccate: ne segue che, quando noi concepiamo lo spirito, la serie dei fatti della coscienza, come separato dal corpo, ci sembra che questi fatti siano quasi delle astrazioni realizzate, degli accidenti senza sostanza, e che la collezione delle sensazioni abbia perduto ciò che ne costituiva il legame e la continuità. Di là lo sforzo di restitufre alla serie il suo substratum e il principio della sua coesione, in altri termini, di sostituire un equivalenie al me fisico soppresso. Il me trascendente è dunque un succedaneo della persona fisica, che il metafisico immagina naturalmente, per conformarsi il più che è possibile a un'abitudine quasi irresistibile della nostra intelligenza—abitudine che genera una corrispondente tendenza a credere, per la legge psicologica, segnalata da Mill, che noi tendiamo a credere necessariamente legate le cose stesse le cui idee sono necessariamente legate —, dopo che quest'abitudine non può essere più soddisfatta nella forma primitiva e genuina, per la separazione dello spirito dalla sua base materiale. Noi sappiamo infatti —ciò di cui la forma *secondaria* della nozione di causa efficiente ci ha mostrato un esempio evidente — che il nostro spirito, tutte le volte che una circostanza qualunque viene a contrariare le sue ten-

Digitized by Google

denze naturali, e che così esso è costretto ad abbandonare le prime concezioni che si era spontaneamente formato dei fenomeni, è inclinato a modellare le sue concezioni ulteriori e riflesse intorno a questi fenomeni sulle spontanee e primitive. Ora il me trascendente non si concepisce che per analogia alla persona fisica: esso è, come questa, una sostanza, cioè un essere che sussiste d'una maniera permanente ed è sempre lo stesso nella successione dei fenomeni psichici; il soggetto o substratum, a cui questi fenomeni ineriscono; e ciò la cui unità e identità è la base dell'unità e identità della persona. È sempre il *fantasma* del corpo, per quanto le forme sotto cui il filosofo moderno lo concepisce possano essere lontane dall'antica teoria dell'anima-fantasma.

§ 9. Quando la sostanza spirito è concepita come immateriale, e al tempo stesso come un che di distinto dai sentimenti, pensieri, ecc., in una parola dai fatti della coscienza, si ha necessariamente l'idea di una sostanza sconosciuta e misteriosa (1) di cui non ci è possibile di formarci alcuna nozione, tutte le nostre nozioni reali non avendo altri oggetti che i corpi, le presentezioni dei sensi esterni, e i fatti del senso intimo, della coscienza: inoltre la dottrina ha questo difetto evidente, al punto di vista della logica, di supporre una forma dell'esistenza che non ha alcuna analogia nell'esperienza. Così la dottrina dei cartesiani e di altri filosofi, che la sostan-

(1) Il filosofo spiritualista somiglia al re Lear di Shakespeare, domandava: Chi sa di essi chi sono io?

Digitized by Google

za dell'anima consiste nel pensiero (ovvero nel sentimento, nella percezione, ecc.) — quantunque essa sia quella che si allontana di più dalla forma naturale della teoria della sostanza anima, vale a dire dal doppio materialismo primitivo, e dalle esperienze familiari su cui la teoria in generale è modellata, e, per conseguenza, non possa dare che una soddisfazione meno completa alle tendenze dello spirito che l'hanno fatto immaginare — pure si spiega, non solo come uno sforzo assai naturale di penetrare l'essenza delle cose, ma ancora per questo vantaggio che essa ha sullo spiritualismo ordinario, di non ammettere altre forme della realtà che quelle che sono date dall'esperienza. Ma è strano che, sia che si tratti dell'essenza dello spirito sia che si tratti di quella della materia, delle due ipotesi tra cui il metafisico può scegliere quando le concezioni, più spontanee sono state abbandonate, e di cui l'una consiste ad ammettere una forma della realtà assolutamente sconosciuta ed inconoscibile, e l'altra a non riconoscere altra forma della realtà che quella che è data nella conoscenza immediata, nella coscienza — modo di vedere che, applicato alla materia, dà luogo al panpsichismo oppure all'idealismo, e applicato allo spirito, alla dottrina che la sua sostanza consiste nel pensiero o nel sentimento ecc. — è strano, dico, che delle due ipotesi è la più sperimentale che è il punto di partenza della metafisica più astrusa e più arrischiata.

La prima conseguenza che si offre allo spirito — e senza dubbio la meno allarmante — della dottrina che la sostanza dell'anima consiste nel pensiero (qui la parola pensiero deve intenders

Digitized by Google

come il sinonimo di stato di coscienza in generale) è la proposizione cartesiana che l'anima pensa sempre. In effetto una sostanza deve esistere d'una maniera continua; così se in questa sostanza non vi ha altra cosa che il pensiero, o piuttosto se essa non è altra cosa che il pensiero, non può mai darsi un istante in cui essa non abbia qualche pensiero. Se l'anima cessasse un istante di pensare, la sostanza sarebbe allora annichilata, e una nuova sostanza sarebbe creata, quando l'anima ricominciasse a pensare.

Un'alra conseguenza è la teoria delle idee innate. Questa teoria è già virtualmente contenuta nella dottrina che l'anima pensa sempre. È ciò che Locke comprese perfettamente, quantunque egli sembri non aver visto che il punto essenziale a decidere tra lui e i cartesiani era precisamente se, come egli l'assume senza provarlo, la sostanza dell'anima dovesse riporsi in qualche cosa di sconosciuto, ovvero in ciò che solo è attestato dalla coscienza. Se l'anima pensa sempre, domanda Locke, quali sono le idee che si trovano nell'anima d'un fanciullo, prima della sua unione col corpo, o al momento preciso di questa unione, prima d'aver ricevuto alcuna idea per la via dei sensi? Bisogna allora che lo spirito abbia delle idee che gli sono naturali, e che egli non ha ricevuto per l'intermediario del corpo (1). In verità dalla supposizione che l'anima pensa sempre, non ne segue, come osserva il traduttore francese Coste,

(1) *Saggi sull'intend.* l. 2° c. 1° § 17 sqq.

Digitized by Google

che l'anima abbia avuto delle idee prima di essere stata unita al corpo, poichè essa potrebbe aver cominciato ad esistere nel momento stesso ch' essa è stata unita al corpo: ma il Coste non dovrebbe concludere da quest'osservazione che sin dal primo momento dell'esistenza dell'anima, i sensi possono fornirle delle idee, comunicandole le impressioni degli oggetti esteriori. Prima che l'anima abbia una sensazione, il corpo deve comunicarle l'impressione ricevuta dall'oggetto esteriore; la sensazione è la reazione dell'anima che segue all'azione del corpo su di essa (nell'ipotesi che il corpo e l'anima siano due sostanze); dunque l'anima deve esistere prima di sentire. Ma inoltre la necessità che vi sia nello spirito qualche cosa che non sia dovuta al corpo, è una conseguenza necessaria del concetto che lo spirito esiste indipendentemente dal corpo, senza di che esso non potrebbe essere una sostanza. Se tutto ciò che vi ha nello spirito di reale non è che un effetto, sia immediato, sia mediato, dell'azione del corpo, allora l'esistenza stessa dello spirito sarà una conseguenza dell'azione del corpo, lo spirito, per esistere, dipenderà dal corpo, non esisterà per sè stesso, e per conseguenza non sarà una sostanza. La necessità delle idee innate derivava per Cartesio dalla definizione stessa della sostanza (una volta che egli concepiva lo spirito come una sostanza, e come una sostanza consistente nel pensiero): « una cosa che non ha bisogno se non che di se stessa per esistere », o, per non pregiudicare alla dipendenza

Digitized by Google

delle cose finite da Dio, « che può esistere senza l'aiuto d'alcuna cosa creata » (1). E la definizione cartesiana è perfettamente esatta: i fenomeni, cioè i cangiamenti, delle sostanze, vale a dire dei corpi, dipendono dall'azione di altre sostanze, di altri corpi; ma l'esistenza stessa dei corpi è indipendente da quella di altri corpi. Deve esservi dunque nella sostansa anima, come nei corpi, qualche cosa di proprio che le appartentenga per sua natura e che non sia una conseguenza dei suoi rapporti con altre sostanze: ma niente resterebbe all'anima di proprio e appartenente ad essa per sua natura — nella supposizione che tutto ciò che vi ha in essa non è che pensiero — se tutte le sue idee fossero nate dai sensi, e, quindi, avventizie e dipendenti dal corpo (2).

---

(1) *Principii della filosofia*, I parte, 51-52.

(2) Ecco come l'anonimo cartesiano, autore del *Trattato della natura dell'anima e dell'origine delle sue conoscenze contro il sistema di Locke e dei suoi partigiani*, stabilisce che vi sono delle idee che l'uomo riceve da Dio prima che i sensi possano agire su di lui: « L'anima essendo essenzialmente spirituale, essendo stata creata pensante, bisogna necessariamente che sin da questo primo istante vi sia qualche oggetto reale al quale essa pensa; perchè potrebbe dirsi che in questo primo momento l'anima pensa a nulla? Pensare a nulla e non pensare affatto è la stessa cosa. Se dunque si ammette che l'anima pensa tosto che essa comincia ad esistere, si deve indispensabilmente convenire ancora che essa ha sin d'allora un oggetto a cui essa pensa ».

Leibnitz obbietta a Locke: « Questa *tavola rasa* di cui tanto si parla non è a mio avviso che una finzione..... Quelli che parlano tanto di questa tavola rasa, dopo d'averle tolto le idee, non potrebbero dire che cosa le resti..... Mi si risponderà forse che questa tavola rasa dei filosofi vuol dire che l'anima non ha naturalmente ed originariamente che delle facoltà nude. Ma le facoltà senza qualche atto, in una parola, le pure potenze della scuola, non sono che

Digitized by Google

Il concetto delle idee innate non è così innocente al punto di vista della correttezza intrinseca come quello della continuità del pensiero nell'anima. Se, come abbiamo visto nel saggio 1°, è dell'essenza stessa del pensiero di risolversi in elementi sensoriali, un preteso pensiero che non constasse di elementi sensoriali, non sarebbe *un pensiero* — secondo il solo concetto *concepibile* che noi possiamo formarci del pensiero — : la teoria delle idee innate è dunque un concetto metafisico nel senso più stretto, non essendo un semplice errore di fatto, ma un'impossibilità logica.

Ma quand'anche non fosse così, questa teoria me-

finzioni, che la natura non conosce, e che non si ottengono che facendo delle astrazioni ». (*N. S. sull'intend.* l. 2° c. 1° § 2). Le idee innate in Leibnitz riposano sulla base stessa che in Cartesio: quantunque talvolta egli si opponga alla dottrina cartesiana nella sostanza dell'anima (p. e. nell'*Esame di Melebranche*, ed. Dutens. t. 2° p. 1ª pag. 214, ove dice: lo spirito non è il pensiero, come dicono i cartesiani, ma un soggetto o un *concretum* che pensa), tuttavia la sua propria dottrina, in ottima analisi, non differisce essenzialmente da quella di Cartesio. Nelle monadi non vi ha altra cosa che percezioni ed appetiti; anzi, le monadi non sono altra cosa che rappresentazioni di fenomeni col transito a nuovi fenomeni, cioè che percezioni ed appetiti (Cfr. c. 2° § 16 p. 158). È in queste proposizioni che dobbiamo vedere l'espressione del vero pensiero pi Leibnitz, perchè la monadologia, come tutte le altre varietà del panpsichismo, suppone il principio che non si può ammettere altra forma della realtà che quella che è data nella esperienza immediata, nella coscienza.

Citiamo infine Rosmini: « I filosofi che immaginano l'uomo a principio privo di ogni sentimento, lo fanno veramente una statua: e quando in questa statua, che non è un soggetto sensitivo, pretendono che al toccamento dei corpi esterni nascano le sensazioni, sebbene nella statua nulla ci sia di simile, descrivono allora un procedimento inesplicabile, un mistero contrario all'ordine consueto della natura. Dico un procedimento inesplicabile, perchè sì fatta origine del sentimento, che comincia di tratto a trovarsi là dove punto non c'è, oltrepassa l'intelligenza nostra quanto la creazione dal nulla. Tale ipotesi è altresì contro l'ordine costante della natura, la quale

Digitized by Google

riterebbe sempre di avere un posto nella storia dei concetti metafisici (in questo senso più stretto), in grazia almeno della dottrina della *visione ideale*, di cui essa è uno dei punti di partenza. Tutte le volte che si ammettono nello spirito delle conoscenze indipendenti dall'esperienza, nasce il problema di spiegare la possibilità e l'origine di queste conoscenze; e una delle soluzioni che si presenta naturalmente al metafisico è che queste conoscenze vengono da una percezione sovrasensibile, intellettuale. Questa spiegazione si conforma perfettamenfe al tipo generale delle spiegazioni metafisiche, che consiste a ricondurre il fatto a spiegare, vero o supposto, alle nozioni che ci sono più familiari. Ciò è tanto vero che la dottrina della intuizione ideale suppone che l'oggetto intuito è immediatamente presente al pensiero intuente, della stessa maniera che il realismo naturale suppone che l'oggetto percepito dai sensi è immediatamente presente nella perce-

---

non opera per salto: e certo vi sarebbe un salto, ove noi, al tocco che di noi fa un corpo esterno, passassimo dal non sentir punto noi stessi, a sentire di repente e noi stessi e qualche cosa fuori di noi. Contemporaneo a quel movimento esterno, che non ha nulla di simile con la sensazione, si sarebbe, per così dire, acceso in noi e creato uno spirito; poichè quale idea ci possiamo noi formare dello spirito privo al tutto di qualunque sentimento e di qualunque pensiero? Lo spirito non ha estensione nè altre qualità di corpo: togliete a lui anche le qualità dello spirito, che sono il sentire e l'intendere, e voi l'avete annullato, o certo nella vostra mente l'idea di uno spirito è al tutto svanita; purchè supplendo voi a quella con un giuoco della vostra immaginazione, non v'immaginiate poi, o fingiate d'immaginarvi, uno spirito d'una specie quale non è data nè dall'osservazione nè dalla coscienza, e noi mettiate nel luogo dello spirito vero, del quale avete cancellata l'idea ». (*N. S. sull'orig. delle idee*, v. 2° n. 718).

Digitized by Google

zione sensibile, quantunque la gran maggioranza dei filosofi moderni rigetti, su questo punto, la credenza naturale, sostituendole la teoria che ciò che lo spirito percepisce immediatamente è, non l'oggetto stesso, ma una rappresentazione dell'oggetto. Ora la prevalenza, nella scienza, della teoria rappresentativa non impedisce che la maniera più familiare di concepire il fatto della percezione — in cui lo stesso filosofo rappresentazionista lo concepisce *spontaneamente* tutte le volte ch' egli ha una percezione—sia appunto quella del realismo naturale. Così è su questa, non sulla nozione scientifica della percezione rappresentativa, che il metafisico modella la sua visione ideale: Malebrauche non dubitava della dottrina generalmente ammessa dai filosofi della sua epoca, che noi non percepiamo i corpi che per l'intermediario di una rappresentazione; ma se egli avesse ammesso, in conseguenza, che è di questa stessa maniera che noi vediamo le idee in Dio, la visione ideale non sarebbe stata più per lui una *spiegazione* delle idee innate, perchè egli non avrebbe ricondotto, allora, il fatto da spiegare alle nozioni più familiari del nostro spirito (1).

La dottrina che lo spirito è una cosa che dura

(1) La dottrina delle idee innate può essere così bene il principio che la conseguenza, della dottrina dell'intuizione intellettuale. Quando troviamo la dottrina dell' intuizione intellettuale unita a quella che la sostanza dell'anima consiste nel pensiero, o ad un'altra analoga sulla sostanza dell'anima, la quale supponga che questa contenga in sè delle idee anteriormente all' esercizio dei sensi (come p. e. nei sistemi di Matebrauche e di Rosmini), evidentemente noi dobbiamo considerare come uno almeno dei punti di partenza della dottrina

Digitized by Google

continuamente (che esso pensa sempre), e quella che esso esiste per se, che, per esistere, non dipende dal corpo, avvicinano certamente la nozione dello spirito, concepito come non contenente in sè altra cosa che il pensiero, alla nozione di una sostanza: ma perchè l'assimilazione dello spirito alla sostanza sia la più completa possibile, bisogna anche ammettere in lui un fondo permanente, un elemento che persiste sempre lo stesso, nel mutamento continuo dei fenomeni, e che sia il sustrato in cui questi fenomeni cangianti ineriscono. È questa la proprietà più caratteristica della sostanza, per cui noi l'abbiamo definita. Ora, nella supposizione che nello spirito non vi sia altra cosa che pensiero, o sentimento. ecc., in una parola che tutto il suo contenuto debba essere concepito per analogia ai dati della coscienza, questo fondo permanente dello spirito, questo sustrato dei suoi fenomeni cangianti, non può essere altra cosa che

dell'intuito la dottrina delle idee innate, e quella sulla sostanza dell'anima come punto di partenza più lontano. Ma la dottrina dell'intuito non è stata immaginata soltanto per ispiegare le idee innate: considerata in generale, essa ha per oggetto di spiegare le idee e le conoscenze che si suppongono indipendenti dall'esperienza, qualunque sia il motivo che faccia ammettere delle idee e delle conoscenze di questa specie. È evidente che questo motivo non è unicamente una certa dottrina sulla sostanza dell'anima: quasi tutti i metafisici, qualunque siano le loro idee sull'essenza dello spirito, ammettono che le verità che ci sembrano intrinsicamente evidenti, sono indipendenti dall'esperienza, opinione, che, come abbiamo detto nel Saggio 1°, può riguardarsi come il risultato di un'inclinazione naturale del nostro spirito. Alla tendenza spontanea che ci fa considerare le verità che sembrano intrinsicamente evidenti come a priori, si aggiunge questa forma di speculazione metafisica, che abbiamo studiata nei cap. VI.

Digitized by Google

qualche pensiero, o sentimento, ecc., in una parola qualche cosa di analogo ai fatti reali della coscienza. Di là il concetto che la sostanza dello spirito è un sentimento o un pensiero sostanziale, cioè immanente e continuo, di cui tutti i fenomeni transitori della coscienza sono dei modi di essere, come tutti i fenomeni transitori del corpo sono dei modi di essere della sostanza del corpo, che persiste al di sotto di questi cangiamenti.

I Cartesiani non potevano mancare di sviluppare in questo senso la dottrina del maestro. « L'essenza dello spirito, dice Malebrauche, non consiste che nel pensiero, come l'essenza della materia non consiste che nell'estensione..... Per questa parola *pensiero* io non intendo le modificazioni particolari dell'anima, tale o tal altro pensiero, ma il pensiero sostanziale, il pensiero capace di ogni sorta di modificazioni o di pensieri, come per l'estensione non s'intende una tale o tal altra estensione, la rotonda

---

e VII., il cui oggetto è di convertire le verità (o pretese verità) induttive in verità intrinsicamente evidenti, e quindi a priori. Ciascuno di questi motivi della teoria delle conoscenze a priori può avere per effetto mediato la dottrina dell'intuito razionale, e quella delle idee innate che ne è la conseguenza.

Un altro motivo che produce la dottrina delle idee innate per la mediazione di quella dell'intuito, può trovarsi nella stessa teoria ordinaria sulla sostanza dello spirito, che considera questo come un che di distinto dai fenomeni della coscienza, e di sconosciuto nella sua essenza (spiritualismo). Quando il filosofo spiritualista ammette la dottrina della percezione immediata degli oggetti esteriori — ciò che è la regola nella filosofia spiritualista dell'ultimo secolo — egli è naturalmente portato ad estendere per analogia la stessa dottrina alla sostanza me, ciò che implica l'*idea innata* del me come sostanza (almeno quando si suppone, come sembra il più naturale, che questa percezione che il me ha di se stesso, è immanante).

Digitized by Google

o la quadrata, ma l'estensione capace di ogni sorta di modificazioni o di figure » (1). L'autore paragona altrove le differenti percezioni particolari dell'anima, relativamente alla sostanza dell'anima, cioè alla percezione o pensiero sostanziale che ne costituisce l'essenza, alle differenti figure che può ricevere la cera, relativamente alla cera stessa (2). Regis definisce l'anima: un pensiero che esiste in se stesso e che è il soggetto delle diverse maniere di pensare. Egli distingue il pensiero, che costituisce la sostanza dell'anima, e i pensieri particolari, che non ne sono se non delle modificazioni differenti: vi ha questo divario tra il pensiero, che costituisce la mia natura, e quelli i quali non sono che dei modi di essere, che il primo è un pensiero fisso e permanente, e gli altri sono cangianti e passeggieri. Ma il pensiero che costituisce la mia natura non è il pensiero in generale (una semplice astrazione) ma un pensiero fisso, singolare e determinato, che è il soggetto dei pensieri particolari (3). Arnauld dice: « I cangiamenti che avvengono nelle sostanze semplici non le fanno essere una cosa diversa da quella che erano. Ciò è appunto quello, per cui le cose o le sostanze si distinguono dai modi o maniere di essere, che si possono anche chiamare modificazioni. Ma le vere modificazioni non potendosi concepire senza concepire la sostanza di cui esse sono modificazioni; se la mia natura è di pensare, ed io posso

(1) *Ric. della ver.* l. 3° c. 1°.
(2) *Ric. della ver.* l. 1° c. 1°.
(3) Plouquet *Esame del fatal.* t. 2° sez. 3ª c. 3°.

Digitized by Google

pensare a diverse cose senza cangiare di natura, è necessario che questi diversi pensieri non siano se non che differenti modificazioni del pensiero che fa la mia natura. Forse vi ha in me qualche pensiero che non cangia, e che si potrebbe prendere per l'essenza della mia anima. Io ne trovo due che potrebbero credersi tali: il pensiero dell' essere universale, e quello che l' anima ha di se stessa; perchè sembra che l' uno e l' altro si trovi in tutti gli altri pensieri: quello dell'essere universale, perchè tutti i pensieri racchiudono l' idea dell' essere, non conoscendo l'anima nostra alcuna cosa se non sotto la nozione di essere o possibile o esistente (è il germe della dottrina di Rosmini sull'essere ideale); e il pensiero che l'anima nostra ha di se stessa, perchè di qualunque cosa io conosca, conosco che la conosco, per una certa riflessione virtuale, che accompagna tutti i miei pensieri » (1).

L'esempio più notevole di quest'applicazione del concetto di sostanza ai fenomeni della coscienza si trova senza dubbio nella filosofia di Rosmini: la sua dottrina sul sentimento fondamentale e quella sull'intuizione dell'essere ideale non hanno altro scopo che di trovare tra i fenomeni del sentimento e del pensiero la sostanza dell' anima, cioè questa cosa permanente, di cui i pensieri e i sentimenti successivi non sono che dei modi di essere. Ma per l'importanza di questa dottrina nel sistema di Rosmini, e l'importanza di questo sistema nella filo-

(1) *Delle vere e delle false idee*, c. 2.

Digitized by Google

sofia nazionale, ne faremo un'esposizione particolareggiata in un Snpplemento alla fine del volume: è ad esso che rimandiamo per una maggiore delucidazione di questa forma del concetto di sostanza anima, che cerca questa sostanza nei fatti stessi della coscienza. Quì termineremo per un' osservazione generale sulle diverse forme di questo concetto: è che i diversi modi in cui è stata concepita l'essenza della sostanza anima non sono, al fondo, che quelli stessi in cui è stata concepita l'essenza della materia. La materia è stata concepita: 1° Come *materiale* (mi si permetta di esprimermi così), cioè conformemente alla nozione ordinaria e naturale che gli uomini si fanno della materia, come una cosa estesa, visibite, palpabile, ecc., ciò che è la sola rappresentazione *reale* che lo spirito umano può formarsi della materialità (questo concetto della materia ha il suo riscontro nella forma primitiva della dottriua animista, che il Bain ha chiamato il *doppio materialismo).* 2° Come una cosa sconosciuta e inconoscibile, punto di vista al quale devono anche ricondursi le dottrine così dette dinamiche, che risolvono la materia in elementi semplici, cioè assolutamente indivisibili e inestesi (a questa concezione della materia corrisponde lo spiritualismo ordinario). 3° Come consistente in percezione e appetito (monadologia di Leibuitz) o volontà (Schopenauer, M. de' Biran, ecc:) o tendeuza, ecc:, in una parola come analoga alla realtà che ci è data nella coscienza (è, d'una maniera generale, la dottrina che abbiamo chiamato panpsichismo, alla quale corrisponde quella che la sostanza dell'anima consiste nel pensiero, o nel sentimento, ecc.). Che i tre soli modi possibili

Digitized by Google

di concepire la materia siano pure i tre soli modi possibili di concepire la sostanza dello spirito, non è un fatto sorprendente, anzi è necessario, perchè noi non possiamo pensare che con le idee che abbiamo, e l'idea della materia e quella della sostanza, che ciò si riconosca o no, non sono due idee distinte, ma una sola e stessa idea.

Ma prima di finire non sarà forse inutile di mettere in guardia il lettore contro un possibile malinteso. La dottrina che non ammette che lo spirito sia una sostanza, non sopprime l'opposizione radicale tra lo spirito e il corpo, anzi è una conseguenza di questa opposizione, perchè se si nega la sostanzialità dello spirito, è appunto per l'impossibilità di applicare allo spirito un concetto, che non conviene se non alla materia. Da ciò che lo spirito non è una sostanza non si deve concludere che lo spirito è niente, o che la materia ha una realtà più grande che quella dello spirito. Al contrario, tutti coloro per cui lo sviluppo della filosofia moderna, da Cartesio sino ai nostri giorni, non è il libro chiuso dai sette sigilli, sanno che lo spirito è un fatto mentre la materia non è che un'ipotesi, e un'ipotesi che presenta le più gravi difficoltà — che noi svilupperemo e discuteremo nella II parte, perchè sono esse che danno l'impulso alla evoluzione della concezione realista del mondo esteriore, determinando le forme metafisiche di questa concezione.

Digitized by Google

Digitized by Google

SUPPLEMENTI

Digitized by Google

Digitized by Google

Supplemento A

DOTTRINA DI ROSMINI
SULLA SOSTANZA DELL'ANIMA

La dottrina di Rosmini sulla sostanza dell' anima è una conseguenza del principio fondamentale della sua filosofia — principio in se stesso rigorosamente sperimentale — che la realtà è costituita dal sentimento. Così il suo concetto della sostanza dell'anima si ottiene fondendo insieme queste due idee incompatibili, quella di un sentimento e quella di una sostanza.

L'anima, dice Rosmini, è un sentimento originario e stabile, principio e soggetto di tutti gli altri sentimenti. L'io è un sentimento sostanziale o un sentimento-sostanza: l'io d' una persona è il sentimento proprio e incomunicabile di questa persona (1). La facoltà di sentire è costituita da un atto primitivo e permanente che è la base e la radice di tutti gli atti avventizi e mutabili di questa facoltà (2): quest'atto originario e immanente del senso Rosmini lo chiama il *sentimento fondamentale*, ed è in esso che fa consistere la sostanza del principio senziente, dell'anima puramente sensitiva.

Le prove di cui Rosmini si vale per istabilire l' esistenza del sentimento fondamentale, sono generalmente

(1) *Psic.* 53, 75, 79, 81, 82, 91, 106, 124, 129 ecc.; *N. S.* 440 e n., 528 n. 2, 626, 627, 719, 1195 e segg., ecc.

(2) *N. S.* 1008, 1021 — 1025, *Psic.* 108, *Teos.* 5. 279, ecc.

Digitized by Google

fondate sul concetto della sostanzialità dell' anima (1), non che su quello dell' unità e dell' identità del me, le quali suppongono secondo lui l' unità e l' identità del nostro sentimento nella pluralità e il cangiamento degli stati della nostra sensibilità, in modo che sia sempre lo stesso sentimento nei suoi diversi modi (2).

Il sentimento fondamentale è il sentimento dell' io percettivo del proprio corpo (3): esso è unico, ma comprende, come due poli opposti e inseparabili, un principio e un termine, cioè un soggetto che percepisce e una cosa che è percepita (4). Questa cosa che è percepita col sentimento fondamentale è il proprio corpo: il nostro corpo (o almeno tutte le parti sensitive del nostro corpo) è da noi abitualmente e uniformemente sentito d'una maniera intima che non bisogna confondere con le percezioni dei sensi esterni, quantunque questo sentimento, per essere continuo e sempre il medesimo, suole sfuggire alla nostra osservazione. Questo sentimento intimo, per cui l'anima percepisce il proprio corpo, è, nel suo stato normale, un sentimento di piacere blandamente e equabilmente diffuso in tutta l'estensione del corpo (almeno del corpo sensitivo) (5), o più propriamente l' estensione di questo corpo è una proprietà, un *modo* del sentimento stesso (poichè secondo Rosmini il corpo non è se non in quanto è sentito, e non esiste se non nel sentimento (6).

---

(1) *Ps.* 82-91 98-106, *N. S.* 717-719, ecc.

(2) *Ps.* 96 n, 97, 171-178, 2216, *N. S.* 887, ecc.

(3) *N. S.* 716, 1025, 1027 ecc.

(4) *Ps.* 145-149, 251-254, 459, 718 n. 5, ecc.

(5) *N. S.* sez. 5. parte 5. c. 3. e 4.

(6) V. il mio studio sulla dottrina di Rosmini sull'essenza della materia Notiamo che questa dottrina e quella del sentimento fondamentale sono intimamente connesse, e si suppongono l'una con

Digitized by Google

Il sentimento fondamentale è a noi innato, perchè esso è l'io, e noi siamo innati a noi stessi (1); esso non ci manca mai, in alcun momento della nostra esistenza, perchè noi non possiamo mancare a noi stessi (2); infine esso persiste nel flusso continuo degli altri fenomeni avventizi dello spirito, perchè il me, la persona, persiste ed è sempre identica a sè stessa (3).

Ma è evidente che questa persistenza del sentimento fondamentale, nella successione dei sentimenti avventizi e transitori, non sarebbe sufficiente per se sola a riguardare questo sentimento come il me o la sostanza dell'a-

---

l'altra. Mentre, da una parte, senza la permanenza del sentimento fondamentale la permanenza, e quindi la *realtà*, del corpo sarebbe impossibile, dall'altra parte, senza l'inesistenza del corpo nel principio senziente, senza il *panpsichismo* di Rosmini, la sua dottrina sulla sostanzialità dell'anima sensitiva sarebbe senza motivo. Perchè Rosmini cerca una sostanza, un quid permanente, che sia il sustrato dei fenomeni dell'anima sensitiva? Perchè questo sustrato non può essere più per lui il me fisico, il corpo: infatti come i fenomeni dello spirito potrebbero avere per sustrato il corpo se questo non è esso stesso che un fenomeno dello spirito? L'ipotesi della sostanzialità dell'*anima* in Rosmini non ha per oggetto, come nell'animismo primitivo, di spiegare l'origine della vita e il passaggio dalla vita alla morte: la vita, per Rosmini, non sorge, nè si perde, nel seno della materia bruta; tutta la materia è per lui animata, e le anime degli elementi materiali che costituiscono un individuo vivente, organizzato, sono degli elementi costitutivi dell'anima di quest'individuo. L'esempio di Rosmini ci mostra della maniera più evidente l'importanza capitale del secondo dei due motivi che noi abbiamo assegnato alla dottrina che lo spirito è una sostanza — cioè quello risultante dall'associazione intima dell'idea dello spirito con quella del corpo — per ispiegare le forme della dottrina che ripongono questa sostanza negli stessi fenomeni della coscienza.

(1) *N. S.* 488 n. 2, 441, ecc.

(2) *N. S.* 588 n. 2, *Psic.* 106 n., ecc.

(3) *Psic.* 97, 171-178, *Teos.* 5. 42, 45, 279, ecc.

Digitized by Google

nima: perciò è necessario ancora che questo sentimento abbia con gli altri fenomeni della sensibilità lo stesso rapporto che la sostanza ha coi suoi accidenti o modi di essere. In effetto se il sentimento fondamentale non fosse in tale rapporto con gli altri sentimenti, se esso non fosse il soggetto a cui questi si riferiscono, l'ipotesi del sentimento fondamentale non farebbe che aggiungere un'altra sensazione a questa collezione di sensazioni, in cui fanno consistere il me quelli che non ammettono che il me sia una sostanza: mentre Rosmini cerca ciò che dà l'unità alla collezione delle sensazioni, questa sostanza me che tutte le raccoglie ed unizza, perchè tutte in essa ineriscono.

Il sentimento fondamentale è così chiamato da Rosmini, perchè è in esso, secondo lui, che sono fondate tutte le altre sensazioni (1) (e fra queste bisogna comprendere le riproduzioni che fa l'immaginazione delle sensazioni passate) (2). Il sentimento fondamentale è dunque la sede delle sensazioni avventizie, e queste ad esso si attengono come a loro sustrato (3). E in effetto l'estensione del nostro corpo da noi continuamente percepita col sentimento fondamentale, è la sede in cui tutte le sensazioni avventizie vengono percepite; poichè secondo Rosmini l'estensione è un dato comune di tutte le sensazioni, l'estensione percepita di ogni sensazione essendo l'estensione stessa dell'organo in cui essa ha la sua sede (4). Ciò non è vero soltanto delle sensazioni interne, che noi localizziamo in punti determinati del

---

(1) *N. S.* 716, 1196, *Teos.* 5. 82, 42, *Ps.* 856, ecc.

(2) V. *Psic.* parte 1. l. 3. c. 9. art. 2.

(3) *Ps.* 2216, *Teos.* 5. 36, ecc.

(4) *N. S.* 426, 729, 784, 887, 858-868, *Ps.* 774-777, *Teos.* 3. 876, 5. 19, 82 ecc.

Digitized by Google

nostro corpo: ma le stesse sensazioni esterne, che ci danno le nozioni degli oggetti esteriori, hanno un' estensione identica a quella dell' organo percipiente, poichè tutte le percezioni dei sensi esterni si riducono secondo Rosmini al tatto, e noi non percepiamo che la superficie dei corpi esterni, in quanto essa coincide e s'identifica con la superficie dell' organo percipiente, sicchè l' estensione immediatamente percepita nelle sensazioni esterne non è che l'estensione stessa del sentimento fondamentale (1).

Di più, siccome il sentimento fondamentale, che è naturalmente un sentimento di piacere, ma che può variare, rendendosi più o meno piacevole o anche doloroso (secondo i cangiamenti del corpo), sostiene e contiene tutte le sensazioni avventizie, così il piacere o il dolore accompagna, in qualche grado, tutte le sensazioni, se pure non voglia dirsi che tutte le sensazioni sono dei modi del piacere e del dolore (2).

Potrebbe dirsi che il sentimento fondamentale è nella costituzione dello spirito ciò che lo scheletro o il nucleo nella costituzione dei corpi: ma Rosmini trova che queste comparazioni non sono adequate (3). Queste comparazioni, in effetto, non danno un' idea esatta della natura del rapporto tra il sentimento fondamentale e le sensazioni avventizie: questo rapporto non è di quelli che possono correre tra fenomeni distinti e separati, fra atti distinti e separati dello spirito. Vi è al contrario una relazione d'inerenza reciproca tra il sentimento fondamentale e le sensazioni avventizie, perchè il sentimento fondamentale è il me o la sostanza dello spirito, e perciò

---

(1) V. *N. S.* sez. 5. parte 5. c. 9.
(2) *N. S.* 725-727, 756, 887 e n. 1., 889, ecc.
(3) *Teos.* 5. 36.

Digitized by Google

la relazione fra esso e gli altri fenomeni dello spirito è quella che vi ha fra la sostanza e gli accidenti, fra l'ente e i modi di essere dell'ente. Le sensazioni avventizie (e tra esse bisogna comprendere, come abbiamo detto, le rappresentazioni dell'immaginazione) sono delle *modificazioni* del sentimento fondamentale: quando una sensazione nuova sopravviene nello spirito, essa non è già nuovamente creata, ma è una nuova forma che prende il sentimento fondamentale preesistente, è il sentimento fondamentale stesso eccitato e modificato, il quale divenendo una nuova sensazione, il sentimento non muta l'essere, ma il modo dell'essere (1). La sostanza dello spirito, cioè del sentimento, resta la stessa, non cangia che la forma: è, per ripigliare la similitudine di Malebranche, la stessa cera che prende un'altra figura.

Per consegnenza Rosmini va anche sino ad affermare che le sensazioni avventizie preesistono, quantunque in un modo diverso, nel sentimento fondamentale (cioè nel sentimento abituale e primitivo dell'anima per cui essa percepisce se stessa in unione col proprio corpo). In questo sentimento originario che costituisce la sostanza dell'anima si contengono tutte queste appendici ch'essa prende poscia nel suo sviluppo (2). Perchè il senziente resti identico a se stesso, egli deve avere inerente, sin dal principio della sua esistenza, un sentito nel quale *virtualmente* si comprendano tutte le future sensazioni (3).

---

(1) *N. S.* 701-706, 726-727, 785-786, 887 e segg, 1026, *Ps.* 279, 442 e segg., tav. sinott. del senso, 1880, 2079, *Teos.* 5. 32-36 ecc.

(2) *Ps.* 180.

(3) *Ps.* 171, 175, 178, 184, 2079, *Teos.* 5. 33-36, 241, 279, *N. S.* 887-888, ecc.

Digitized by Google

Il principio senziente prima di sentire attualmente la nuova sensazione, la sentiva dunque virtualmente. Ma che cosa vuol dire sentirla virtualmente? « Se per sentire virtualmente s' intendesse non sentire niente affatto, dimodochè vi avesse un passaggio tra il non sentire affatto e il sentire attualmente, in tal caso con la nuova sensazione sorgerebbe un principio nuovo di sentire, non resterebbe il precedente identico; la sensazione nuova non sarebbe modificazione di un sentimento precedente, sarebbe un sentimento del tutto nuovo ella stessa..... Conviene dunque dire che la nuova sensazione preesiste in un altro modo. quasi nascosta e confusa in un sentimento maggiore, in quel sentimento che costituisce l' energia propria del principio senziente..... Secondo questo concetto (della virtualità sensitiva) un principio senziente, un soggetto, contiene in sè (sentimento fondamentale) tutte le sensazioni di cui è suscettivo restando identico; ma le contiene indistinte, fuse insieme, senza l'ultima perfezione dell'atto, in un primo grado di atto, a cui manca l'ultimazione. Laonde se si considera quale operazione si faccia nell'anima nostra allorchè noi ascoltiamo un concerto di musica, converrà dire che tutta quell'armonia che si sente si sveglia ed eccita nell'anima stessa, dove si trovava latente; ella dimorava nel sentimento fondamentale e sostanziale adunata insieme e fusa con tutte le altre possibili sensazioni formanti un sentimento solo che è appunto il fondamentale, manchevole dell'atto ultimo e distinto, al quale venne provocato dall' organico eccitamento » (1). Le sensazioni non sono dunque « create di nuovo quando cadono nella nostra coscienza, ma si estrin-

(1) *Teos.* 5. 85-86.

Digitized by Google

secano, da implicite diventano esplicite, il sentimento non cangia l'essere, ma il modo dell' essere » (1). Nei luoghi citati e in più altri Rosmini si rappresenta la mutazione del sentimento, che avviene alla nascita di una sensazione avventizia, come un passaggio dall' implicito allo esplicito, dall'involuto all'evoluto, dallo stato latente alla manifestazione esteriore Noi abbiamo visto che è a simili rappresentazioni che si è generalmente ricorso per mostrare come nei cangiamenti apparenti delle cose l' essere in se stesso resti nondimeno identico ed immutabile. É così che i Vedantini (per far comprendere come l'universo è identico a Brama da cui esso è uscito) usano l'immagine di una stoffa inviluppata che si sviluppa o della testuggine che fa uscire le membra dalla sua scaglia.

Vi ha un'altra immagine usata dai filosofi vedantini che può fornirci una rappresentazione conveniente del rapporto che Rosmini stabilisce tra il sentimento fondamentale e le sensazioni avventizie. I Vedantini comparavano Brama al mare, il quale non è che acqua, ma in cui si osservano dei flutti, della spuma e altre modificazioni dell'acqua. L'acqua del mare rappresentava per essi l'essere primitivo, e i flutti, la spuma, ecc.; l'universo creato. Noi possiamo invece rappresentare per quella il sentimento originario e abituale dell'anima, e per questi le sensazioni avventizie. Come i flutti, la spuma, ecc., non sono fuori del mare, ma in esso, così le sensazioni avventizie non sono fuori del sentimento fondamentale, ma in esso: e come i flutti, la spuma, ecc.: non sono che l'acqua stessa modificata, così le sensazioni avventi-

(1) *Psic.* 2079.

Digitized by Google

zie non sono che lo stesso sentimento originario e immanente dell'anima modificato.

Rosmini spinge sino al limite estremo l'assimilazione dello spirito (i fenomeni della coscienza) ad una sostanza; egli applica al mondo interiore della coscienza l'assioma degli antichi filosofi che l'essere non può venire dal non essere, che niente nasce e muore, che il reale è, al fondo, immutabile; principio che é una generalizzazione dei fenomeni più familiari dell'esperienza, ma semplicemente dell'esperienza esterna; ma una volta che Rosmini concepisce lo spirito come una sostanza, il soggetto come un oggetto, non deve trovarsi strano ch'egli applichi al mondo subbiettivo un principio che i filosofi ordinariamente non applicano che al mondo obbiettivo.

Il sentimento fondamentale, quale l'abbiamo sin qui descritto, non esaurisce tutta la sostanza dell'anima. L'anima umana non è solo un principio senziente: se non fosse che questo, essa non potrebbe sopravvivere alla morte del corpo; perchè l'attività del senso è condizionata dalle funzioni degli organi e quindi dall'esistenza del corpo vivente. L'anima sensitiva non perisce del tutto secondo Rosmini alla morte dell'animale, ma essa perde la sua individualità: come essa si è formata, con la formazione del corpo vivente, per la composizione delle anime degli elementi materiali di cui il corpo è stato composto, così essa si discioglie in queste anime elementari, con la dissoluzione del corpo nei suoi elementi (1). O piuttosto, siccome la vera sostanza non è per Rosmini che l'anima, il corpo non essendo che un sentito, e non esistendo che in e per il principio senziente (2), così è l'anima sola

(1) *Psic.* 459, 608-612, 668-667, ecc.

(2) V. il mio studio sulla dottrina dell'essenza della materia in Rosmini.

Digitized by Google

in realtà che si compone e si discioglie, queste anime elementari di cui essa si compone e in cui si discioglie, essendo al pari di essa dei sentimenti sostanziali, in ciascuno dei quali inerisce come suo termine un corpo. L'anima sensitiva è dunque in un senso immortale secondo Rosmini: ma questa immortalità non è quella che il dogma religioso attribuisce allo spirito umano. Per salvare l'immortalità individuale dello spirito umano Rosmini unisce nell'uomo al principio senziente un principio intelligente: questo sopravvive alla dissoluzione dell'animale umano, e può avere un'esistenza separata dal corpo, perchè l'attività dell'intelligenza secondo Rosmini non è condizionata necessariamente come quella del senso a degli organi corporali (1).

Come il principio sensitivo è costituito da un atto originario ed immanente del senso, così il principio intellettivo è costituito da un atto originario ed immanente dell'intelligenza (2). Un atto primitivo ed essenziale dell'intelligenza, un pensiero essenziale, è dunque il sustrato di tutti i pensieri avventizi, come un atto primitivo ed essenziale del senso è il sustrato di tutte le sensazioni avventizie. Questo pensiero essenziale, in cui tutti i pensieri sono contenuti e che tutti suppongono, come tutte le sensazioni sono contenute nel sentimento fondamentale e lo suppongono, è la più universale e la più astratta di tutte le idee, l'idea dell'essere. L'intellezione dell'essere è la sostanza del principio intellettivo, come il sentimento fondamentale del principio sensitivo (3). L'idea dell'essere indeterminato che

---

(1) V. *N. S.* 177 n, 2, 685 n. 2.

(2) *N. S.* 481-484, 521, 585, 587, 545, 552, ecc.

(3) *Ps.* 307-309, 566, 628, 657, 679, 685, 687, 688, 694, 1006, 1009, 1176, 1195, ecc.

Digitized by Google

il principio intellettivo ha inerente sin dall' origine della sua esistenza, contiene virtualmente tutte le intellezioni future, come il sentimento fondamentale, tutte le future sensazioni, perchè tutte le intellezioni possibili non sono che delle determinazioni dell' idea dell' essere (1). Quest' idea è perciò innata, non è un risultato dell'astrazione, non viene all' anima dal di fuori per il canale dei sensi: tutte le altre idee sono acquisite, e nascono dall' unione dell' idea dell' essere con una percezione dei sensi che dà a quest' idea una determinazione particolare (2). Rosmini paragona l' idea dell' essere, che costituisce la natura stessa dell'intelligenza, alla tavola rasa d' Aristotile, o ad una pagina bianca su cui le esperienze dei sensi vengono ad imprimere dei caratteri (3). La natura dell' intendimento, dice Rosmini, consiste in uno sguardo continuo che mira l' essere, e che vede tutto ciò che spetta alla ragione dell' essere, come sono le condizioni e determinazioni dell' essere stesso (4). « L' ente indeterminato che sta a noi continuamente ed immobilmente presente è come la carta bianca ove il nostro spirito mira e riguarda. Ora le determinazioni di quest' oggetto non sono che un' aggiunta accidentale al medesimo, una scrittura sulla detta carta ». Quindi con quell' atto medesimo col quale vediamo l' essere, vediamo ancora in lui, e giammai senza lui, le sue determinazioni, come guardando la carta, noi vediamo pure con lo stesso sguardo tutti i caratteri che vengono in essa tracciati (5).

---

(1) *Ps.* 171, 178, 184, ecc.
(2) *N. S.* sez. 5. parte 1. e 2.
(3) *N. S.* 538.
(4) *N. S.* 624.
(5) *N. S.* 628.

Digitized by Google

L'atto del principio intellettivo, considerato per se solo, consiste nella semplice apprensione dell' essere universale e indeterminato: ma l' apprensione dell' essere rivestito delle determinazioni particolari somministrate dal senso, non è l' atto del solo principio intellettivo, come non è quello del solo principio sensitivo, ma è l'atto di questa unica e semplice anima dell' uomo, che è al tempo stesso intellettiva e sensitiva, perchè in essa si comprendono, unificati, tanto il principio sensitivo quanto l' intellettivo. Rosmini chiama l' anima dell' uomo, questa unità del principio sensitivo e del principio intellettivo, il principio razionale, perchè egli considera la ragione come una risultante dell'unione della sensibilità e dell' intelligenza (1)

Gli oggetti che cadono sotto la nostra conoscenza constano secondo Rosmini di due elementi: un elemento che viene dalla pura intelligenza; è l' essere universale, l' idea del quale costituisce la forma stessa dell' intendimento, e deve perciò trovarsi in tutti gl'intesi — e un elemento che viene dal senso; sono le determinazioni o differenziazioni dell' essere, separate dall' essere stesso. Di là la distinzione di Rosmini tra la percezione *sensitiva* e la percezione *intellettiva* (che con più proprietà egli avrebbe potuto chiamare percezione razionale) (2): la percezione sensitiva non coglie che il secondo elemento degli oggetti, vale a dire le determinazioni dell' essere senza l' essere stesso (per cui un sentito come puramente tale non è un *essere* secondo Rosmini) (3); la percezione

---

(1) *Psic.* 187, 189, 227, 228, 264, 287, 291, 689, 719, 1012, 1018, 1121, 1122, 1186, 1195, *N. S.* 480-482, ecc.

(2) *N. S.* 55, 56, 63, 64, 132, 326, 338, 454, 455, 458, 474-478, 480-482, 536, 538, 622-624, ecc.

(3) *Psic.* 76-78, 291, 641, 675, 1176-1177, 1184, *Teos.* 5. 37-42, ecc.

Digitized by Google

intellettiva completa la sensitiva, aggiungendo a questa il primo elemento, cioè l'essere, e contemplando così i sentiti nella forma dell'essere, cioè come esseri. La percezione intellettiva, questa *sintesi primitiva* del sentito con l'idea dell'essere, è il talamo in cui il principio intellettivo si congiunge col principio sensitivo (1): essa è l'atto primitivo del principio razionale, di questo principio unico e duplice al tempo stesso, che costituisce l'essenza dell'anima umana (2).

Come la sostanza del principio sensitivo è costituita da un atto immanente del senso, il sentimento fondamentale animale, e la sostanza del principio intellettivo è costituita da un atto immanente dell'intelligenza, la apprensione dell'essere universale, così la sostanza del principio razionale, risultante dall'unione dell'uno con l'altro, è costituita da un atto immanente, che è la sintesi dell'atto immanente del senso con l'atto immanente dell'intelligenza. L'atto immanente del principio razionale è una *percezione intellettiva*, il cui oggetto è il sentimento fondamentale animale, cioé il principio senziente congiuntamente al suo termine corporeo: questa percezione intellettiva fondamentale si distingue dal sentimento fondamentale animale, in quanto ciò che nel sentimento animale è puramente *sentito*, diviene *inteso* nella percezione razionale, cioè viene appreso nella forma intellettuale dell'essere o come essere (3).

Quantunque Rosmini affermi energicamente l'unitá e

---

(1) Cfr. *Ps.* 264.

(2) *N. S.* 1025-1026, *Psic.* 266, ecc.

(3) *Ps.* 75, 264, 265, 266, 286, 287, 291, 420, 641, 645, 671, 689, 719, 1012, 1013, 1023, ecc.

Digitized by Google

la semplicità dello spirito umano (1), è evidente tuttavia che la sua dottrina è al fondo un vero dualismo : il principio sensitivo e il principio intellettivo sono associati durante la vita, ma essi si separano alla morte dell'uomo. Alla quistione come questi due principii possano costituire un soggetto unico e semplice, Rosmini risponde che ciò avviene per la percezione che l'un principio ha dell'altro. Questa percezione è immediata, cioè il percepito si percepisce in se stesso, e non mediante una sua rappresentazione (2): per essa avviene l'unificazione dei due principii, perchè, quando un principio sente un altro principio, siccome il principio sentito non è altra cosa che un sentimento, e si tratta di una percezione *immediata*, così il principio percepiente s'identifica col principio percepito, e si verifica la massima che *ex percipiente et percepto fit unum* (3). Questa percezione unificatrice dei due principii non è che la stessa percezione fondamentale che costituisce la sostanza dell'anima razionale : nella percezione immanente del sentimento fondamentale animale, Rosmini considera questo come il percepito, e il principio intellettivo (che, secondo lui, è il portatore dell'identità del soggetto umano) (4) come il percipiente (5). Il principio intellettivo, che mira continuamente l'essere, vede anche in esso la sua determinazione particolare, cioè il sentimento fondamentale animale : questa percezione che il principio intellettivo ha del sentimento ani-

---

(1) *Ps*, 125-126, 174-184, 227, 264, 480 e sgg., 636 e sgg., 716 e sgg., ecc.

(2) *Psic.* 291 n. 1, *Teos.* 5. 494, ecc.

(3) *Ps.* 264, 266, 292, 420, 578, 641, 671, 689, 719, 1012, 1028, *Teos.* 5. 220-221, 324, 389, 373, 450, 461, 474, 493-494, ecc.

(4) *Psic.* 187-190, 687-688, ecc.

(5) *Psic.* 641, 645, 671, 1176-1177, *Teos.* 5. 381-382, 450, 474, 498, ecc.

Digitized by Google

male si concilia, secondo Rosmini, con la dottrina, la quale esige che, perchè un principio conservi la sua identità, ciascuno dei suoi atti deve essere virtualmente compreso nell'atto primo che ne costituisce l'essenza; poichè, il sentimento animale essendo una determinazione particolare dell'essere, esso è virtualmente contenuto nell'essere universale, e quindi la percezione del sentimento animale è virtualmente compresa nella percezione dell'essere universale che costituisce la sostanza del principio intellettivo (1).

Noi dobbiamo aggiungere che, mentre, da una parte, Rosmini spiega l'unificazione dei due principii mediante la percezione intellettiva, dall'altra parte egli dà l'unità del soggetto umano come ragione e fondamento di questa sintesi del sensibile e dell'intellettuale, che ha luogo nella percezione intellettiva (2). Così la percezione intellettiva è spiegata per l'unità dello spirito umano, e questa alla sua volta è spiegata per la percezione intellettiva: Rosmini non spiega dunque l'unità del nostro spirito, essa è inesplicabile nel suo sistema, che, come abbiamo detto, è un vero dualismo; eppure la dottrina di Rosmini sulla sostanza dell'anima aveva lo scopo di dare un fondamento all'unità e all'identità del me! Così qui accade questo fatto strano, che non è pertanto nuovo nella storia delle dottrine metafisiche, cioè che il fenomeno stesso, che l'ipotesi è destinata a spiegare, diviene un'obbiezione invincibile contro questa ipotesi.

La dottrina di Rosmini sulla sostanza dell'anima non si limita a dare una risposta a questa quistione particolare della psicologia metaempirica: al contrario essa è

---

(1) V. *Psic.* 190, 264, 671, ecc.
(2) *N. S.* 128, 368, 454, 511, 632, ecc.

Digitized by Google

il punto di partenza di una moltitudine di speculazioni tanto psicologiche, quanto ontologiche, sicchè il sistema filosofico di Rosmini non è in gran parte che uno sviluppo e una conseguenza di questa dottrina. La teorica dell'essere ideale è il fondamento, non solo di una psicologia arbitraria (perchè Rosmini vuol mostrare, per la analisi delle operazioni dell'intelligenza umana, che esse suppongono tutte l'idea innata dell'essere), ma anche quello di una metafisica non meno arbitraria, quest'idea innata dell'essere, affinchè essa possa avere un valore obbiettivo, e si comprenda la sua presenza nel nostro spirito indipendentemente dall' esperienza, supponendo, secondo Rosmini, che lo spirito umano abbia l'intuizione immediata dell'oggetto reale corrispondente a quest'idea (l'essere universale o indeterminato, che noi predichiamo di tutti gli esseri, è un attributo divino, che viene comunicato agli esseri creati; noi percepiamo in Dio quest'attributo, ma senza percepire la sostanza divina; questa percezione è immanente, e costituisce l'idea dell'essere continuamente presente al nostro spirito). Di là un'ontologia delle più ardue, che non è se non il contracolpo dell'ideologia rosminiana. La dottrina dell'essere ideale é ciò che vi ha di più caratteristico nella filosofia di Rosmini, e ne è ordinariamente considerata, come la parte fondamentale; ma chi studia i concetti metafisici per darsi ragione sovratutto del loro perchè e della loro origine, non può vedere altra cosa in questa dottrina e in tutti i suoi sviluppi psicologici e ontologici che una conseguenza di un risultato a cui Rosmini è pervenuto nella sua ricerca della sostanza dell'anima (1).

---

(1) La dottrina giobertiana dell'intuito che sostituisce all' essere ideale o astratto di Rosmini l'essere reale o concreto, cioè Dio stesso (e non uno dei suoi attributi) ha dei motivi in parte analoghi alla dottrina rosminiana.

Digitized by Google

Gioberti ammette, come Rosmini, che in tutte le facoltà dell'anima vi hanno due stati o due modi di esercitarsi, l'uno immanente e continuo, l'altro successivo e discontinuo: il primo è la base e la radice del secondo. Il sentimento fondamentale di Rosmini è lo stato immanente del senso; l'intuito di Dio è lo stato immanente del pensiero o il pensiero immanente. Il pensiero immanente non è mai assente dallo spirito umano; esso si trova nel fanciullo, nel dormiente, ecc.; e, se si parla di questo pensiero, è vero di dire che l'anima pensa sempre. Il pensiero immanente non è un atto particolare del pensiero, ma la stessa attività pensante, l'essenza stessa del pensiero (analogamente, il sentimento fondamentale non è una sensazione particolare, ma la stessa facoltà sensitiva, e il simile per le altre facoltà dello spirito). Esso è dunque una potenza, ma non nel senso ordinario della parola, che fa della potenza una semplice astrazione, ma una potenza nel senso leibnitziano, *quae conatum involvit*, un che di concreto e perciò includente un principio di azione. Il pensiero immanente essendo l'atto iniziale che costituisce la potenza di pensare, ne segue che il pensiero successivo non è che un'applicazione, un'attuazione particolare determinata, del pensiero immanente. Il pensiero immanente ha per oggetto l'ente universale, il pensiero successivo, le esistenze particolari; quello percepisce Dio come ente puro, questo percepisce Dio come ente in relazione con le esistenze, cioè Dio creante gli esseri finiti (V. *Protol.* t. 1., Intuiz. e rifless.). E siccome la creazione è secondo Gioberti l'individuazione delle idee generali (v. *Introd.* Milano 1850 t. 1. 294-295, *Err. filos. di A. Rosmini* Brusselle 1848 t. 1. 835-844, ecc.) che tutte sono comprese nell'Idea, cioè in Dio, noi possiamo dire anche che il pensiero immanente ha per oggetto l'Idea pura, e il pensiero successivo l'Idea individuantesi o esplicantesi esteriormente.

Ciò che vi ha di comune tra la dottrina di Gioberti e quella di Rosmini è il concetto di un fenomeno stabile, immanente, dell'attività psichica, che è il substratum dei fenomeni transitori. Applicato all'attività intellettuale, questo concetto importa la necessità di ammettere un' idea o delle idee essenziali allo spirito e perciò *innate*. Per giustificare poi il valore obbiettivo di queste idee innate, quindi indipendenti dall'esperienza, e spiegare la loro coincidenza con la realtà, tanto Gioberti quanto Rosmini ammettono un'intuizione razionale dell'oggetto intelligibile. Ma le dottrine dei due filosofi non si fondano sovra un principio assolutamente identico. Il principio della dottrina di Rosmini è, come abbiamo visto, che la sostanza dell'anima consiste nel sentimento (o, con un termine più generale, nel fenomeno della coscienza); ciò che è un'applicazione

Digitized by Google

particolare del principio più generale che il reale è costituito dal sentimento. Ma non è questo principio (o un principio analogo) che può essere il fondamento della dottrina di Gioberti. Perchè, quantunque la filosofia delle opere postume di Gioberti sia un panpsichismo che risolve ogni essere nel pensiero (e quindi anche la sostanza dell'anima), la prima forma della sua filosofia invece riguarda le sostanze, e per conseguenza anche la sostanza anima, come delle forze sconosciute, dichiarando la loro essenza assolutamente inescogitabile. Ora, nella prima forma della filosofia di Gioberti, si trova già non solo la dottrina dell'intuito razionale come atto immanente dell'intelligenza (e quella del sentimento fondamentale), ma anche il concetto che quest'intuito costituisce la sostanza stessa dell' intelligenza (Il pensiero è l'intuito dell'Idea; senza questo, esso non sarebbe pensiero. *Intr.* Mil. 1850, t. 1. 164, 178, 249, ecc.: Il possesso intuitivo dell'Idea forma la nostra intelligenza; la creazione della intelligenza non è altra cosa che la comunicazione, nell' intuito, dell'Intelligibile divino. *Ibid.* t. 1. 468, 527-528—cfr. *Errori Filos. di A. Rosmini* Brusselle 1843 t. 1. pag. 601-602—, t. 2. 29, 57, ecc.). Il fondamento della dottrina giobertiana deve essere cercato in questa tesi: che la potenza non è un'astrazione, ma una cosa reale e concreta, e consiste in uno sforzo spontaneo, in un atto incoato (v. *Introd.* 2. 248, 1. 106, *Proleg. del Primato* 1. ed. napoletana pag. 46-48, *Protol.* Napoli 1861 t. 2. pag. 190, ecc.). Questa tesi è secondo Gioberti una conseguenza della concezione *dinamica* delle cose. E infatti questa concezione (di cui spiegheremo l'origine nella 2. parte) risolvendo il reale in forze senza materia, toglie dalle cose questo substratum permanente che fa sì che noi le chiamiamo sostanze (poichè, come abbiamo avvertito, la sola idea che noi abbiamo della sostanza si riduce alla materia). Ma per un effetto di questa inconscia tendenza che ci spinge ad assimilare tutte le nostre idee a quelle che ci sono le più familiari, il metafisico *dinamista* si sforza di restituire agli esseri la loro sostanzialità, ristabilendo, sotto un'altra forma, questo substratum permanente ch'essi hanno perduto nella sua dottrina filosofica: in altri termini, egli cerca di rappresentarsi la forza, cioè l'attività, la potenza, come una sostanza. Di là risulta, primo, l'idea che la potenza non è mai inattiva (poichè la sostanzialità importa la continuità dell' esistenza); e, secondo, perchè la sostantificazione sia più completa, la supposizione di un atto continuo, immanente, quale substratum degli atti transitori della forza o potenza, substratum che è alla sostanza *forza* ciò che la materia alle sostanze corporee (vale a dire il fondo permanente su cui appariscono successivamente i fenomeni variabili). Questa

Digitized by Google

tesi, che ogni potenza è un atto primo e costante, da cui risultano degli atti secondi e variabili, è comune anche a Rosmini (v, *N. S.* 1008): ma per Rosmini essa risulta dal principio che il concetto di realtà è sinonimo di quello di attività psichica, di coscienza; per Gioberti invece dal principio che il concetto di realtà sinonima, non con quello di attività psichica, ma con quello più generale di attività. Dalla fusione del concetto di attività con quello di sostanza nasce, per l'uno e per l'altro di questi filosofi, l'idea di un atto immanente come substratum degli atti transitori di ciascuna potenza: ma l'uno si rappresenta ciascuno di questi atti immanenti come un fenomeno stabile della coscienza, perchè ogni attività è per lui attività psichica, coscienza; per l'altro il concetto di atto immanente è più esteso che quello di fenomeno stabile della coscienza, perchè il concetto di attività è più esteso che quello di coscienza. Ne segue che per Rosmini i fenomeni stabili della coscienza, che egli si rappresenta come il substratum dei fenomeni variabili, esauriscono la sostanza dello spirito, questo, come tutti gli altri esseri, non essendo per lui che coscienza: per Gioberti invece questi fenomeni stabili della coscienza non possono costituire *tutta* la sostanza dell'anima, perchè egli suppone, al di là dei fenomeni della coscienza, un principio sconosciuto, da cui essi derivano, che egli chiama l' *essenza* dell'anima. Cercando un substratum permanente ai fenomeni successivi dello spirito, affinchè sia possibile di concepire questo come una sostanza, e cercandolo in qualche atto continuo e immanente, Gioberti, come Rosmini, non può trovare altro di rappresentabile che dei fenomeni della coscienza, immaginati con l'attributo della continuità e della stabilità; ma per Rosmini questo rappresentabile è *tutta* la sostanza dell'anima; per Gioberti invece vi ha di più in questa sostanza un nucleo oscuro, una cosa che sfugge assolutamente alla rappresentazione, e si chiama l'essenza. Circoscritta nei limiti delle forze di cui possiamo formarci una rappresentazione—cioè le potenze psichiche che sono le sole forze immateriali di cui abbiamo l'idea—la dottrina di Gioberti che la potenza consiste in un atto immanente (e per conseguenza l'applicazione di questa dottrina alle facoltà del nostro spirito) riposa dunque sullo stesso fondamento che quella di Rosmini: la differenza tra i due filosofi è che mentre il secondo non vuole ammettere delle forze d'una natura diversa da quelle di cui può formarsi una rappresentazione (donde il suo panpsichismo), il primo estende al di là dei limiti del rappresentabile il concetto di forza immateriale, e, con esso, quello di un atto immanente quale substratum degli atti transitori di questa forza.

Noi dobbiamo aggiungere infine, perchè non si dia alle consi-

Digitized by Google

derazioni che precedono un'importanza troppo assoluta, che, mentre la dottrina di Rosmini delle idee innate (cioè dell'idea innata dell'essere), e quella connessa dell'intuizione intellettuale, non sono che un risultato delle sue speculazioni sulla sostanza dell'anima, noi non possiamo, al contrario, vedere in quest'ordine di speculazioni il motivo unico delle dottrine corrispondenti di Gioberti. Evidentemente Gioberti, e gli altri filosfi che, come lui, ammettono un'intuizione razionale di Dio e della verità in Dio (S. Agostino, S. Bonaventura, Malebranche, Cousin, ecc.), ciò che vogliono spiegare per questa dottrina, è, in generale, la possibilità delle conoscenze indipendenti dall'esperienza, la loro coincidenza con la realtà. In Rosmini, l'intuizione razionale non spiega che l'idea innata dell'essere; in questi filosofi, oltre le idee innate, spiega anche i giudizi a priori. Così essa è anzitutto in questi filosofi una conseguenza dell'apriorismo e dei sofismi naturali da cui esso deriva. La dottrina delle idee innate, come abbiamo osservato (App. c. 2 § 9.), è, in tutto o in parte, una conseguenza di questa conseguenza.

Digitized by Google

Supplemento B

IMMANENZA DELLE IDEE PLATONICHE

I. Come prova dell'immanenza noi possiamo addurre in primo luogo i termini di cui Platone si serve per indicare le Idee. Questi sono: ἰδέα (specie, forma) (1), il suo sinonimo εἶδος, γένος (genere), φύσις (natura), οὐσία (essenza) ed altri simili: p: e: l' ἰδέα (forma o essenza) del pari (Fedone 104-105), l'εἶδος (forma o essenza) della conoscenza (Crat. 440 a-b), gli εἴδη (specie) del piacere (Filebo 19 b, 20 a c, ecc.), il γένος dell'infinito (Fil. 25 a, 52 c, ecc.), la φύσις del bene (Fil. 60 b), l'οὐσία del colore (Crat. 423 e). Questi termini non si riferiscono sempre alle Idee, ma solo quando denotano l'universale, come negli esempi citati, indicando sia le diverse specie di esseri (l'uomo, l'animale, il bianco, ecc.) considerati in generale, sia l'attributo o insieme di attributi comuni a

(1) Rammentiamo che, nell'interpretazione del sistema platonico, bisogna guardarsi dal lasciarsi influenzare dal senso che la parola *idea* ha nelle lingue moderne, Come nota il Martin e tanti altri espositori di Platone, furono gli Stoici i primi che diedero a questo termine un senso psicologico e analogo a quello che ci è familiare. I neo-platonici, conformemente alla loro interpretazione del sistema di Platone, intendevano per *idee* i pensieri dell'intelligenza creatrice, cause esemplari delle cose, e la parola ritenne lungamente questo significato neoplatonico e teologico, per tutto il periodo della scolastica, ed anche dopo la rinascenza. La diffusione del termine nel senso attuale si deve a Cartesio, e Locke si scusa di usarlo in questo senso, come di un nelogismo (Sag. sull'int. um. Preamb. sulla fine).

Digitized by Google

ciascuna specie (l'umanità, l'animalità, la bianchezza, ecc.) considerati pure in generale. Naturalmente vi ha un'infinità di luoghi in cui questi termini sono impiegati con questo significato generale, e in cui è evidente che l'ἰδέα, l'εἶδος, il γένος, ecc., di cui si tratta, non sono delle entità trascendenti, cioè poste fuori delle cose di cui si dicono ἰδέα, εἶδος, γένος, ecc. (1): se non che, l'in-

---

(1) Vedi, per es., per il termine εἶδος: Polit. 258 c; e; 262 b, d, e; 263 b; 267 b; 278 e; 285 a; b; 287 e; 288 a; d; e; 289 b; 291 e; 304 e; 306 a; c; 307 d; Sof. 219 a; c; d; 220 a; e; 222 d; e; 223 c; 225 c; 226 c; e; 227 c; 228 a; 229 c; 234 b; 235 d; 236 c; d; 259 e; 260 d; 264 c; 266 d; Fil. 18 c; 19 b; 20 a; c; 23 c; d; 32 b; 38 c; 35 d; 48 e; Teet. 157 c; 178 a; 181 c-d; 187 c; 205 d; 208 b-c; Crat. 386 e; 389 b; 390 a; b; e; 411 a: 424 c; d; 440 a-b; Fedro 265 a; e; 266 a; 270 d; 271 d; 273 e; 277 b; c; Conv. 205 b; 210 b; Meno. 72 c; e: Eutiphr. 6 d; Rep. 434 d; 437 c; d; 445 c; d; 449 a; 477 c; e; 510 c; 530 c; 532 e; 544 a; 581 c; e; 585 b; c; 597 c; Tim. 53 c; 57 c; d; 58 d; 59 b; e; Leggi 864 b; 893 a; Parm. 133 b e 135 b (le Idee sono chiamate le specie degli esseri: εἴδη τῶν ὄντων); ecc.

Per il termine ἰδέα: Fil. 16 d; 25 b; 60 d; Fedo. 104 b; d; e; 105 d; Polit. 258 c; 262 b; 307 c; Sof. 235 d; 253 d; Fedro 265 d; 273 e; Eutiphr. 5 d; 6 e; Crat. 390 a; Conv. 204 c; Tim. 46 c; Rep. 544 d; Parm. 135 a e b (le Idee sono chiamate ἰδέαι τῶν ὄντων V. pure perciò Ar. Met. l. I, VI, 2 e l. XIII, IV, 4); ecc.

Per la parola γένος: Sof. 253 b-c; e; 254 d; 260 a; b; 261 a; 263 d; 264 e; 266 e; 268 a: 224 c; e; 226 a; 228 b; 235 c; Fil. 23 d; 24 a; 25 a; 26 d; e; 32 d; 44 e; 52 c; 68 b; Polit. 260 b; e; 263 a; e; 266 a; b; c; e; 267 b; 279 a; 285 b; c; Tim. 50 e; 51 d; 53 e; 54 b; c; 55 d; e; 56 c; 57 c; 58 c; d; 59 b; c; ecc. Aristotile chiama le Idee platoniche γένη τῶν ὄντων (Met. l. III, III).

Per la parola φύσις: Fil. 18 a; 24 e; 25 a; 26 e; 60 a; b; Crat. 387 a; 393 e; Teet. 174 b; 175 c; Fedro 270 b-e; Tim. 55 b.; 58 a; Polit. 278 b; Leggi 862 e; ecc.

Per la parola οὐσία: Fedo 65 e; Crat. 388 c; 423 d-e; 424 b; ecc. Il termine οὐσία (nel significato di essenza) prova, d' una maniera più palpabile che gli altri, l'inerenza delle Idee nelle cose: come

Digitized by Google

terprete che ammette la trascendenza delle Idee platoniche, dirà, in molti casi in cui questo significato *immanente* è indiscutibile, che i termini ἰδέα, εἶδος, ecc. non vengono usati nel senso tecnico, e non designano le Idee. Ma questa scappatoia dell' interprete *trascendentalista*, la quale per altro non è possibile in tutti i casi, potrà valergli ben poco anche per quelli in cui crederà di potervi ricorrere, perchè è un principio platonico che l'oggetto del concetto e della conoscenza generale è l'Idea, e quindi, tutte le volte che alcuno di questi termini indica il punto di vista generale, noi dobbiamo presumere ch'esso si riferisce all'Idea. Senza dubbio, è possibile che Platone abbia alcune volte usato questi termini con un significato generale, senza pensare perciò a fare dell'universale a cui si riferivano, un'entità unica sussistente per sè stessa; è certo anzi che vi hanno dei casi eccezionali, in cui il significato generale non potrebbe affatto implicare la supposizione di un'entità generale corrispondente (1); e l'interprete *trascendentalista* potrà anche aggiungere, a difesa della sua proposizione, che, nell'ipotesi stessa della trascendenza delle Idee, Platone sarebbe stato tuttavia costretto, in un gran numero di casi, cioé quando egli voleva indicare il punto di vista generale nella considerazione delle cose, ad impiegare i termini ἰδέα, εἶδος, ecc. in un senso immanente, perchè la lingua non gli offriva altri termini per signi-

---

infatti l'essenza potrebbe essere concepita fuori delle cose di cui è l'essenza? Che le Idee siano per Platone le essenze delle cose, è poi confermato da Aristotile in Met. l. I. VII, 8, l. I. IX. 11, 21, l. III. IV. 6, 7, l. VII. XIII. 3, l. VIII. III. 5.

(1) Per es. quando l'universalità delle cose fenomenali o un genere di queste cose vengono opposte alle loro Idee. come nel Tim. 48 e e 50 c e nella Repubbl. 597, b.

Digitized by Google

ficare l'universale *nelle* cose, che quegli stessi che nel senso tecnico particolare, proprio esclusivamente del suo sistema, significavano l'universale *fuori* delle cose. (Quest'espressione: l'universale fuori delle cose, è evidentemente un controsenso; ma l'interprete *trascendentalista* ha bisogno di questo controsenso per definire le Idee platoniche). Ma così egli confesserà che, nell'ipotesi della trascendenza, Platone, oltre che si metterebbe persistenmente in contraddizione col suo principio che il concetto generale si riferisce all'Idea, userebbe i termini ἰδέα, εἶδος ecc; quando essi designano le Idee: in un senso affatto diverso dal loro significato più ovvio, e che è quello stesso in cui vengono usati il più abitualmente da lui stesso.

2º I termini designanti ciascun'Idea, così bene che quelli, di cui abbiamo parlato, designanti le Idee in genere, provano l'immanenza. Le stesse parole che indicano le cose, indicano pure le loro Idee: il movimento, lo stato, la somiglianza, la dissomiglianza, ecc., senz'altro, significano l'Idea del movimento, dello stato, della somiglianza, della dissomiglianza, ecc., (1). Qual è il criterio per distinguere quando il nome indica l'Idea e quando le cose? non ve ne può essere che un solo: quando il nome significa il concetto generale (l'uomo, il movimento, ecc.,), noi dobbiamo presumere ch'esso si riferisce all'Idea (2); quando il suo significato viene ristretto a denotare degli oggetti particolari (quest'uomo, il movimento di questo corpo, ecc.,), allora non può riferirsi

---

(1) V. *Parmen.* 129, 131 a, d, 135 c, 136 a-b, *Fedo.* 65 d, 74 a, c, d, 75 a, c, 76 d, 77 a, 100 d, e, 101 a, b, c, 103 e, 104 a, b, *Repubbl.* 524, *Tim.* 30 c, *Fedro* 251 a, ecc.

(2) V. nota III.

Digitized by Google

che alle cose. Non è questa la prova più palpabile che le Idee non sono separate dalle cose, ma sono le cose stesse considerate in ciò che vi ha in esse di generale?

Gli aggiunti, quali αὐτό, αὐτό καθ'αὐτό, ὅ ἐστι, che si uniscono al nome della cosa, quando occorre un segno per distinguere le Idee dalle cose particolari, non possono mutare il significato immanente del nome a cui si uniscono, perchè essi non indicano che il punto di vista dell'astrazione: αὐτὸ ἄνθρωπος (l' uomo *stesso*) vuol dire l'uomo in generale, considerato negli attributi che costituiscono il concetto stesso di uomo, astrazion facendo da tutte le differenze individuali, di nazionalità, di razza, ecc.; αὐτὸ τὸ καλόν (il bello *stesso*) vuol dire la beltà in generale, la stessa beltà che è l'oggetto del nostro concetto di beltà, astrazion facendo da tutti gli altri attributi che, insieme alla beltà, si trovano negli oggetti particolari a cui questo concetto si riferisce, cioè, che si chiamano belli (1);

---

(1) L'αὐτό, dice Aristotile Eth. Eud. (l.I.VIII,11) si aggiunge per indicare il concetto generale.—Il significato di αὐτός risulta della maniera più netta da un luogo del quinto libro della Repubbl. La sete, in quanto è sete, si dice in questo luogo. non è che l'appetito della bevanda, e non di una bevanda molta o poca, calda o fredda, ecc., in una parola di una certa bevanda. Se per la παρουσία della moltitudine la sete è molta, sarà l'appetito di molta bevanda, se è poca di poca; se alla sete si aggiunge il calore, si avrà l'appetito di una bevanda fredda, se si aggiunge il freddo, l'appetito di una bevanda calda: ma la sete *stessa* (αὐτὸ δίψος), non è che l'appetito della bevanda *stessa* (αὐτοῦ πώματος), l'animo di chi ha sete, in quanto ha sete, non vuole altra cosa che bere. E in generale, per le cose relative ad altre cose, ciascuna cosa *stessa* (τὰ αὐτὰ ἕκαστα) è relativa soltanto a ciascuna cosa stessa (αὐτοῦ ἑκάστου), ma quelle che sono a un certo modo determiuato sono relative a cose che sono pure a un certo modo determinate: p. e. il maggiore (semplicemente) è relativo al minore (semplicemente), ma il *molto* mag-

Digitized by Google

ὃ ἔστι κλίνη, ὃ ἔστιν ἀγαθόν, ecc. (ciò che è letto, ciò che è bene, ecc.), vuol dire ciò che è propriamente significato dal nome letto, dal nome bene, ecc., e che non è altro se non quello che ciascuno di questi nomi propriamente significa, ciò che noi propriamente chiamiamo letto, bene, ecc., nelle cose particolari a cui applichiamo questi nomi, cioè quell'attributo o insieme di attributi che i termini letto, bene ecc. *connotano*, astrazion facendo dagli altri attributi con cui essi sono congiunti nelle cose particolari che questi termini *denotano*, cioè ancora il letto in generale, il bene in generale, ecc. (1) Il significato di

---

giore è relativo al *molto* minore. Così per le scienze: la scienza *stessa* (ἐπιστήμη αὐτή) è scienza dello scibile *stesso*, (μαθήματος αὐτοῦ), ma una certa scienza determinata d'un certo scibile determinato: p. e. essendovi una scienza di edificare le case, si distingue da tutte le altre scienze particolari, prendendo il nome di architettura: essendo d'una cosa particolare e determinata, anch'essa si fa particolare e determinata. Così pure la scienza dei salubri e degl'insalubri, essendo scienza non dell'oggetto stesso di che è scienza la scienza (semplicemente), ma di un certo oggetto particolare, cioè il salubre e l'insalubre, anch'essa si fa determinata e particolare, e si chiama perciò, non scienza semplicemente, ma, per l'aggiunzione d'una determinazione particolare, scienza medica (Rep. 437 d-439 a). Non è evidente che αὐτὸ δίψος (la sete *stessa*), αὐτὸ πῶμα (la bevanda *stessa*), αὐτὴ ἐπιστήμη (la scienza *stessa*) αὐτὸ μάθημα, (lo scibile *stesso*) non designano delle entità *trascendenti* (fuori delle cose), ma quello stesso che noi chiamiamo sete, bevanda, scienza, scibile, considerati in astratto? Questo significato di αὐτός si troverà anche abbastanza chiaro in Teet. 175 c; Parm. 129 b; Crat. 439 c-d; Fedone 74; 78 d; 103 b; Rep. 472 c; 476 a-c; 479 a, e; 525 a, e (cfr. 524), Eutifr. 6 d-e; Ipp. magg. 286 e; ecc.

(1) Vedi *Crat.* 389 b, d. *Parm.* 129 a, b, *Fedone* 74 d, 75 b. *Rep.* 532 a, 597 a, c, ecc. Cfr. *Meno.* 74 b-e Per comprendere bene il valore di ὃ ἔστι, αὐτός e simili nel linguaggio platonico, è utile di tener presente

Digitized by Google

αὐτὸ καθ'αὐτό è il medesimo che quello di ὅ ἐστι e del semplice αὐτό : il καθ'αὐτό (*per se stesso*) si aggiunge per indicare d'una maniera più energica che dell'oggetto, designato dal nome, non deve prendersi che quel solo

---

la distinzione tra la *denonazione* e la *connotazione* dei nomi. Secondo questa distinzione che i logici peripatetici facevano nel significato dei nomi (e che Stuart-Mill ha introdotto nella logica contemporanea), il nome *denota* ciascuno degli oggetti (concreti) appartenenti a una classe. e *connota* l'attributo o gli attributi (astratti) comuni a questa classe (se non tutti, quelli almeno che entrano nella definizione della classe). Per un vero nominalista, il vero significato del nome consisterà nella sua denotazione; ma per un concettualista consisterà invece nella sua connotazione; infatti, nell'ipotesi dell'esistenza di concetti generali, un nome generale è il segno d'un concetto generale, e questo è costituito dall'attributo o insieme di attributi comuni a una classe o per cui la classe si definisce. Tale è la dottrina dello stesso Stuart-Mill (il quale, quantunque si dia per nominalista, è in realtà un concettualista (V. il Saggio l. c. l.): la significazione reale d'un nome generale non è secondo lui che la sua connotazione, questa consistendo negli attributi inclusi nel concetto (v. *Log.* l. 1. c. 2. § 5, c. 5, § 2, § 7, c. 7. § 1. c 8, § 1, l. 4. c. 3. § 4, c. 4. § 1, c 6. § 5, ecc.), e una proposizione, i cui termini sono dei nomi generali, non afferma che una relazione tra attributi (v. *Log.* l. 1. c. 5. § 4, c. 6. § 5., *Fil. di Hamilton*, c. 18. sulla fine, c. 22, sul principio, ecc.) Ora se al *concettualismo*, come teoria psicologica, si aggiunge il *realismo*, come dottrina ontologica, in altri termini se si ammette che ai concetti astratti e generali corrispondono delle entità astratte e generali, allora il vero significato dei nomi si riferirà a queste entità, perchè esse non sono che i concetti, cioè le connotazioni dei nomi generali, realizzate. In effetto secondo Platone i nomi sono propriamente i segni delle Idee, e le cose prendono la denominazione di queste per la loro presenza e partecipazione (V. *Fedo* 102 b, 103 b, e, 104 a, *Parm.* 130 e-131 a, *Meno.* 74 d-75 a, 76 a, *Sof.* 240 a, *Lach.* 192 a, ecc. Cfr, Arist. *Eth. Eud.* l. I VIII. 2, *Met.* l. I. VI, 2, ecc.) È questa, al fondo, la dottrina dei concettualisti, secondo cui i nomi sono i segni degli attributi, e vengono dati agli oggetti in vista degli attributi che essi possiedono, tradotta in linguaggio *realista*. Vi ha tuttavia tra la dottrina di Platone e la concettualista questa differenza: secondo Platone, i nomi generali sono i nomi delle Idee; il concettualista invece, quantunque egli ammetta che i nomi

Digitized by Google

attributo o insieme di attributi che costituisce la nozione generale di quest'oggetto, lasciando in disparte tutte le particolarità individuali, tutti gli attributi concomitanti che differenziano i concreti, tutto ciò, in una parola, che non è incluso nel concetto generale (1). Senza dubbio ὅ

---

generali concreti, p. e. uomo, animale, bianco, buono, ecc. significano propriamente gli attributi—perchè la loro applicazione agli oggetti indica la presenza di certi attributi, e viene fatta in ragione di questi attributi—, non dirà però che questi nomi sono i nomi degli attributi. perché gli attributi vengono denotati, non da essi, ma dai nomi astratti che ne derivano, p. e. umanità, animalità, bianchezza, bontà, ecc. Sicché mentre secondo Platone le cose prendono il nome delle Idee, secondo il concettualista al contrario sono gli attributi che prendono il nome delle cose, perchè animalità viene da animale, bianchezza da bianco, ecc. La ragione di questa differenza è che secondo il concettualista gli attributi sono semplicemente degli attributi—che non si concepiscono per sè se non per una astrazione della mente—e non allo stesso tempo delle sostanze, cioè delle realtà sussistenti per se stesse; per conseguenza non può applicarsi ad essi un nome concreto, perchè questi nomi non denotano che le sostanze. Ma le Idee sono per Platone non solo attributi—delle cose che ne partecipano—ma anche sostanze, potendo darsi per definizione dell'Idea ch'essa è un attributo sostantificato; per conseguenza egli può denotare gli attributi quali esistenti per sè. cioè le Idee, coi nomi concreti.

Si osservi che la dottrina platonica di cui parliamo è una prova evidente della immanenza delle Idee, perchè è chiaro che ciò che i nomi propriamente significano non può essere che gli attributi delle cose *nelle* cose stesse, e non delle entità trascendenti *fuori* delle cose.

Tornando ora al significato di ὅ ἔστι, αὐτός, ecc. nel linguaggio platonico, noi possiamo formularlo brevemente, dicendo che questi termini, aggiunti a un nome, identificano la *denotazione* di questo nome alla sua *connotazione*, indicano che ciò che il nome *denota* non è che quello stesso che esso *connota*.

(1) V. *Parm.* 129, *Meno.* 100 b, *Rep.* 476 b, 524 d, ecc. Cfr. *Rep.* 528 b, in cui si oppone al solido in movimento che è l'oggetto dell'astronomia, il solido αὐτὸ καθ'αὑτό che è l'oggetto della geometria. L'αὐτὸ καθ'αὑτό (e il femminile αὐτὴ καθ'αὑτήν), oltre che ai nomi delle co-

Digitized by Google

ἔστι κλίνη, αὐτό καλόν, καλόν αὐτό καθ'αὐτό ecc., non significano solamente che il letto, il bello, e ogni altra cosa di cui è quistione, devono concepirsi d'una maniera astratta, ma di più ch'essi hanno un'esistenza reale in questo stato astratto, ch'essi sono delle sostanze nel tempo stesso che delle astrazioni — la determinazione della sostanzialità è chiaramente espressa sovratutto dal termine αὐτό καθ'αὐτό, perchè essere καθ'αὐτό significa sussistere per se stesso, essere non un semplice predicato, ma un soggetto (1): ma da ciò l' interprete *trascendentalista* non deve affrettarsi a concludere che il letto, il bello, ecc., di cui si tratta, sono delle entità situate in un altro mondo, al di fuori dei letti, delle cose belle, ecc., particolari. La quistione non è già se Platone abbia o no concepito le Idee come sostanze; ma se queste sostanze egli le abbia o no considerate al tempo stesso come inerenti nelle cose e costituenti i loro attributi. Non vi ha dubbio che queste due nozioni, essere delle sostanze, e inerire nelle cose come loro attributi, sembrino al nostro punto di vista contraddittorie, ma è in questa contraddizione che sta l'essenza della dottrina delle Idee e del *realismo* in generale, e il significato di αὐτό καθ'αὐτό e degli altri termini equivalenti designanti le Idee riunisce appunto queste due nozioni, per noi incompatibili. Am-

---

se, può essere aggiunto ai termini εἶδος, οὐσία e altri designanti le Idee in genere, per indicare che le forme o essenze di cui si tratta devono essere considerate ciascuna per sè sola, astrazion facendo dalle altre forme o essenze con cui si trova mescolata nelle cose (come pure che, così considerate, esse non sono delle semplici astrazioni, ma anche delle realtà —delle astrazioni realizzate—). La stessa osservazione per αὐτός.

(1) V. Arist. *Magn. Mor.* l. 1. l. 12. *Met.* l. XI X. 3, ecc. Cfr *Met.* l. V. XVIII. 8, *Anal. Post* l. I.IV. 5.

Digitized by Google

mettere che le Idee platoniche sono fuori delle cose è ammettere che, quando si pensa e quando si parla, i nostri concetti e i nostri nomi generali si riferiscono a delle entità poste fuori delle cose. Ma se si conviene che, quando si pensa e quando si parla, i nostri concetti e i nostri nomi generali si riferiscono agli attributi esistenti nelle cose stesse, bisogna anche convenire che le Idee platoniche esistono nelle cose stesse come loro attributi. In effetto i valore dei termini αὐτό, αὐτὸ καθ'αὐτό, ὅ ἔστι e simili è precisamente questo, di far significare ai nomi, a cui essi si aggiungono, quello stesso appunto (*quello stesso*, non qualche cosa di simile o di eguale) a cui i nostri concetti e i nostri nomi generali, tutte le volte che pensiamo o che parliamo, si riferiscono, in quanto questi concetti e questi nomi sono i segni e i rappresentanti, non delle cose concrete, ma degli attributi di queste cose (1).

---

(1) Il senso immanente di questi termini è abbastanza chiaro negli esempi che abbiamo citato nelle note, e gli altri che si potrebbero aggiungere, per illustrare il loro significato nella lingua filosofica di Platone. Contro alcuno di questi esempi l'interprete *trascendentalista* potrebbe fare l'obbiezione che non vi si parla delle Idee: e sia pure! ma ciò non invaliderebbe la forza dell'argomento, perchè se αὐτός e gli altri termini equivalenti designano, quando non sono impiegati in un senso tecnico, cioè implicante la realizzazione dei concetti, gli attributi delle cose stesse considerati nella loro generalità e nella loro purezza astratta, essi non possono designare altra cosa, quando il loro senso è tecnico, cioè quando implica questa realizzazione dei concetti. La cosa designata nei due casi deve essere la stessa: salvo che nel primo caso non si pensa. come nel secondo, ad elevare questa cosa, cioè quest'astrazione., al grado di entità reale, sussistente per sé stessa

Una prova del significato immanente dei termini platonici αὐτό e καθ'αὐτό si ha anche nell' uso che fa Aristotile di questi termini, quando se ne serve, come Platone, per indicare il punto di vista dell'astrazione, perchè è certo che i concetti che essi esprimono in Aristotile non possono rappresentare delle entità *trascendenti*. V. per ciò De *Coelo*

Digitized by Google

Come può l'Idea, che è una, identificarsi con gli attributi delle cose particolari, che sono multiple? Come può l'uno essere nei molti? Certamente ciò è difficile a concepire; ma lo stesso Platone confessa che questa è la grande difficoltà del sistema delle Idee (1).

---

l. I. IX. 2, 5, *Met.* l. VII. XI. 2, l. VII. III. 4, X. 13, l VI. IV, 3, l, XI III. 8, ecc. È sovratutto notevole il primo dei luoghi citati, in cui distingue la forma *stessa per se stessa* (αὐτή καθ'αὑτήν) e questa forma mescolata con la materia: p. e. la forma (generale e astratta) del circolo e un circolo particolare, quella della sfera e una sfera particolare, quella del cielo (che potrebbe ritrovarsi in una moltitudine di cieli possibili) e quest'unico cielo reale che noi osserviamo (La stessa distinzione un po' più innanzi—l. I. IX. 5—è espressa con le parole: il cielo *stesso* — αὐτῷ οὐρανῷ — e *questo* cielo).

In altri casi Aristotile usa questi termini in un senso identico quasi assolutamente al platonico (cioè indicante, oltre all'astrazione, anche la sostanzialità): è quando essi gli servono ad esprimere dei concetti di altri filosofi che, come Platone, hanno realizzato delle astrazioni; ed anche in questi casi il significato immanente è indubitabile, perchè i filosofi di cui si tratta hanno incontestabilmente considerato le loro astrazioni realizzate come inerenti alle cose, e non come delle entità *trascendenti*. Così vengono chiamati αὐτό l'Uno, il Finito e l'Infinito dei Pitagorici (v. *Phys* l. III. V. 1-4 — cfr. *Met.* l. XI. X. 2-6—, *Met.* l. I, V. 13. l. III. IV 22—cfr. 25—. l. X. II 1), dicendo che questi filosofi consideravano queste astrazioni, non come semplici attributi degli esseri concreti, ma come realtà sostanziali (in *Phys.* l. I. VIII. 2 αὐτό viene anche applicato al l'Essere degli Eleati, perchè anche questo era in un certo modo la realizzazione del concetto astratto dell'essere); e l'Infinito degli stessi Pitagorici viene anche detto, per questa ragione, καθ'αὑτό (V. Phys l. III. IV 2), confermando la nostra osservazione antecedente che la determinazione della sostanzialità espressa da questo termine non porta come conseguenza quella della *trascendenza*.

(1) Ad αὐτό, καθ'αὑτό, ὅ ἔστι corrispondono gli epiteti, dati alle Idee, di καθαρόν (puro v. *Fedone* 67 a-b, 79 d, 83 e, *Conv.* 211 e), εἰλικρινές (schietto — v. *Fedone* 66 a, 67 a-b, *Conv.* 211 e), ἄμικτον

Digitized by Google

Prima di passare a un altro ordine di prove, segnalerò una formula di cui Platone si serve per indicare brevemente la sua dottrina: il bello (o il bello *stesso* o il bello *stesso per se stesso*) è qualche cosa, il buono, il giusto e ciascuna specie degli esseri è qualche cosa (1); vuol dire: si deve ammettere un'Idea del bello, del bene, della giustizia e di ogni altro attributo generale delle cose. La predicazione è *qualche cosa* attribuisce al bello, al buono, al giusto, ecc., in astratto, la realtà, afferma che essi non sono puri nomi nè semplici concetti, ma entità reali aventi ciascuna un'esistenza propria e distinta. Ora in queste proposizioni: « il bello, il buono, ecc. è qualche cosa », questi astratti, di cui Platone afferma la sussistenza reale, sono, per lui, delle entità immanenti o trascendenti? sono gli attributi delle cose *nelle* cose stesse, o gli esemplari di questi attributi posti fuori delle cose? È una semplice quistione grammaticale. È evidente che la proposizione: « il bello, o il buono, ecc.

(immisto — v. *Conv.* 211 e, *Fil.* 59 c), μονοειδές (uniforme — v. *Fedone* 78 d, 80 b, 88 e, *Conv.* 211 b, e), ecc.: questi termini significano, come quelli, che noi dobbiamo rappresentarci l'Idea per un concetto rigorosamente astratto, isolando ciascun attributo generale delle cose da tutte le circostanze concomitanti, non perchè esista realmente isolato da esse, ma perchè, concepito astrazion facendo da esse, ha tuttavia una realtà propria, un'esistenza distinta e indipendente.

(1) P. e. nel *Fedone* 66 d. " Diciamo che il giusto è qualche cosa o niente? — Qualche cosa, per dio! — E il bello, e il buono, sono qualche cosa? — E come no? — Hai visto mai alcuna di queste cose? - Giammai, disse - O forse l'hai percepito per qualche altro dei sensi corporei? io parlo di tutte, della grandezza, della sanità, della robustezza, e in una parola dell'essenza di tutte le cose, vale a dire di ciò che è ciascuna cosa. "

V. anche *Fedone* 74 a-b, 100 b, 102 b, *Crat* 439 c, *Ippia magg.* 287 c-d, *Protag.* 330 b, d, *Rep.* 476 c-d, 480, ecc.

Digitized by Google

è qualche cosa » è una proposizione, non verbale e analitica, ma reale e sintetica, vale a dire, in cui la nota, espressa dall'attributo, non era contenuta nel concetto del soggetto, ma gli è aggiunta nell'atto stesso che viene attribuita al soggetto. L'essere qualche cosa, cioè la realtà, la sussistenza per sè stesso, è dunque una nota che non è compresa nel significato del soggetto *il bello*, *il buono*, ecc.; il bello, il buono, ecc., quale semplice soggetto della proposizione, designa semplicemente l'astratto, ma non ancora l'astratto *sostantificato*; la determinazione della sostanzialità è aggiunta posteriormente all'enunciazione del soggetto. Ma se il bello, il buono, ecc., come semplice soggetto della proposizione, non designa l'astratto sostantificato, cioè l'Idea platonica, cosa designerà? non altro che lo stesso astratto che nel linguaggio comune è significato dalle parole *il bello, il buono*, ecc. (dacchè queste parole non possono qui essere comprese nel senso tecnico, qualunque esso sia, particolare alla dottrina delle Idee); vale a dire l'attributo della beltà, della bontà, ecc. *nelle cose stesse*, considerato d'una maniera, non solo astratta, ma anche generale. Per conseguenza è a questa beltà, bontà, ecc, che sono nelle cose, considerate d'una maniera astratta e generale, che, nelle proposizioni di cui parliamo, viene attribuita la sussistenza per se stesse; e le Idee platoniche sono gli attributi generali delle cose, sostantificati, ma nelle cose stesse, e non degli attributi simili o eguali, fuori delle cose, quali sarebbero nell'interpretazione *trascendentalista* (1).

---

(1) Nel *Timeo* la quistione tra il realismo e il nominalismo, contenuta nella domanda della nota precedente, è posta in termini, per noi moderni, più netti. " Il fuoco stesso in sè stesso, domanda

Digitized by Google

III. È, come già accennammo, un principio platonico che il concetto e la conoscenza generale si riferiscono all' Idea. Ciò risulta in primo luogo dalle prove per cui Platone dimostra l' esistenza delle Idee, di cui la più alparte non sono che delle applicazioni di questo principio. Tali sono le seguenti: Il concetto si riferisce all'*uno nei molti*, a qualche cosa che si predica di tutti i singolari come uno e lo stesso in tutti, senza identificarsi con alcuno di essi: ma ciò a cui si riferisce il concetto è; vi hanno dunque, oltre i singolari, le Idee — Il concetto non si riferisce alle cose particolari, perchè queste periscono, mentre esso permane e resta sempre lo stesso: vi ha dunque, oltre le cose particolari e peribili, qualche cosa che permane e resta sempre la stessa, e a cui il concetto si riferisce; è l' Idea — Non vi ha scienza dei singolari, perchè essi sono infiniti di numero e indeterminati; la scienza invece non può avere che un oggetto finito e determinato; questo è l'Idea.—La medicina, la geometria, ecc.

Timeo, e tutte le altre cose di cui diciamo che sono αὐτὰ καθ'αὐτά, hanno veramente un'esistenza reale, o una tale esistenza non conviene che agli oggetti che vediamo e percepiamo con gli altri sensi, e non vi ha niente oltre di questi, ma vanamente diciamo esservi un εἶδος intelligibile di ciascuna cosa, mentre esso non è che una parola?„ (*Timeo* 51 b-c). È di uno stesso εἶδος che qui si domanda se ha una sussistenza reale, come pretende Platone, o se è una parola, come vuole il nominalismo: dunque, l'εἶδος, che, secondo il nominalismo, è una parola, essendo nelle cose, cioè l'universale; l'εἶδος platonico, che ha una sussistenza reale, deve essere pure nelle cose, cioè anch'esso l'universale. Se fosse fuori delle cose, l'εἶδος che Platone ha di mira, quando dichiara che è un'entità reale, non sarebbe quell' εἶδος stesso, che il nominalista ha di mira, quando dichiara che è un nome.

Digitized by Google

sono la scienza, non della sanità di questo o di quello, ma della sanità semplicemente, non di questo o di quel cerchio, di questo o quel commensurabile, ma del cerchio e del commensurabile semplicemente; vi ha dunque la sanità *stessa*, il cerchio *stesso*, il commensurabile *stesso*, ecc.—La scienza non si riferisce ad alcun particolare, ma all' universale, a ciò che è uno e lo stesso in tutti i particolari: ma ciò a cui si riferisce la scienza è; vi ha dunque l' Idea. (La prova antecedente è fondata sull' astrattezza della scienza, questa sulla sua universalità) — (1). La dimostrazione suppone che ciò di cui si dimostra è: ma non si dimostra di alcun particolare, ma dell' universale, di alcun che di uno e lo stesso che si dice di molte cose; la dimostrazione suppone dunque che vi hanno *nelle cose* (ὑπάρχειν ἐν τοῖς οὖσι Arist. An. Post. l. I. XXIV. 3) delle nature universali a cui essa si riferisce (2).

Non insistiamo sull'espressione aristotelica ὑπάρχειν ἐν τοῖς οὖσι (che, se non è la riproduzione esatta d'una formula platonica, è certamente modellata sulle formule platoniche), e nemmeno sulla designazione dell'oggetto del concetto — cioè dell' Idea — come qualche cosa che è una e la stessa in tutti gli oggetti particolari: sono degli esempi di altre prove dell' immanenza che esamineremo a suo luogo. Per ora dobbiamo limitarci a questa quistione: i nostri concetti e le nostre scienze — cioè le nostre conoscenze generali — si riferiscono agli attributi generali delle cose *nelle cose stesse* o a degli attributi simili fuori delle cose? questa sanità, p. e., che è l' oggetto della medicina, è la sanità degli uomini e degli animali, o un' altra sanità

(1) V. per queste prove Arist. Met. l. I. IX. (2), l. III, IV. (1), ecc., e il commento di Aless. Aprod. (in phil. pr. Arist.) al primo di questi luoghi.

(2) V. Arist. Anal. Post. l. I. XI. (1), l. I. XXIV. (3,6).

Digitized by Google

fuori degli uomini e di ogni altro essere reale? A ciò l'interprete *trascendentalista* risponderà che i *nostri* concetti e le *nostre* scienze si riferiscono agli attributi delle cose nelle cose stesse, ma che Platone parla, non dello oggetto a cui si riferiscono effettivamente i concetti umani e le scienze umane in generale, ma dell'oggetto a cui essi devono riferirsi, se si vuol salvare la loro verità, dopo che si è riconosciuto che questa verità non può fondarsi sulla loro relazione con gli oggetti sensibili. Le prove platoniche delle Idee conterrebbero dunque, secondo questa interpretazione, una teoria della conoscenza, la quale rettificherebbe quest'illusione naturale, per cui gli uomini riferiscono spontaneamente i loro concetti e le loro conoscenze generali agli attributi delle cose nelle cose stesse, e sostituirebbe a quest'oggetto *immanente* un oggetto *trascendente*. Ma Platone non dice: i concetti e le conoscenze generali, che gli uomini erroneamente riferiscono agli attributi stessi delle cose, essi dovrebbero riferirli invece agli esemplari di questi attributi fuori delle cose — quali sono le Idee nell'interpretazione *trascendentalista*. — Al contrario, egli suppone che gli oggetti a cui gli uomini *riferiscono* — e non: a cui *dovrebbero riferire* — i loro concetti e le loro conoscenze generali, sono le Idee (1) È ciò che noi vediamo, non solo negli ar-

---

(3) Naturalmente Platone non pretende che tutti quelli che hanno una nozione generale sanno che l'oggetto di questa nozione è un'Idea: tutti riferiscono le loro nozioni generali agli attributi generali delle cose, agli astratti, e questi sono Idee; ma solo il filosofo sa che sono Idee, cioè che ciascuno di questi astratti ha un'esistenza propria e distinta; e per ciò della sola conoscenza filosofica è vero di dire, nel senso stretto, che ha per oggetto le Idee. Così non vi ha contraddizione tra il principio che ogni nozione generale si riferisce alle Idee, e l'opposizione che Platone stabilisce tra l'opinione, che ha per oggetto i fenomeni—anche quando

Digitized by Google

gomenti per l'esiste nza delle Idee che ci sono pervenuti per il tramite di altri autori, ma in una moltitudine di luoghi degli scritti stessi di Platone. Così egli dice che i fabbri del letto, della mensa, della spola fanno le loro opere, guardando alle Idee di queste cose, a ciò *che é letto, ciò che è mensa, ciò che é spola* (Rep: 596 b, Crat. 389 b); che il facitore dei nomi impone i nomi, guardando a *ciò che è nome* (Crat. 389 d); che il geometra si serve di figure visibili come di immagini, ma il suo pensiero è diretto a quelle di cui queste sono le immagini, al quadrato *stesso* e alla diagonale *stessa*, non al quadrato e alla diagonale particolari ch'egli descrive (Rep. 510 c-e); che l'aritmetico ragiona sui numeri *stessi*, e non sui numeri aventi corpi visibili e palpabili (cioè: non sulle cose concrete a cui i concetti dei numeri si applicano — Rep. 525 526 a); che lo spirito, distinguendo gli attributi contrari delle cose (l'uno, il multiplo, il grande, il piccolo. ecc.) che sono confusi nella percezione sensibile, e contemplandoli separatamente gli uni dagli altri, si eleva dal sensibile e dal fenomeno all'intelligibile e all'essenza (Rep. 523-524). Se si afferma di due cose,

---

essa si riferisce al generale, come p, e nel Fibbo 59 a-b e nel Timeo 59 c-d-e la scienza, nel senso stretto cioè la dialettica, che sola ha per oggetto le Idee. Platone dà le Idee per oggetto alla dialettica, perché queste due parti del sistema platonico, la dottrina delle Idee e la dialettica, sono fatte l'una per l'altra, talmente che la realizzazione dei concetti resterebbe senza valore e senza scopo, se fosse scompagnata dal metodo dialettico.

È perciò che alle proposizioni generali del filosofo stesso, quando esse non sono il risultato del metodo dialettico, vengono dati per oggetto, non le Idee, ma i fenomeni, come si vede nel luogo citato del Timeo. Il metodo empirico (il quale non può dare per risultato che la semplice opinione) studia le coesistenze e sequenze (cronologiche) tra i fenomeni, e perciò ha per oggetto i fenomeni; il metodo dialettico (che è deduttivo, e dà quindi per risultato la scienza vera) studia le sequenze (logiche-anteriorità e posteriorità di natura—) tra le Idee, e perciò ha per oggetto le Idee,

Digitized by Google

p. e. del moto e dello stato, che tutte e due *sono*, Platone ne conclude che si pone per il pensiero una terza entità, l' Essere, come contenente le due prime (Sofista 250 a-b V. pure 243 e). Il principio è espresso poi d'una maniera generale nel Fedro, secondo il quale alcun' anima non può venire in un corpo umano, se non ha contemplato le Idee, perchè è il proprio dell' uomo di comprendere secondo la specie, raccogliendo la moltitudine dei sensibili in una unità razionale, ciò che è la reminiscenza delle Idee che l'anima ha contemplato (249 b-c). A questi luoghi, per non moltiplicare inutilmente le citazioni, non ne aggiungerò che un altro: è nella Rep. 486 a, in cui dice che lo spirito del filosofo aspira ad abbracciare l'universo, a comprendere tutto il divino e l'umano, e ch'egli contempla tutto il tempo e tutto l' essere, riferendosi a quello che ha detto un poco prima (485 b), cioè che il filosofo studia l'essenza che sempre è (le Idee), e *tutta* questa essenza. Ciò prova, non solamente che la scienza si riferisce alle Idee, ma ancora, della maniera più diretta, che la scienza delle Idee è la scienza delle cose stesse. É questo d' altronde un punto su cui troviamo le informazioni più esplicite nello stesso Aristotile, il quale attribuisce ai partigiani delle Idee il principio che *avere la scienza delle cose è avere la scienza delle specie secondo cui le cose si dicono*.(Met. l. III. III. 4, l. III, VI. 6, ecc.) (1).

---

(1) Per indicare il punto di vista della teoria delle Idee Platone dice nel Fedone (99 e) ch'egli ha ricorso ai concetti (εἰς τοὺς λόγους), guardando in essi la verità degli esseri — è l' equivalente di ciò che ci dice Aristotile, cioè che la scienza delle cose è la scienza delle Idee secondo esse si dicono — ; e poi (100 a) oppone quello che guarda gli esseri nei concetti a quello che li guarda nei fatti—Sono gli stessi esseri che vengono guardati ora nei fatti (nell'esperienza) ora nei concetti : il mondo intelligibile e il mondo sensibile non sono che lo stesso mondo, guardato da due punti di vista differenti; ciò che all' intelligenza apparisce come un mondo di entità astratte, non è che quello stesso che ai sensi apparisce come un mondo di cose concrete.

Digitized by Google

Rendiamoci ora un conto esatto della teoria della conoscenza che gl'interpreti *trascendentalisti* attribuiscono a Platone, secondo la quale i concetti si riferiscono, non agli attributi stessi delle cose, ma ad altri attributi simili separati dalle cose. Ciò è tanto più importante, che gl' interpreti *trascendentalisti*, vedendo l'assoluta inutilità delle Idee *trascendenti* per la spiegazione delle cose, danno per iscopo alla dottrina delle Idee, non di spiegare le cose, ma di salvare la realtà della conoscenza. Vediamo come la teoria in quistione salva la realtà della conoscenza. I predicati dei giudizi, ci dicono i logici, sono in generale delle nozioni astratte, dei concetti; i soggetti possono essere sia dei concetti sia delle rappresentazioni concrete e particolari. Il giudizio afferma che al genere o all' individuo, a cui si riferisce il concetto o la rappresentazione particolare che fa da soggetto, *inerisce* l' attributo a cui si riferisce il concetto che fa da predicato. L' interprete trascendentalista di Platone aggiunge che, secondo Platone, gli attributi, a cui si riferiscono i concetti che fanno da predicati — cioè le Idee — *non ineriscono* nelle cose, a cui si riferiscono le rappresentazioni particolari che fanno da soggetti. Di più, siccome gli argomenti che provano l' immanenza delle Idee nelle cose sono quegli stessi che provano l' immanenza delle Idee più generali nelle Idee più particolari, e gli argomenti che secondo l' interprete trascendentalista proverebbero la separazione delle Idee dalle cose, proverebbero pure la separazione delle Idee più generali dalle Idee più partidolari; così egli aggiunge ancora che gli Attributi, a cui si riferiscono i concetti che fanno da predicati, *non ineriscono* nei Generi a cui si riferiscono i concetti che fanno da soggetti. Uomo *non inerisce* a Socrate, Animale *non inerisce* ad Uomo. Ma se è così, come possiamo affermare che Socrate è uomo, che l' uomo è ani-

Digitized by Google

male? La conseguenza della teoria che gl' interpreti *trascendentalisti* attribuiscono a Platone — ciò è tanto evidente che alcuni di questi interpreti lo hanno apertamente riconosciuto (1) — è il paradosso di quegli eristici (2) di cui Platone si ride nel Sofista, e contro cui è diretto ciò che si dice in questo dialogo della comunione o mescolanza dei Generi — i quali permettono che il buono sia buono e l' uomo sia uomo, ma non soffrono che si dica di un uomo che è buono. Lo stesso giudizio analitico, che nè Hume credette possibile di attaccare, nè Kant necessario di giustificare, sarebbe impossibile secondo Platone interpretato dagl' interpreti *trascendentalisti*, e non ci resterebbero che le proposizioni puramente identiche, cioè tautologiche.

IV. La definizione secondo Platone si riferisce all'Idea, e solamente all'Idea. Questa dottrina non solo è implicitamente contenuta nel principio che il concetto e la conoscenza generale si riferiscono all'Idea, e in quello che la dialettica — di cui la definizione è un elemento essenziale — versa nelle Idee, ma è espressamente attribuita a Platone da Aristotile, che la dà anzi come il fondamento del sistema delle Idee (3).

Noi dobbiamo dunque ammettere che quando un dialogo platonico ha per oggetto la ricerca della definizione, queste definizioni che Platone cerca, o che egli dà, sia come definitive sia come semplici tentativi, si riferiscono alle Idee: in effetto, lo scopo di Platone in questi dialoghi è di illustrare con esempi la teoria della definizione, e sarebbe inconcepibile che in

---

(1) V. p. e. Tosco *Ricerche platoniche* p. 35.

(2) I Megarici, e secondo l'opinione di alcuni storici—che io ritengo erronea—anche i Cinici.

(3) V. Met. l. I. VI 1-2, l. XIII. IV. 2-4.

Digitized by Google

questi esempi egli si mettesse in contraddizione con uno dei principii fondamentali della teoria di cui essi devono fare l'applicazione. D'altronde, che l'oggetto della definizione sia l' Idea, è quello che Platone dichiara esplicitamente in molti di questi dialoghi. Così nell'Eutifrone Socrate domanda al suo interlocutore: cosa è il santo che è *lo stesso* in tutte le azioni sante (5 c-d), e lo prega di spiegargli, non uno o due dei molti santi, ma quell'αὐτὸ τὸ εἶδος, quell' ἰδέα unica, per cui tutte le cose sante sono sante, affinchè possa servirsene come di un paradigma nell' applicazione del nome: santo (6 d-e). Nell' Ippia maggiore comincia per istabilire che tutte le cose belle sono belle per il bello, e questo è *qualche cosa* (287 c-d)—noi sappiamo il significato di questa formula platonica), e domanda al sofista: che è questo bello? che è il bello *stesso*, di cui tutti gli altri belli sono adorni; che quando è *presente* a una cosa qualunque, pietra, legno, uomo, dio, ecc., a questa appartiene di esser bella? (289 d, 292 d. 294 a, c, ecc. — la *presenza* (παρουσία) è uno dei termini soliti di cui Platone si serve per indicare il rapporto dell' Idea con le cose). Nel Menone la virtù, di cui si cerca ciò che essa sia, è l'εἶδος che hanno lo stesso tutte le virtù (72 c), la virtù che è *una* e non *molte* (72 a, 74 a, 77 a), l'uno in tutti (73 d), la virtù che è una e la stessa in tutte le virtù e in tutti i virtuosi (73 a, c, d, 74 a, b), ciò che corrisponde propriamente a questo nome: virtù (74 d-e) — tutte queste designazioni, per cui Platone suole indicare le Idee, provano chiaramente la loro immanenza, ma noi supporremo per ora ch'esse potrebbero convenire indifferentemente tanto alle Idee immanenti quanto alle trascendenti; lo stesso vale per la *presenza* dell'Ippia maggiore--; e per giustificare la possibilità della ricerca contro l'obbiezione di Menone che sopprime ogni conoscenza, s' invoca la dottrina che la conoscenza è una reminiscenza (81 e seg.),

Digitized by Google

ciò che suppone che la virtù, che si vuol conoscere, è quella stessa virtù, che l'anima *ha intuito*, vale a dire l'Idea della virtù. Nel Politico, si avverte che le dieresi, che devono condurre alla scoverta dell'arte politica e del politico, hanno per oggetto le Idee (262 b, 286 a), e nel Sofista si dice che l'oggetto della ricerca è l'Idea del sofista (235 d).

Ma, da un altro lato, è incontestabile che le definizioni di Platone si riferiscono alle cose stesse. Così nel Sofista, in cui si cerca la definizione del Sofista e dell'arte sofistica, questo sofista, di cui si vuol conoscere ciò ch'egli è, è quello stesso che successivamente apparisce: come un cacciatore mercenario di uomini giovani e ricchi, come un mercante di conoscenze che si riferiscono all'anima, come un rivenditore in dettaglio di queste conoscenze, come un venditore di prima mano delle stesse, come un atleta nella lotta di parole, il quale si arroga l'arte eristica, come un purgatore dell'anima dalle opinioni che le impediscono l'acquisto della scienza (231 d-e), ma sovratutto come contraddittore e maestro agli altri di questo stesso (232 b); che ha una scienza apparente, ma non vera (233 c); che, quando noi affermiamo ch'egli ha un'arte fantastica, e lo chiamiamo un facitore di simulacri, ci domanderà cosa sia un simulacro, e se noi gli risponderemo citandogli le immagini degli specchi, dell'acqua ecc., si riderà di noi che gli parliamo come ad un uomo che vede, fingendo di non aver visto mai nè specchi nè acqua e di non sapere nemmeno che cosa sia la vista (239 d-e), e infine ci costringerà a confessare che ciò che non è, in un certo modo é (240 c); che nega che si dia il falso, poichè ciò che non è non può partecipare all'essere, e, dopo che si è visto che partecipa all'essere, forse dirà che alcune specie partecipano del non essere e altre no, e l'opinione e il discorso sono di quelle che non ne

Digitized by Google

partecipano (260 c-d); ecc. E l'arte sofistica è quella che *ha* questo stesso sofista (221 d, 239 c, 240 c, d ecc;) l'arte che fa professione di disputare in grazia della virtù ed esige danaro per mercede (223 a); la caccia ai giovani ricchi e nobili (223 b); l'arte per cui si possono incantare con discorsi i giovani e ancora lontani dalla verità, mostrando loro delle immagini, in parole, di tutte cose, in modo da far loro credere che si dice la verità e si è il più sapiente di tutti gli uomini in tutte le cose (234 c); un'arte menzognera da cui la nostra anima è tratta ad opinare il falso (240 d); ecc. Nel Politico, la scienza regale o politica, di cui si ricerca ciò che essa è, è una scienza che non può trovarsi nella moltitudine nè dei ricchi nè di tutto il popolo, ma in uno o due o pochissimi, che si devono chiamare re, sia ch'essi comandino o che vivano da privati, che comandino ai volenti o ai nolenti, con leggi scritte o senza, ecc. (259 a-c, 292 d — 293 c, 297 b — c, 300 e); questa scienza non comporrà di buon grado lo stato di buoni e di cattivi, ma quelli che possono formarsi ai costumi saggi li rimetterà a persone capaci di educarli, essa dando degli ordini e presiedendo a tutto, gli altri li condannerà alla morte o all'esilio, o li sottometterà alla schiavitù, e tra i buoni naturali prenderà i caratteri forti, simili ai fili dell'ordito, e i moderati, simili a quelli del ripieno, e li intreccerà gli uni con gli altri, formandone il più bello di tutti i tessuti (308 d — 309 b, 311 c); ecc. E il politico che si tratta di definire è quello che *ha* questa scienza (266 e, 276 e, ecc.); a cui bisogna consegnare le redini dello stato (266 e); che ha cura del gregge umano come un pastore (275 b); ecc. Il bello dell'Ippia maggiore è quel bello che è bello per tutte le cose e in tutte le circostanze (292 e — 293 c), e Socrate propone di definirlo: ciò che ha la potenza di produrre qualche bene (296 d — 297 d); e: ciò che ci reca

Digitized by Google

diletto mediante il senso della vista o dell' udito (297 e e segg.). Nell'Eutifrone, Eutifrone risponde alla domanda di Socrate, che il santo è ciò che è aggredevole agli dei (6 e), e Socrate dice (7 a) che infine ha risposto com'egli desiderava (vale a dire che questa risposta definisce, bene o male, il santo *stesso*, la specie); e in seguito si propongono queste altre definizioni: il santo è la parte del giusto che ha per oggetto la cura degli dei (12 e); é la scienza delle domande e dei doni che bisogna fare agli dei (14 c-d). Nel Menone, la virtù, di cui si domanda ciò che essa sia, é la stessa virtù, di cui si domanda come essa sopravvenga agli uomini, se possa insegnarsi o no (71 a-b, 86 c-d, 87 b, 100 b, ecc.); e si propongono queste definizioni: la virtù é il saper comandare agli uomini (73 d),; è il desiderare le belle cose e potersele procurare (77 b). Nello stesso dialogo Socrate, per dare dei modelli d'una definizione secondo la sua intenzione, definisce la figura: in ogni figura dico essere figura ciò in cui termina il solido (76 a); e il colore: un flusso di figure proporzionata alla vista e sensibile (77 b.) Evidentemente, questo colore, questa figura, questa virtù, questo santo, questo bello, questo politico e arte politica, questo sofista e arte sofistica, di cui si ricerca ciò che ciascona di queste cose è, sono le cose stesse che tutti chiamiamo con questi nomi, e non delle entità trascendenti: e lo stesso deve dirsi della giustizia della Repubblica (v. l. 1, l. 11 357-368, l. IV 427 d e segg.), della scienza del Teeteto, della fortezza del Protagora e del Laches, dell'amico del Lisis, della temperanza del Carmide, e in una parola di tutto ciò di cui Platone dà o cerca la definizione in tutti i dialoghi che hanno per oggetto questa ricerca.

Ma se le definizioni platoniche non si applicano che alle cose stesse, come può Platone affermare ch'esse si riferiscono alle Idee, e solamente alle Idee? Nell'ipotesi

Digitized by Google

della trascendenza delle Idee, ciò sarebbe incomprensibile; ma nell'ipotesi dell'immanenza, si comprende perfettamente. Platone sostiene che la definizione ha per oggetto l'Idea, e l'Idea sola, perchè quello che si definisce, quello di cui si vuol sapere ciò che esso è, non è l'individuo — l'individuo, considerato nella sua individualità, è indefinibile, e ad ogni modo egli non è quello stesso che dice la definizione comune; Tizio *ha*, ma *non* è, questo gruppo di attributi che costituisce la nozione dell'uomo, la sua definizione; per dire ciò che egli è, bisognerebbe aggiungere agli attributi di uomo le particolarità individuali che gli sono proprie—; quello che si definisce, quello di cui si vuol sapere ciò che esso è, è l'essenza comune degli individui, l'oggetto della nozione generale, e questo è, secondo Platone, l'Idea. É perchè quest'essenza, che è l'oggetto della definizione, è l'essenza comune degl'individui, e non si trova altrove che negl'individui stessi, che la definizione si applica alle cose; ma indirettamente, e in quanto, e solamente in quanto, queste partecipano alle Idee, vale a dire, in quanto si considera in esse, non l'elemento indivuale, ma l'elemento comune; Tizio si definisce, non como Tizio, ma come uomo; Protagora non come Protagora, ma come sofista. Quando poi la definizione si applica, non a questo o quell'individuo, ma a tutti gl'individui della classe, p. e. a tutti gli uomini, a tutti i sofisti; allora, per il fatto stesso che si emette una proposizione generale, l'elemento individuale sparisce, e non resta che l'elemento comune, quello a cui si applica direttamente la definizione, l'Idea; perchè, secondo Platone la conoscenza generale si riferisce all'Idea. Per conseguenza, cercare o dare la definizione degli uomini o dei sofisti, non è altra cosa che cercare o dare la definizione dell'Idea dell'uomo o di quella del sofista; dire ciò che è l'uomo o il sofista considerato in generale, è dire

Digitized by Google

ciò che è l'Idea dell'uomo o quella del sofista; perchè l'uomo e il sofista, considerati in generale, non sono altra cosa che l'Idea dell'uomo e l'Idea del sofista.

In verità, noi potremmo, per la stessa ragione, riguardare tutte le proposizioni generali che si trovano negli scritti platonici, qualunque sia il loro contenuto, come altrettante prove dell'immanenza delle Idee, perchè, da una parte, è evidente che queste proposizioni si riferiscono alle cose, e d'altra parte, secondo i principii platonici, ogni nozione generale non può avere per oggetto che l'Idea. Ma io non ho creduto potermi avvalere di questo genere di prove, perchè non è rara nei filosofi una contraddizione tra la teoria e la pratica: ma una tale contraddizione sarebbe inammissibile, quando questa pratica è precisamente un esempio destinato a mettere in azione la teoria.

Così noi non cercheremo un'altra prova analoga dell'immanenza che nelle *dieresi* platoniche. La dieresi è la divisione del genere nelle sue specie; essa prende per punto di partenza uno dei generi più vasti, lo divide nei generi immediatamente inferiori cioè meno estesi, questi in quelli ancora immediatamente inferiori, e così di seguito, sinchè si trovino le specie infime, che sono quelle di cui si cerca la definizione. Tutta la dialettica platonica sta nella dieresi: la definizione stessa vi è compresa, perchè non ne è che il termine e il risultato. Il metodo della dieresi è praticato nel *Sofista* e nel *Politico*, e le dieresi di questi due dialoghi hanno appunto per iscopo, come ci avverte lo stesso Platone (1), di dare degli esempi di questo metodo, che, come abbiamo detto, non è che la dialettica stessa. Noi dobbiamo ammettere, per conse-

(1) *Polit.* 285 c—287 a.

Digitized by Google

guenza che le dieresi del *Sofista* e del *Politico* si applicano alle Idee cioè che i generi divisi e le specie in cui si dividono sono delle Idee, perchè è l'Idea che è p'oggetto proprio ed unico della dialettica (1). È quello el resto che Platone dice espressamente nei luoghi di questi due dialoghi superiormente citati a proposito della definizione (come anche in uno dei luoghi del *Politico* che riporteremo tra poco). Intanto è evidente che le dieresi del *Sofista* e del *Politico* si riferiscono alle cose stesse, e non ad entità iperfisiche. Non per provarlo—perchè ciò non ha bisogno di essere provato—ma perchè il pensiero possa fissarsi su qualche cosa di concreto, e non si resti nel vago dell'astrazione, io darò qualche esempio. Ecco dunque la prima dieresi del *Sofista*; L Osp. Eleate. Delle arti, si può dire, tutte, vi hanno due specie. Teeteto: Quali? L'Osp. El.: L'agricoltura, e ogni lavoro relativo a qualsiasi corpo corruttibile, e quello relativo a ogni oggetto fabbricato che noi chiamiamo suppellettile, e l'arte imitativa, tutto ciò potrebbe a buon dritto chiamarsi con un sol nome—Teet.: Come, e con qual nome? L'Osp. El.: Per tutto ciò che prima non era e poi viene

(1) Per la dottrina che le Idee sono l'oggetto, e l'oggetto unico, della dialettica, V. *Fil.* 58-59, *Rep.* 476-480, 509-511, 532-534 *Parmen* 135 b-d, *Tim.* 51 b-52 a, *Fedone* 99 d-100 a *Sof.* 253 b-254 b, ecc. Per l'identità della dialettica e della dieresi v, oltre l'ultimo dei primi indicati, ciò che ne abbiamo detto nel cap. 7. - Aristotile dà come motivo della dottrina delle Idee, non solo la proposizione che la definizione non può avere per loggetto che le Idee (e non le cose), ma anche quella più generale che a dialettica (cioè tanto la definizione quanto la dieresi) non puo avere che quest'oggetto, V. *Met.* l. I, VI, 5 e il commento d'Aless. d'Afrod. a questo luogo—Del resto, che le dieresi di Platone si riferiscono alle Idee, é provato abbastanza dalle prove stesse che dimostrano che le sue definizioni si riferiscono alle Idee; poichè ciò a cui si applica la definizione non sono che le sezioni ultime, gl'indivisibili a cui arriva la dieresi.

Digitized by Google

portato all'esistenza, noi diciamo di quello che lo porta all'esistenza, che fa, e di quello che vi è portato, che è fatto. TEET.: Giustamente—L'OSP. EL.: È questo l'oggetto della potenza che hanno tutte le arti che abbiamo enumerate—TEET: Si, è questo—L'OSP. EL.: Noi le chiameremo dunque in generale l'arte di fare—TEET: Sia L'OSP. EL: Poi, ogni specie di disciplina e di scienza, e il negozio e la lotta e la caccia, siccome non producono niente, ma, tra le cose che esistono e sono state prodotte, delle une s'impadroniscono per la potenza del discorso e dell'azione, le altre difendono contro quelli che vogliono impadronirsene, così tutte queste parti potrebbero riunirsi convenientemente sotto il titolo di arte di acquistare. »—Le due ultime dieresi dello stesso dialogo: «L'OSP. EL.: L'imitatore opinante è moltiplice; perchè l'uno è uno sciocco che crede di sapere le cose che opina, ma la specie dell'altro, per la volubilità dei suoi discorsi, dà molto a sospettare e a temere che ignori le cose, che innanzi agli altri si dà l'aria di conoscere—TEET.: Ve ne ha certamente dell'uno e dell'altro genere che hai detto—L'OSP. EL.: Chiameremo dunque l'uno imitatore semplice, e l'altro imitatore simulatore?—TEET.: E con ragione—L'OSP. EL.: E il genere del secondo, diremo unico o doppio?—TEET.: Vedi tu—L'OSP EL: Guardo, e due me ne appariscono: vedo l'uno capace di simulare in pubblico con lunghi discorsi alla moltitudine, l'altro in privato, con brevi discorsi, costringendo l'interlocutore a mettersi in contraddizione con se stesso »—La prima dieresi del POLITICO: « L'OSPISTE: Come trovare la via della scienza politica? (vale a dire: in quale classe di scienze dobbiamo cercare questa scienza?) bisogna scoprirla, e separandola dalle altre, imprimerle un'Idea unica, e le altre direzioni segnando d'un altra Specie unica, far concepire al nostro spirito tutte le scienze come

Digitized by Google

essenti due Specie . . . . . L'aritmetica e altre arti consimili non sono scevre da ogni azione, e non esibiscono una semplice conoscenza ?—SOCRATE IL GIOVANE: Così è — L' OSP: Ma quelle, che spettano alla fabbricazione e ad ogni altra operazione manuale, possiedono invece una conoscenza che si rapporta naturalmeate all' azione, e fanno gli oggetti materiali a cui danno l' esistenza, e che prima non erano — SOCRATE IL GIOVANE: È chiaro — L' OSP.: Così dividi dunque tutte le scienze, chiamando l'una attiva, l'altra semplicemente speculativa—SOCRATE IL GIOVANE: Siano queste le due specie della scienza, *una essendo tutta la scienza* » (1) — Nello stesso dialogo a 281 d-e: «L'OSP.: « Prima consideriamo due arti, che sono circa tutte le cose che si fanno. SOCR.: IL GIOV.: Quali ?—L'OSP.: L'una, con causa della produzione, l'altra la causa stessa—SOCR.: IL GIOV: Come ?—L'osp.:Tutte quelle, che non fabbricano la cosa stessa, ma somministrano ai fabbricanti gli strumenti, nella cui assenza ciascuna arte non potrebbe compiere l'opera che le è assegnata, chiamiamo concause, quelle che fanno la cosa stessa, cause »—E a 305 e, distinguendo la politica dalle arti più affini (l'oratoria, la militare e la giudiziaria): « L'OSP.: Quella poi che presiede a tutte queste, e veglia alle leggi e a tutti gli affari dello stato, e tutte cose rettamente contesse, denotando la sua facoltà

---

(1) Notiamo le parole in corsivo. Socrate risponde così, per mostrare ch'egli ha compreso che la dieresi si riferisce alle Idee, come l'ospite eleate ha detto al principio del luogo citato. — È perchè la dieresi si riferisce propriamente all'*uno* (l'Idea) e non ai *molti* (le cose), che nel *Politico* e nel *Sofista* i nomi designanti i generi che si tratta di dividere, e le specie in cui vengono divisi (cioè i nomi comuni degli oggetti appartenenti a questi generi e a queste specie), si trovano, di regola, al singolare.

Digitized by Google

col nome comune, chiameremo giustamente, mi sembra, scienza politica. »

Io devo avvertire il lettore, che non conoscesse questi due dialoghi—e un'avvertenza analoga avrei potuto fare sulle definizioni—che non è in questo o in quel punto isolato, ma è dal principio sino alla fine, che le dieresi del *Sofista* e del *Politico* ci mostrano con la più grande chiarezza che esse si applicano, non ad entità iperfisiche, ma alle cose stesse (1): ciò è tanto evidente, che nessun interprete trascendentalista certamente oserebbe sostenere che in queste dieresi si tratta delle Idee *trascendenti*; forse però alcuno dirà che in esse non potrebbe nemmeno trattarsi delle Idee *immanenti*, perchè anche queste sarebbero al postutto delle entità ultrafenomenali, metaempiriche, mentre è incontestabile che le arti e le scienze, di cui si fa la divisione nel *Sofista* e nel *Politico*, sono le scienze, e le arti *fenomeni*, e fenomeni egualmente, cioè oggetti della nostra esperienza, sono gli oggetti su cui versano queste arti e queste scienze, e i soggetti in cui esse risiedono (ai quali si applica pure la divisione).

---

(1) Che le dieresi di Platone si applicano alle cose nel tempo stesso che egli afferma che hanno per oggetto le Idee - e quindi che le Idee per lui si identificano con le cose — non si vede solamente dai dialoghi destinati a mettere in pratica il metodo di divisione, cioè dal *Sofista* e dal *Politico*, ma anche da quei luoghi degli altri dialoghi, in cui, inculcando la divisione come regola generale di metodo, ne dà qualche esempio particolare; perchè in questi casi, mentre nella regola si parla di una dieresi delle Idee, negli esempi si tratta invece di una dieresi delle cose. È così che si fa nel *Filebo* 14-19, dove si deduce dalla costituzione stessa degli esseri eterni (cioè le Idee), di cui ciascuno è al tempo stesso uno e molti, che bisogna in ogni ricerca stabilire un'Idea unica per tutto, e sforzarsi di scoprire il numero d'Idee comprese sotto di quella, e poi quello che è compreso sotto ciascuna di queste, e così di seguito, sinchè

Digitized by Google

Ma quegli che facesse quest'obbiezione, mostrerebbe ch'egli non sa porsi esattamente al punto di vista dell'ipotesi dell'immanenza. Le Idee non sono che le cose considerate d'una maniera astratta e generale, e le cose considerate d'una maniera astratta e generale non sono che le Idee. La dieresi avendo per oggetto, non delle cose particolari, ma i generi e le specie delle cose, ha perciò per oggetto le Idee, anche quando Platone non parla esplicitamente che di una div'sione delle cose; perchè secondo Platone, ogni nozione generale *direttamente* non si riferisce che alle Idee. Come i concetti e i nomi. che sono i segni dei concetti, non si riferiscono direttamente che alle Idee, cioé agli Attributi, e alle cose solo indirettamente, in quanto partecipano degli Attributi; così ogni proposizione generale, ch'essa sia una definizione, o una dieresi, o che abbia un altro contenuto qualunque, non ha per oggetto che le Idee; essa si riferisce pure alle cose, ma indirettamente, in quanto queste possiedono gli Attributi, i cui rapporti, astrattamente considerati, costituiscono il vero significato della proposizione. Ogni proposizione generale é dunque, in certo modo, per Platone, un'espressione a doppio senso: essa significa al tempo stesso le cose e le Idee; questo doppio senso non

---

si scopra tutta la moltitudine compresa nell'unità primitiva; e si danno come applicazioni di questo metodo la divisione delle lettere che fa la grammatica, e quella dei suoni che fa la musica—le quali certamente non trattano di suoni e di lettere *trascendenti*—, e si esorta ad applicarlo al piacere e alla saggezza, cioè incontestabilmente al *nostro* piacere e alla *nostra* saggezza, perchè si tratta di quel piacere e di quella saggezza, di cui si ricerca se il bene—questo bene la cui possessione deve renderci felici—consista nell'uno o nell'altra - È così che si fa pure nel Fedro 265 a - 266 b e 270 b-278 e (cfr. quest'ultimo luogo con 277 b-c).

Digitized by Google

è che il doppio significato dei nomi, la connotazione, che si riferisce all'astratto e al generale, e la denotazione, che si riferisce al concreto e al particolare.

Supponiamo, per chiarire il punto di visto di Platone, che vi hanno realmente, come ammettono la più parte dei filosofi, dei concetti, cioè delle rappresentazioni astratte e generali (1). Quale sarà per un filosofo logico, che ammette la teorica dei concetti, il vero significato di una proposizione generale? Una proposizione generale è l'espressione di un giudizio generale, e un giudizio generale consta d'idee generali, di concetti; dunque la proposizione generale non può riferirsi che a ciò a cui i concetti si riferiscono, cioè agli attributi, agli astratti; direttamente, essa non può riferirsi alle cose particolari e concrete, perché, quando facciamo il giudizio, non vi hanno nel nostro pensiero le rappresentazioni di queste cose particolari e concrete, ma i loro concetti, cioè delle rappresentazioni astratte, delle rappresentazioni di attributi. Il significato diretto della proposizione sarà dunque l'affermazione di un rapporto tra attributi: p: e: l'uomo è un animale, significherà propriamente che l'attributo *animale* fa parte del gruppo di attributi *uomo* (2). Ma

---

(1) Avverto una volta per tutte che quando, per rendere conto delle idee dei metafisici realisti, parlo delle operazioni del pensiero in termini che implicano la teoria dei concetti, io non intendo fare adesione effettivamente a questa teoria. Non intendo decidere se la verità stia in essa o nella teoria contraria che non ammette altre idee che rappresentazioni di cose concrete e particolari. Ma mi attengo alla teoria dei concetti, primo perchè è conformemente a questa teoria che i metafisici di cui si tratta si rappresentano necessariamente le operazioni dell'intelligenza; e poi perchè questa è la dottrina stabilita e la sola, per conseguenza, che abbia a sua disposizione un linguaggio già fatto che permette di essere breve e di farsi facilmente comprendere.

(2) Cor. Mill. Log. lr 1. c. 5. § 4, c. 6 § 5, Fil. di Hamilton, cap. 18 sulla fine, 22. sul principio, ecc.

Digitized by Google

Siccome il gruppo di attributi *uomo* non si trova altrove che negl' individui concreti e particolari, così la proposizione si riferirà pure a questi, ma, come abbiamo detto, non direttamente, perchè non é alcun individuo nè tutti d'individui che noi ci rappresentiamo, affermando che l'uomo é un animale, ma semplicemente l'uomo astratto, l'oggetto del concetto.

Aggiungiamo ora all'ipotesi *concettualista* l'ipotesi *realista*: supponiamo, cioè, che gli oggetti dei concetti, vale a dire gli attributi, gli astratti, abbiano ciascuno un'esistenza propria e distinta, ch'essi siano, parlando il linguaggio di Platone, delle Idee. Quale sarà il significato diretto di una proposizione generale? sarà l'affermazione di un rapporto tra Idee. L'uomo è animale, affermerà l'inerenza dell'Animale nell Uomo. Ma siccome l'Uomo non si trova altrove che negli uomini, così la proposizione si riferirà pure agli uomini, cioè agl'individui concreti e particolari; ma questo secondo significato sarà indiretto, perchè, affermando che l'uomo é animale, non è quest'uomo né quello, nè la totalità degli uomini, che si trova presente al nostro pensiero, ma semplicemente l'Uomo, l'astratto.

Così, che Platone affermi che delle proposizioni, ch'egli riferisce evidentemente alle cose—definizioni, dieresi, e in una parola tutte le proposizioni generali—si riferiscono alle Idee di queste cose, é una conseguenza logica della teoria dei concetti, unita alla realizzazione degli oggetti di questi concetti: ma quest' affermazione implica l'identificazione delle Idee con le cose, cioè con le cose considerate d'una maniere generale ed astratta. Essa sarebbe un'inconcepibilità nell'ipotesi della *trascendenza*, che sopprime l'identità tra le Idee e le cose, e fa del sensibile e dell'intelligibile, del concreto e dell'astratto,

Digitized by Google

due realtà assolutamente differenti e separate l'una dall'altra, e non, come vuole Platone, una sola e stessa realtà vista da due lati differenti.

V. L'idea platonica essendo l'oggetto del concetto, sostantificato, i caratteri dell'Idea sono i caratteri stessi del concetto, cioè l'astrattezza e l'universalità. Ora, di questi due caratteri, l'interpretazione trascendentalista ammette il primo, ma nega, in sostanza, il secondo. Dico *in sostanza*, perchè gl' interpreti trascendentalisti, trascinati dalla forza stessa della verità, chiamano, come noi, le Idee platoniche *universali*; essi convengono del nome, se non della cosa; ma è evidente che bisognerebbe cangiare radicalmente il significato di questo nome prima di poterlo applicare convenientemente alle Idee platoniche quali essi se le rappresentano. *Universale* vuol dire: ciò che può essere attribuito a tutti gl'individui di una classe, l'attributo comune di tutti questi individui; ma l'Idea, per l'interprete trascendentalista, non è un attributo di questi individui, nè di tutti nè di alcuno, perchè l'attributo inerisce nel soggetto, mentre l'Idea, secondo lui, non inerisce nelle cose, ma è fuori di esse. L'interprete trascendentalista parlerebbe con più proprietà, se dicesse che le Idee platoniche sono, non gli universali, ma i contenuti dei concetti universali, realizzati; perchè, secondo la sua interpretazione, le Idee corrisponderebbero ai concetti nella loro comprensione solamente, ma non nella loro estensione; ora l'universalità si rapporta all' estensione, e non alla comprensione. Sicchè la quistione sull'immanenza o trascendenza delle Idee si riduce, al fondo, a questa: l'Idea è semplicemente l'astratto o è anche l'universale? Ma per l'abuso che gl'interpreti trascendentalisti fanno della parola *universale*, noi dobbiamo sostituire a questa parola una perifrasi, e formulare la quistione così: l'Idea platonica è o no un attributo

Digitized by Google

comune delle cose, che Platone si rappresenta come *uno* e lo *stesso* (nel senso più stretto di queste parole) in tutte le cose che possiedono quest'attributo? il bianco *stesso*, il bello *stesso*, l'uomo *stesso*, è una bianchezza, una bellezza, una umanità fuori degli uomini, degli oggetti belli e degli oggetti belli e in tutti gli oggetti bianchi, o è questa bianchezza, questa bellezza, quest'umanità che è l' attributo comune degli uomini, degli oggetti belli e degli oggetti bianchi, ma concepita come qualche cosa che è *una e la stessa* (e non semplicemente simile o uguale) in tutti gli uomini, in tutti gli oggetti belli e in tutti gli oggetti bianchi? L'universalità—così definita—delle Idee platoniche è sufficientemente dimostrata dalle prove antecedenti; ma vi hanno delle prove ancora più esplicite, che passeremo in rassegna in questo numero. Tra queste prove io non comprenderò i luoghi numerosi, in cui Aristotile afferma esplicitamente o suppone che le Idee platoniche sono universali, ch'esse si predicano universalmente o in comune di tutte le cose (cioè di tutte le cose appartenenti a una classe determinata), che sono i generi degli esseri, ecc., perchè l'interpetre trascendentalista potrebbe dire, e con qualche apparenza di ragione, che Aristotile fa qui del termine *universale* e dei suoi sinonimi l'uso improprio che abbiamo rimproverato a lui stesso; mi limiterò per conseguenza ai soli testi di Platone, e di Aristotile non aggiungerò che alcuna di quelle indicazioni il cui significato non può lasciar luogo ad alcun dubbio.

1° Il modo in cui Platone mette in antitesi l'Idea e le cose prova che l'Idea è l'universale, perchè le cose sono opposte ad essa come particolari: p. e: « il fabbro fa, non la Specie del letto, ma *qualche* letto » (1); ma

(1) *Rep.* 597 a.

Digitized by Google

Dio (il Bene) produce « il letto che realmente è, e non *qualche* letto » (1); « il vero amante della scienza aspira all'essere vero, e non si ferma ai molti *singolari* che sono creduti essere » (2); « invece di considerare lo Stesso *stesso* (cioé l'Idea dello stesso), abbiamo considerato i *singoli* stessi (cioè le cose particolari a cui conviene il predicato: stesso) » (3); « bisogna prendere chiaramente o il bene (cioè senz'alcun dubbio, l'Idea del bene), o *qualche forma* di esso » (4); ecc. Se l'Idea fosse *trascendente*, mancherebbe la ragione dell'antitesi; al particolare deve corrispondere il suo opposto, il generale.

2° Astrarre, generalizzare, è, secondo Platone, riunire il multiplo nell'uno, cioé le cose nell'Idea, o le Idee specifiche nell'Idea generica. Così nel *Sofista* 253 d dice che il dialettico « vede acutamente un'Idea unica sparsa per una moltitudine di cose, separate le une dalle altre, e molte Idee distinte contenute sotto un'Idea unica, e *un'Idea unica per molti tutti* (cioè sparsa per molte specie) *in uno raccolta* » (ἐξ' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην); nel Fedro 265 d, che « bisogna ricondurre ciò che è qua e là disperso, guardandolo con una veduta d'insieme, ad un'Idea unica », e chiama questa riconduzione delle cose all'Idea, o delle Idee più particolari a un'idea più generale, una riunione (συναγωντή 266 b); nello stesso dialogo, 273 e, rifiuta la perizia nell'arte del dire a chi non è capace di « dividere gli esseri per ispecie e di nuovo comprendere i singoli in un'Idea unica »; nel *Polit* 285 b, raccomanda di « racchiudere tutto ciò che è affine den-

---

(1) 597 d.
(2) 490 a-b.
(3) Alcib. 1. 130 d.
(4) Filebo 61 a.

Digitized by Google

tro una somiglianza unica (1) e rivestirlo dell' *essenza* d'un certo genere »; nel *Filebo* Socrate si sforza di « guardare prima il finito e l'infinito ciascuno diviso in molti e disperso, e poi di riunire (συνάγειν) nuovamente in uno, per vedere come l'uno e l'altro é al tempo stesso uno e molti » (2); ecc. Tutte queste espressioni potrebbero anche essere impiegate da un concettualista o da un nominalista—ma è ciò precisamente che prova l'immanenza delle idee platoniche — : in quelli, non sarebbero che delle metafore un po' ardite, in Platone devono prendersi il più letteralmente possibile; l'unità, in cui si racchiude, o a cui si riduce, il multiplo, non è, per quelli, che un'unità mentale, trasportata, per metafora, nelle cose, ma per Platone è un'unità reale; unificare, identificare, per quelli non è che assimilare, per Platone si tratta d' una unificazione e d' una identificazione nel senso più stretto di queste parole. Sui luoghi citati e gli altri che si potrebbero aggiungere, si deve osservare ch'essi possono dividersi in due categorie : in tutti vi ha il concetto dell'unificazione del multiplo; ma in alcuni quest'unificazione è il riconoscere che l'attributo comune che é in molte cose (p. e. il bianco che é in questa carta, quello che è nella parete, quello che è in questo libro, ecc.) è un'entita unica, e non tante entità quante vi hanno cose che possiedono l'attributo; negli altri ciò che si tratta di unificare sono le cose stesse (o le Idee) che possiedono l'attributo comune, o, più propriamente, gli attributi omonimi, e non semplicemente questi attributi

---

(1) Per somiglianza (ὁμοιότης) bisogna intendere non la relazione tra gli oggetti simili, ma il fondamento di questa relazione, il carattere loro comune per cui essi sono chiamati simili.

(2) 23 e.

Digitized by Google

omonimi; vale a dire non si dice semplicemente che l'umanità che è in me, in voi, in quello, ecc. è un'umanità unica, che l'animale che è nell'uomo, nel cavallo, nel bue è un'Animalità unica, ma ancora che tutti gli uomini diventano uno nell'Uomo, tutti gli animali uno nell'Animale, ecc. (1). Questi due aspetti della riduzione del multiplo nell' uno si vedranno più chiaramente nei due numeri seguenti.

3° La risoluzione degli attributi omonimi di tutte le cose in un' entità unica è espressa da Platone sotto due forme un po' differenti, ma equivalenti disignificato.

A. Uno è il bello, uno il buono, uno il grande, uno è, in una parola, tutto ciò che è *connotato* da ciascun nome generale, e questo bello, questo buono, questo grande, ecc. è l'Idea del bello, del buono, del grande, ecc. Così nella *Rep.* 475 e—476 a : « Poiché il bello è il contrario del brutto, questi sono due; ed essendo due, ciascuno è uno. E lo stesso deve dirsi del giusto

---

(I) Un'altra distinzione che si potrebbe fare è dei luoghi che si riferiscono al rapporto tra l'Idea e le cose e quelli che si riferiscono al rapporto tra l'Idea generica e le Idee specifiche. Non ho creduto necessario di fare questa distinzione, sia perchè nella più parte dei casi Platone ha di mira tanto la unificazione del multiplo *reale* nell'Idea, quanto quello del multiplo *ideale* in un' Idea superiore; sia perchè un'interpretazione coerente del sistema delle Idee deve ammettere tra le Specie e le cose lo stesso rapporto, o d'immanenza o di trascendenza, che fra i Generi e le Specie (v. num. VII). La stessa osservazione vale per il num. 4.

Come genelizzare è per Platone astrarre l'Idea comune a molte cose, che è riguardata come una e la stessa in tutte; così ragionare per ana'ogia è per lui trasferire la stessa Idea, già costatata e determinata nell'oggetto da cui si tira l'analogia, nell'altro oggetto la cui natura si vuole rischiarare per quest' analogia. V. *Polit.* 278 e, *Rep.* 484 d.

Digitized by Google

e dell'ingiusto, del bene e del male e di tutti gli εἴδη: ciascuno é uno esso stesso, ma per la κοινωνία (cioè la partecipazione ad esso) delle azioni e dei corpi e la reciproca (la partecipazione degli εἴδη gli uni agli altri), da per tutto apparendo, ciascuno pare molti ». E a 479 a: « Che ci risponda dunque questo buon uomo, che non crede al bello *stesso*, nè ammette che vi sia alcuna Idea del bello sempre la stessa, ma crede molti i belli; quest'amatore di spettacoli che non accorderà mai che uno è il bello, uno il giusto, e così ogni altra cosa ». E a 493 e: « Il volgo crederà mai o soffrirà che si dica che vi ha il bello *stesso*, ma non molti belli, e qualsiasi *stesso* (cioè il bene *stesso*, il giusto *stesso*, il grande *stesso*), e non molti qualsiansi (cioè molti beni, molti giusti, molti grandi, ecc.)? » Se le Idee del bene, del bello, del giusto, ecc. fossero trascendenti, come potrebbe dire Platone che vi ha un solo bene, un solo bello, un solo giusto, ecc.? In questo caso vi sarebbero altrettanti beni, belli, giusti, ecc., quante vi hanno cose che possiedono questi attributi, più il bene stesso, il bello stesso, il giusto stesso, ecc.

È a questa prima forma con cui viene espressa l'unificazione degli attributi omonimi delle cose, che noi possiamo rapportare pure una delle prove, riferita da Alessandro d'Afrodisia (1), per cui si dimostrava l'esistenza delle Idee: Ciò che noi affermiamo come vero è; ma noi affermiamo come vero che vi hanno cinque concenti, tre armonie, ecc.: dunque ciascuno di questi concenti é realmente uno, ciascuna di queste armonie è realmente una, ecc., e vi hanno le Idee di questi concenti, di queste armonie, ecc. Alessandro d'Afrodisia presenta

(1) *In phil. pr. Arist.* l. 1. c. 9. testo 62.

Digitized by Google

quest'argomento un po' diversamente, ma che Platone lo presentasse press'a poco nella forma che abbiamo detto, è anche confermato dal cominciamento del primo dei luoghi citati (1), che ne è una variante, o piuttosto una applicazione particolare.

B. La grandezza che è in tutti gli oggetti grandi, la bellezza che è in tutti gli oggetti belli, è una sola e stessa grandezza, una sola e stessa bellezza, ecc., e questa grandezza, questa bellezza ecc., una e la stessa in tutti, è la Idea della grandezza, della bellezza. ecc. Così nel Parmenide 132 a: « Io penso, dice a Socrate il filosofo eleate, che tu credi che ciascuna Specie è una, per questo: quando molte cose ti sembrano grandi, forse, contemplandole, una certa Idea unica la stessa ti sembra essere in tutte, e perciò ammetti che la grandezza è una ». E poco dopo, quando Socrate, confuso dalle obbiezioni del vecchio filosofo, batte in ritirata, e passando dal realismo al concettualismo, dice che, « forse ciascuna specie è una nozione, e non esiste altrove che nelle nostre anime », Parmenide, che in questo dialogo è il vero rappresentante della teoria delle Idee, gli domanda: « Ma che? Ciascuna di queste nozioni, che è una, è la nozione di niente? — Socrate: Ciò è impossibile — Parmenide: E dunque la nozione di qualche cosa? — Socr.: Si — Parm.: Di qualche cosa cosa esistente o non esistente? — Socr.: Esistente — Parm.: Non è di qualche cosa di uno, che questa nozione concepisce come presente in tutti gli oggetti, ed essente una certa forma unica? — Socr.: Si — Parm.: E non sarà un'Idea questa cosa che si concepisce essere una, essendo sempre la stessa in tutti gli oggetti? » (2).

---

(1) *Rep.* 475 e-476 a.
(2) 132 b-c.

Digitized by Google

Nelle *Leggi* 965 c-d, l'ATENIESE: « Si può più esattamente esaminare checchesia che guardando ad un'Idea unica dai molti dissimili? -- CLINIA. Forse — L'ATENIESE: Non forse, ma certamente non vi ha metodo più luminoso di questo per lo spirito umano. Ci bisognerà dunque, sembra, obbligare i custodi della nostra divina città a vedere prima esattamente cos'è che per tutte quattro (le virtù) è lo stesso, che essendo uno nella fortezza, nella temperanza, nella giustizia e nella prudenza, giustamente chiamiamo con un sol nome, virtù ». Nel *Convito* 210 b si chiama una demenza il non credere che uno e lo stesso è il bello in tutti i corpi; nel *Menone* si cerca che cosa sia la virtù unica che è per tutte le virtù (1); che cosa sia la figura che è la stessa in tutte le figure (2); nel *Sofista* (240 a) che cosa sia il simulacro unico che è in tutti i simulacri; ecc.: Nella Metafisica l. XIII, IV, 10 Aristotile domanda « Se la diade è una e la stessa nelle diadi corruttibili e le molte ma eterne (3), perchè non sarà pure la stessa nella diade *stessa* e nelle particolari? » — qui Aristotile fa a Platone l'obbiezione del terzo uomo, ma ciò che c'importa è la proposizione che gli attribuisce, cioè che la diade è una e la stessa in tutte le diadi —; nel l. III, IV, 1, 9 fa appoggiare la dottrina della realtà degli universali sull'argomento che « in tanto conosciamo tutte le cose, in quanto vi ha un che di universale, un che di uno e lo stesso», e che « non vi sarebbe scienza, se non vi fosse un che di

(1) 74 a-b.

(2) 75 a, 76 a.

(3) I numeri matematici, che, nell'ultima forma del suo sistema, Platone faceva intermediari tra il numero ideale e i numeri sensibili. V. *Supplem. C.*

Digitized by Google

uno in tutti » (1); e in una moltitudine di luoghi afferma esplicitamente o indubbiamente suppone che i Platonici chiamavano l'Idea l'*uno nei molti* (2). Noi sappiamo pure da Alessandro d'Afrodisia, che certamente lo aveva attinto da Aristotile, che uno degli argomenti, e di quelli tenuti in magior conto, per dimostrare l'esistenza delle Idee, era questo: che gli oggetti che sono simili tra di loro (cioè che hanno questa somiglianza definita per cui si riuniscono in una stessa classe) non possono essere tali che perchè partecipano a qualche cosa la stessa che è propriamente quello che viene predicato in comune di questi oggetti, e questa cosa è l'Idea (3).

---

(1) Cfr. num. III.

(2) *Met.* l. I. IX. 1, 2, 5, l. VII. XVI. 6, ecc.

(3) *In Metaph. Arist.* l. 1, c. 9. testo 59.

Alessandro d'Afrodisia c'informa anche di una variante di quest'argomento, ch'egli espone così: che vi ha una causa delle cose costantemente farsi, e farsi secondo un tipo costante; e questa causa è l'Idea comune a queste cose. Anche esposto sotto questa forma che non sappiamo se sia esattamente quella con cui Platone lo proponeva, quest'argomento prova l'immanenza dell'Idea, cioè che la Idea è l'Attributo che è uno e lo stesso in tutti gli esseri della stessa specie. Infatti, se l'Uomo fosse una semplice causa esemplare degli uomini, posta al di fuori di essi, essa non ci spiegherebbe perchè uno stesso tipo si riproduce costantemente in esseri distinti fra di loro; per la semplice ragione che l'Idea separata non sarebbe una causa efficiente, vale a dire una causa che a priori si riconosce capace di produrre l'effetto che le viene attribuito—e naturalmente nemmeno una causa empirica, cioè la cui azione è stata dimostrata dall'esperienza—.Al contrario, se si ammette che l'Idea è nelle cose, la somiglianza delle cose che partecipano alla stessa Idea può essere dedotta a priori da questa partecipazione a una stessa Idea; tra la causa e l'effetto vi ha un legame necessario; e perciò, dato l'effetto — la somiglianza di tutti gli uomini — noi possiamo inferirne la causa — la partecipazione a una Idea comune -- , perchè questa causa è una causa che noi già sappiamo essere capace di produrre l'effetto, ciò che è la condizione in-

Digitized by Google

A questi dati non aggiungerò alcun commento. L'espressione più netta sotto cui può formularsi l'ipotesi dell'*immanenza* e precisamente questa, contenuta nelle citazioni precedenti, che gli attributi omonimi di tutti gli esseri non sono in sostanza che un Attributo unico, e questo è l'Idea; che quest'Attributo inerisce, uno e lo stesso, nella moltitudine degli esseri dei quali predichiamo

---

dispensabile di qualsiasi ipotesi, fisica o metafisica, vera o falsa, che lo spirito umano possa fare sulle cause dei fenomeni.

L'argomento di Platone che gli oggetti simili non possono essere tali che per la partecipazione a qualche cosa comune, suggeriva agli avversari della sua teoria l'obbiezione del *terzo uomo*, della quale gl'interpreti *trascendentalisti* delle Idee platoniche fanno gran caso, perchè essa prova, secondo essi, che la teoria contro cui era diretta, era quella delle Idee *trascendenti*. L'obbiezione del *terz'uomo* è questa: se tutti gli uomini sono simili perchè partecipano a uno stesso, all'Uomo in sè, l'Uomo in sè e gli uomini debbono pure essere simili perchè partecipano a qualche cosa di comune; vi ha dunque, oltre l'uomo fenomenale e l'Idea dell'uomo, un terzo uomo distinto dal fenomeno e dall'Idea; e l'obbiezione continuava pretendendo che la somiglianza del terz'uomo con gli altri supporrebbe un quarto uomo, a cui tutti gli altri uomini partecipassero, e così di seguito all'infinito (V. per quest'obbiez. Plato. *Parmen.* 132 a-b, 132 d,-133 a, Arist. *Met.* l. I, IX, 3, 5 e Aless. d'Afrod. commento al primo di questi due luoghi). Non vi ha dubbio che, perchè quest'obbiezione fosse logicamente inappuntabile, essa dovrebbe essere diretta contro le Idee *trascendenti* - se l'Idea è nelle cose, non vi ha motivo di domandare la causa della somiglianza tra le Idee e le cose, perchè l'Idea non è altro che questo punto di coincidenza comune per cui tutte le cose simili si dicono simili - ma resterebbe a provare che l'obbiezione del terzo uomo era logicamente inappuntabile. Nella dottrina delle Idee *immanenti* vi ha quel tanto che, se non è sufficiente perchè quest'argomento sia perfettamente concludente, basta perchè esso abbia quella plausibilità necessaria a un argomento perchè gli avversari di una teoria ne facciano uso. In effetto, Platone ha un bell'affermare che le Idee, quantunque siano sostanze per se stesse, inerisсono nondimeno nelle cose, e che, quantunque ciascuna sia una,

Digitized by Google

l'attributo. Certamente questa prova dell'immanenza — che in verità non è una prova, ma la ripetizione, in termini più chiari, della tesi stessa che si tratta di provare — non sembra con tutto ciò soddisfacente agl'interpreti trascendentalisti : ma che si può fare di più? non altro che pregare questi interpreti che cerchino di rappresentarsi nettamente la tesi dell'immanenza delle Idee, vale

---

si trova nondimeno simultaneamente in una moltitudine: queste determinazioni sono incompatibili, noi non possiamo rappresentarcele insieme; noi non possiamo concepire che una sostanza inerisca in altre sostanze come un attributo, che un essere unico si trovi al tempo stesso, senza frazionarsi, in una moltitudine di esseri differenti. Ne segue che delle sostanze quali Platone finge le Idee, non potremmo *rappresentarcele* che esistenti separatamente dalle cose ; l'Uomo in sè, in quanto noi possiamo *immaginarlo*, non lo possiamo che come un uomo particolare, distinto e separato dagli altri uomini, questi nati e peribili, esso eterno: è questa la base dell'interpretazione trascendentalista delle Idee platoniche, e la chiave per comprendere tutte le vicende di questa teoria. Così, se l'obbiezione del terzo uomo non vale contro le Idee quali Platone le *afferma*, direbbe egli, quali oggetti dell'intelligenza, poichè egli *afferma* che esse sono nelle cose ; vale però contro le Idee quali noi possiamo *rappresentarcele*, quali oggetti, direbbe Platone, d'un'immaginazione circoscritta nelle condizioni del sensibile ∴; perchè noi non possiamo *rappresentarcele* che separate dalle cose: è quanto basta alla vis probante dell'obbiezione del terz'uomo, quantunque quest'argomento, in sostanza, non sia che un sofisma.

∴ I metafisici hanno un mezzo assai comodo per superare tutte le difficoltà : è di distinguere tra *immaginare* ed *intendere*. Se noi troviamo le loro teorie inconcepibili, essi rispondono che ciò è perchè " si pretende d'immaginare ciò che non si può se non intendere, come se si volessero vedere i suoni o udire i colori ". Vedi Cartesio t. I, p. 168, ed. Cousin, Leibnitz *N. S. sull'int. um.* l. IV, c. III, § 6, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 7, *Epist. ad P. Des-Bosz.* 16 Giug. 1712 (ed. Dutens t. 2, p. 1. p. 298), Spinoza *De intell. emend.* 84-91, ecc. Tra l'empirismo e la metafisica tutta la quistione è, al fondo, se questa distinzione deve ammettersi o no.

Digitized by Google

a dire la dottrina che le Idee sono, delle sostanze sì, ma inerenti nelle cose come loro attributi — nozioni certamente incompatibili, io sarò il primo a convenirne—, e di fare per un istante la supposizione che tale sia stata realmente la dottrina di Platone—ciò che non è chieder poco, perchè si può essere sicuri che la più parte degl'interpreti trascendentalisti, per non dire tutti, non hanno fatto mai *seriamente* questa supposizione—, e poi di saperci dire come, in questo caso, Platone avrebbe potuto esprimere la sua dottrina d'una maniera più chiara e più esplicita che dicendo che in tutti gli oggetti grandi la grandezza è una e la stessa, e questa è l'Idea della grandezza, e così la bellezza in tutti gli oggetti belli, l'umanità in tutti gli uomini, l'animalità in tutti gli animali, ecc. Negare che la dottrina di Platone sia realmente quello che essa suona, perchè questa dottrina, così intesa, ci sembra racchiudere una impossibilità logica, prima di tutto non è conforme ai criteri di una buona ermeneutica; e poi, oltre che per assolvere Platone da una contraddizione gliesene addosserebbero cento altre, si otterrebbe per risultato, che si farebbero dire a Platone delle assurdità—perchè chi vorrà sostenere che la dottrina delle Idee, immanenti o trascendenti, non sia un'assurdità?—senz'alcun motivo nè scopo, perchè il sistema delle Idee trascendenti non spiegherebbe niente, non conterrebbe alcuna di queste vedute ardite e geniali, che scusano e fanno comprendere gli errori dei grandi pensatori metafisici, perchè di natura da sedurre l'intelligenza con la prospettiva di una spiegazione universale e radicale delle cose, cui la scienza positiva si dichiara incapace di attingere.

D'altronde Platone ha avuto cura di togliere all'interprete trascendentalista qualsiasi pretesto per rifiutargli la dottrina che le idee sono gli Attributi generali

Digitized by Google

delle cose, ciascuno dei quali inerisce, uno e lo stesso, in tutte le cose aventi degli attributi omonimi, fondandosi sulle difficoltà logiche contenute in questa dottrina: noi sappiamo infatti dallo stesso Platone che queste difficoltà sono precisamente quelle stesse che gli avversari obbiettavano alla teoria delle Idee. Ecco come esse vengano proposte nel Parmenide: « PARMENIDE: Dimmi dunque, pensi tu, come dicevi, che vi hanno certe Specie, da cui le cose, partecipandone, prendone le loro denominazioni? che p. e. le cose sono simili per la partecipazione della somiglianza, grandi, belle, giuste, per quella della grandezza, della bellezza, della giustizia?—Io ne sono persuaso, disse Socrate—Ora ogni cosa che partecipa della Specie, non è necessario che partecipi o di tutta la Specie o di una parte? o vi ha, oltre di questi, un altro modo di partecipazione? — E come ve ne potrebbe essere un altro?—Credi tu che la Specie sia tutta in ciascuno dei molti, una essendo, o altrimenti?—Che cosa può impedire, o Parmenide, disse Socrate, che inerisca tutta?—È che essendo una e la stessa, inerirà tutta simultaneamente in molte cose che sono separate le une dalle altre, e così essa stessa sarà separata da se stessa — Ma no, disse Socrate; come il giorno, essendo uno e lo stesso, esiste simultaneamente in molti luoghi, e non è perciò separato da se stesso; così niente impedisce che ciascuna Specie esista simultaneamente, una e la stessa, in tutti gli oggetti, senza separarsi da se stessa. — Bel modo è il tuo, o Socrate, di far esistere una sola e stessa cosa simultaneamente in molti oggetti! è come se coprendo molti uomini con un velo, tu dicessi che l'uno è tutto intero nei molti. Non è vero che dici qualche cosa di simile? — Forse, disse Socrate — Ma il velo sarà tutto intero in ciascuno, o soltanto una parte in uno, e un'altra parte in un altro?—Una parte soltanto — Le Specie

Digitized by Google

dunque, o Socrate, saranno divisibili, e le cose che partecipano di esse parteciperanno di una parte, e non vi sarà più in ciascuna cosa tutta la Specie. ma una parte soltanto—Così pare. — Vorresti dunque, o Socrate, che la Specie sia veramente divisa? e sarà ancora una dopo questa divisione? — No, affatto — Vedi in effetto: se tu dividerai la grandezza *stessa*, ciascuno dei molti grandi sarà grande, non per la grandezza, ma per una parte della grandezza, necessariamente più piccola della grandezza stessa; ora ciò non ti sembra assurdo?—Assolutamente—... In che modo dunque, o Socrate, le altre cose parteciperanno alle Specie, se non possono riceverle nè in parte nè in totalità? » (1). Questa stessa obbiezione del *Parmenide* si ritrova, in riassunto, nel *Filebo* 15 b, dove Socrate spiega quali siano le controversie quando si stabilisce un Uomo, un Bue, e il bello uno, e il buono uno, e altrettali unità: « Prima di tutto, egli dice, si contesta se si devono ammettere questa sorta d'unità come realmente esistenti; poi si domanda come ciascuna di esse, essendo una e sempre la stessa, e non ammettendo nè generazione nè corruzione, possa tuttavia essere immutabilmente una e la stessa (2); e in seguito se negli esseri generati e infiniti di numero deve porsi divenuta molti e frazionata, o tutta intera in ciascuno, separata essa stessa da se stessa, ed è questa che sembra la cosa più impossibile dol mondo, che un solo e lo stesso essere sia allo stesso tempo in uno ed in molti ». Potrebbero tali obbiezioni dirigersi alle Idee trascendenti? se il rapporto tra l'Idea e le cose non fosse che quello tra l'esemplare

---

(1) 131 a-e.

(2) Che difficoltà potrebbe trovarsi nell'essere l'Idea una e sempre la stessa, se essa fosse fuori delle cose?

Digitized by Google

e le copie, che difficoltà vi sarebbe a concepire che uno stesso esemplare potesse servire di modello a molte copie? sarebbe perciò necessario di ammettere o che l'esemplare si trova tutto intero in ciascuna delle copie, o che esso si fraziona in tante parti quante sono le copie, e che una di queste parti esiste in una delle copie, e un'altra in un'altra? Non è evidente che queste obbiezioni non possono comprendersi altrimenti che come lo sviluppo delle impossibilità logiche contenute in una dottrina, che afferma che un solo e stesso Attributo inerisce simultaneamente in una moltitudine di soggetti?

Senza dubbio Platone doveva pensare che queste obbiezioni non toccavano il segno, e che la sua dottrina sfuggiva al dilemma proposto nel *Filebo* e nel *Parmenide:* ma tutto ciò che possiamo concluderne è che queste difficoltà non sembravano a Platone insolubili come sembrano a noi. Quale sia la soluzione egli non lo dice nè nel *Parmenide* (1) né nel *Filebo:* ma egli ne ha immaginato una; noi la troviamo in uno dei luoghi citati: Il

---

(1) Alcuni interpreti credono che la parte dialettica del *Parmenide* contiene una dottrina riposta destinata appunto a risolvere le obbiezioni del principio del dialogo: per me io non posso vedervi se non quello per cui Platone la dà manifestamente, cioè un semplice esercizio dialettico di cui nel cap. VII § 21 abbiamo mostrato la relazione con la dialettica platonica. Del resto le ipotesi che trovano nella seconda parte del Parmenide le soluzioni delle obbiezioni contenute nella prima, non fanno al nostro caso, perché esse sono state immaginate nella supposizione che le obbiezioni siano dirette contro le Idee trascendenti, quantunque tra queste obbiezioni una sola, quella del terz'uomo, possa essere interpretata a questo modo; ma basta che Platone dichiari che le Idee esistono per se stesse (cioè come sostanze), o che egli le distingua dai fenomeni, perchè l'interprete trascendentalista ne concluda immediatamente che esse sono separate dalle cose.

Digitized by Google

bello, il brutto, il giusto, l'ingiusto e ciascun altro εἶδος è uno in se stesso, ma apparendo qua e là, nelle cose e negli altri εἴδη che ne partecipano, ciascuno *pare* molti (1). E in effetto, la quistione, ridotta ai minimi termini, è questa : L'esperienza ci mostra il bello, il brutto, in una parola, ciascun attributo generale delle cose, non come uno, come suppone la teoria delle Idee, ma come multiplo, l'attributo che è in un soggetto essendo numericamente distinto dallo stesso attributo che é in un altro soggetto. Come risolvere questa contraddizione tra l'esperienza e la teoria delle Idee ?—se le Idee sono immanenti ; poichè è solo in quest'ipotesi che la moltiplicità dell'attributo nella moltitudine dei soggetti esclude l'unità dell'Idea—. Il concetto vago che una delle due contraddittorie, cioè il dato dell'esperienza, la moltiplicità dell'attribnto , non è che un' apparenza — un'apparenza, s' intende, *obbiettiva*—dà, non una soluzione reale della contraddizione — perciò bisognerebbe sopprimere realmente l'una delle due contraddittorie, dichiarando la moltiplicità dell'attributo una *vera* apparenza, cioè un'apparenza *subbiettiva* —, ma un sembiante di soluzione, per questa vaga assimilazione del fatto, che è in contraddizione con la teoria, ad un'illusione senza realtà, assimilazione vaga che è tutto il significato del termine apparenza, quando esso non ha il suo significato proprio di apparenza subbiettiva o semplice illusione. Su questo concetto della dottrina platonica dovremo ritornare in uno dei numeri seguenti.

4° L' astratto e il concreto non sono due cose differenti, ma una sola e stessa cosa a gradi differenti di

---

(1) *Rep.* 476 a.

Digitized by Google

determinazione: l'astratto è il concreto, ma indeterminato; il concreto é l'astratto, determinato. Siccome poi l'astratto è suscettibile di più determinazioni distinte e divergenti (l'animale, determinandosi, diviene uomo, cavallo, ecc:; l'uomo, quest'uomo alto o basso, dotto o ignorante, ecc:); così il movimento di concretizzazione o determinazione progressiva dell'Idea—perchè l'Idea non è, per dir così inerte, ma vivente, e la sua vita, il suo sviluppo, nel sistema di Platone come in quello di Hegel o di qualsiasi altro filosofo *realista*, è il suo passaggio continuo da uno stato più indeterminato, piú astratto, a uno stato più determinato, piú concreto—questo movimento è al tempo stesso una moltiplicazione progressiva, per cui ciò che è unità nel momento anteriore, nel momento posteriore diviene moltiplicità (si tratta, ben inteso, di un'anteriorità e posteriorità, non cronologica, ma logica e metafisica). Di là la formula platonica che tutto (cioè tutto ciò che corrisponde a un nome generale: l'uomo, l'animale, il bene, ecc.) è al tempo stesso uno e molti (un Genere e molte Specie, ovvero una Specie e molti individui) o ancora uno, molti ed infiniti (un Genere, molte Specie ed infiniti individui). Nel *Filebo*. in cui questa formula principalmente è impiegata, dopo che si è convenuto tra gl'interlocutori che vi hanno molte specie del piacere e della scienza, Socrate dice: « Fermiamo ancora di più per una confessione mutua questo principio, che causa grandi imbarazzi a tutti gli uomini, ai volenti ed anche qualche volta ai nolenti. Io parlo del principio in cui ci siamo imbattuti, e che è di una natura ben sorprendente; è in effetto una cosa strana a dire che *molti sono uno* e che *uno è molti*; ed è facile di muovere controversia a chi sostiene in ciò il pro o il contro » (1). Filebo crede che Socrate alluda alla dif-

(1) 14 c.

Digitized by Google

ficoltà, divulgata presso gli eristici del tempo, come ad un soggetto unico possano inerire molti attributi; ma Socrate si spiega, soggiungendo che la difficoltà di cui egli parla, nasce « non quando l'uno è preso tra le cose soggette alla nascita e alla morte—quando si tratta di un tale uno, si conviene che non bisogna disputare in ciò con alcuno—ma quando si cerca di stabilire *un* uomo, *un* bue, e il bello uno, e il bene uno (vale a dire quando il mu'tiplo fenomenale si risolve nell'uno *ideale*); è su queste unità e le altre della stessa natura che i sentimenti sono divisi e vi ha della contestazione... Io dico che lo stesso, fatto uno e molti dalle ragioni, si trova da per tutto e sempre, per il passato come oggi, in ciascuna delle cose di cui si parla (*dalle ragioni* vuol dire: dalla dialettica; questa trasforma continuamente l'uno in molti, per la dieresi, e i molti in uno, per la συναγωγή; e Socrate intende dire che questo fatto, che la stessa cosa diviene per la dialettica ora uno e ora molti, è un fatto generale): ciò non cesserà mai, e non è ora che incomincia, ma è, mi sembra, una proprietà, immortale e incapace d'invecchiare, delle ragioni stesse..... Gli antichi, che erano migliori di noi, e stavano più vicini agli dei, ci hanno tramandato quest'oracolo, che tutte le cose che si dicono esistere eternamente (le specie) constano di uno e di molti, ed hanno insite in sè la finità e l'infinità (constano di uno e di molti, non è che un'altra maniera di dire che ciascuna è uno e molti; Platone si serve di questa espressione, perchè cerca una forma che possa convenire tanto alla sua propria dottrina quanto a quella dei Pitagorici, nella quale, cioè nell'affinità dei suoi concetti con quelli del platonismo, sta tutto il fondamento storico della supposizione fantastica di una dottrina, tramandata dagli antichi sotto la forma oscura di un oracolo, e il cui senso riposto era la teoria delle Idee e la

Digitized by Google

dialettica. Egli può attribuire ai Pitagorici la proposizione che tutto consta, non solo dell'uno ma anche dei molti, perché questa seconda entità faceva parte di una delle loro due serie di elementi contrari). E che, tale essendo l'ordine di queste cose, noi dobbiamo sempre, nella ricerca di ciascun oggetto, stabilire un'Idea unica per tutto; e si può ritrovarla, perchè vi esiste; scoverta questa, cercare se dopo una ve ne ha due, o, se non due, tre o qualche altro numero; e ciascun *uno* di questi (cioè ciascuna di queste Idee) esaminare ancora così, sinchè si veda, non solo che l'*uno* primitivo è *uno* e *molti* ed *infiniti*, ma anche *quanti* è (cioè quante Specie comprende l'Idea da principio stabilita); e non si deve applicare alla moltitudine l'Idea dell'infinito, prima di vederne ogni numero che s'interpone tra l'infinito e l'uno (cioè non si deve considerare la moltitudine infinita, vale a dire gl'individui, prima di considerare successivamente tutte le moltitudini determinate, vale a dire tutte le divisioni e suddivisioni del Genere stabilito in principio; p. e. se questo genere è l'Animale, e Platone ammettesse la classificazione dei naturalisti moderni, prima di enumerare i Tipi, le Classi, gli Ordini, le Famiglie, i Generi, le Specie); solo allora si può lasciare ciascuno di tutti gli *uni* andare a disperdersi nell'infinito..... Ciò che ho detto è chiaro nelle lettere, e puoi vederlo nelle cose che hai appreso nell'infanzia. La voce che ci esce dalla bocca è una e al tempo stesso infinita in moltitudine, per tutti e per ciascuno. Ma per nessuna delle due cose diveniamo sapienti, nè perchè conosciamo della voce l'infinito, nè perchè conosciamo l'uno, ma ciascuno di noi diviene grammatico perchè conosce quanti e quali essa é (cioè, come spiega a 18 b-c, perchè nell'infinito della voce sa discernere i diversi generi e specie di suoni). È per la stessa cosa che si diviene musico: una è la voce

Digitized by Google

anche per quest'arte; pure bisogna porne due, il grave e l'acuto, e terzo il tono medio..... ed è a questo modo che bisogna esaminare tutto ciò che è uno e molti » (1). Posto questo principio generale, Socrate vuol farne l'applicazione alla sapienza e al piacere: « *Uno* diciamo essere ciascuno di essi: ora il discorso precedente ci chiede come ciascuno è *uno* e *molti*, e come ciascuno non è subito *infiniti*, ma l' uno e l' altra hanno un certo numero prima di divenire infiniti ». Filebo, comprendendo l'interrogazione di Socrate, dice: « Socrate sembra domandarci se il piacere ha o no delle specie, e quante e quali siano, e così similmente per la sapienza ». E Socrate: « È come dici: in effetto, come ha mostrato il discorso precedente, nessuno di noi sarà di alcun valore in checchesia, se non è capace di rispondere a questa domanda su tutto ciò che è uno e simile e lo stesso e il contrario (vale a dire: su tutto ciò che è al tempo stesso uno e molti, e perciò anche lo stesso e diverso, simile e dissimile) » (2). Poi, il principio viene applicato ai quattro generi, in cui Socrate divide tutti gli esseri che sono nell'universo, o piuttosto a tre di questi generi, (il finito, l'infinito e il composto dei due): Socrate ricerca come ciascuno di essi è *uno e molti* (3), riunendolo — come dice nel luogo riportato al num. 2°—in uno, dopo averlo guardato diviso in molti e disperso.

La formula che lo stesso è uno e molti, non si trova solamente nel *Filebo*. Così, nelle *Leggi* 963 c l'Ateniese dice: « Giacchè vi hanno quattro specie di virtù, ciascuna è una, poiche sono quattro: e tuttavia abbiamo chiamato

(1) 15 a — 17 d.
(2) 18 e — 19 b.
(3) V. 23 e, 24 a, 25 a, d, 26 d.

Digitized by Google

uno tutte queste; diciamo infatti la fortezza virtù, la prudenza virtù, e così le due altre, come se realmente siano non *molti*, ma quest'*uno* solo, virtù ». E a 964 a: « Io t'ho spiegato come la prudenza e la fortezza sono differenti e due: tu spiegami come sono uno e lo stesso. Figurati che tu devi dirmi come, essendo quattro, sono uno; e domandami, dopo avermi insegnato che sono uno, che io t'insegni come sono quattro» (l'Ateniese domanda insomal suo interlocutore la definizione comune della virtù). E a 966 a: « Ma che? non diremo noi lo stesso del bello e del buono? i nostri custodi devono sapere soltanto come l'uno e l'altro sono molti, o anche come sono uno?» Nel *Menone* 72 a, dopo che Menone, interrogato cosa sia la virtù, risponde quale sia la virtù dell'uomo, quale della donna, quale del fanciullo, quale del vecchio, ecc., Socrate dice che, cercando una virtù, ha trovato presso di lui uno sciame di virtù, e a 77 a, lo esorta a lasciare la virtù intera e sana, e a cessare di fare di uno molti. In questi luoghi il *molti* rappresenta le Specie rispetto al Genere: ma altrove rappresenta gl'individui, le cose, rispetto all'Idea. Così nella *Rep.* 507 a-b: « Diciamo che vi hanno molti belli e molti buoni e similmente ogni altra cosa, e li distinguiamo col discorso; e poi il bello stesso e il buono stesso, e così tutti quelli che ponevamo come molti, di nuovo ponendo secondo un'Idea unica di ciascuno, come unica, chiamiamo ciascuno ciò che è; e quelli diciamo vedersi, ma non intendersi, le Idee intendersi, ma non vedersi ».

Ora io domando al lettore: 1° è chiaro o no che nei luoghi citati l'uno è identificato coi molti, e i molti con l'uno? che i molti sono riguardati, non come un'altra cosa dall'uno, ma come l'uno stesso, e l'uno non come un'altra cosa dai molti, ma come i molti stessi? che l'uno e i molti sono, non due cose completamente differenti

Digitized by Google

e separate, da una parte l'uno, da un'altra parte i molti, ma una sola e stessa cosa, che si considera sotto due aspetti differenti, ora come uno, ora come molti? 2° è chiaro o no che quest'uno e questi molti sono l'Idea e le cose, ovvero l'Idea generica e le Idee specifiche? 3° è chiaro che, questi due punti ammessi, ne risulta un terzo, cioè che l'Idea e le cose, l'Idea generica e le Idee specifiche, sono una sola e stessa realtà considerata sotto due aspetti differenti, e non due realtà completamente differenti e separate? Ora se le Idee platoniche sono immanenti, se esse sono gli universali nel senso rigoroso della parola, cioè i concetti generici e specifici, realizzati, ma nelle cose stesse; è questo appunto che deve avvenire: che l'Idea generica, quantunque distinta dalle Idee specifiche, e sussistente per se stessa, deve identificarsi nondimeno con queste Idee specifiche, cioè con la loro totalità, e l'Idea specifica, quantunque distinta dagli individui, deve non pertanto identificarsi con la totalità degli individui; perchè, come abbiamo detto, l'universale e il particolare, l'astratto e il concreto (o, più generalmente, il più astratto e il più concreto) non possono essere, anche nel sistema realista, che una cosa stessa a gradi differenti di determinazione — gradi differenti di determinazione che, per noi, non sono che delle vedute mentali differenti sotto cui il medesimo oggetto viene considerato, ma che il metafisico realista, con quella confusione sistematica tra l'obbiettivo e il subbiettivo che è il carattere proprio di questa forma di metafisica, trasporta nell'oggetto stesso, e ne fa degli stati differenti, dei momenti diversi di sviluppo (non successivi, ma simultanei) di un solo e stesso essere—. L'identificazione dell'uno coi molti, risultante dalla inevitabile identità fra l'astratto e il concreto (cioè fra il più astratto e il più concreto) tiene nel sistema platonico un posto più cospicuo che ne-

Digitized by Google

gli altri sistemi analoghi, per l'importanza suprema che la dialettica platonica dà alla relazione tra i generi e le specie; ma è evidente che questa identificazione ha luogo in tutti i sistemi realisti. L'Idea dell'essere, p. e., non si identifica, per Hegel, con tutte le altre Idee, le quali non sono che l'Essere primitivo, che riceve successivamente nuovi gradi di determinazione? e ciascuna di queste Idee, una in se stessa, non apparisce *infiniti* nello spazio e nel tempo? Quest'Essere è dunque, come l'Essere di Platone, uno, molti, ed infiniti allo stesso tempo. Ma questa conseguenza inevitabile del realismo non ha luogo che quando le astrazioni obbiettivate dal realista si suppongono nelle cose stesse — supposizione che d'altronde fanno tutti i realisti; il proprio dell'interpretazione trascendentalista, cioè di questa forma dell'interpretazione trascendentalista che vede nelle Idee platoniche tutt' altra cosa che i pensieri della divinità, è di attribuire a Platone una dottrina che non trova riscontro in alcun' altra dottrina conosciuta — ; se le Idee platoniche non fossero che gli archetipi delle cose fuori delle cose, e le Idee generiche che gli archetipi delle Idee specifiche, egualmente separati da queste, il rapporto tra le Idee e le cose, tra le Idee generiche e le specifiche, sarebbe esclusivamente un rapporto di differenza, e non questo rapporto ambiguo, di differenza al tempo stesso e d'identità, che i filosofi realisti sono obbligati di supporre tra l'astratto e il concreto — o più propriamente tra il più astratto e il più concreto —, appunto perchè i loro astratti non sono fuori dei concreti, ma i concreti stessi guardati dal punto di vista dell'astrazione. Evidentemente, Platone *trascendentalista* avrebbe calunniata la sua dottrina, facendone uscire la conseguenza — ch'egli si contenta di chiamare strana, ma che è in verità inconcepibile e contraddittoria — che l'uno é molti e i molti sono uno: questo corol-

Digitized by Google

lario del sistema platonico è così chiaramente connesso con l'immanenza delle Idee, che l'interprete trascendentalista potrebbe a buon dritto farne una delle più forti obbiezioni contro l'interpretazione delle Idee come immanenti, se Platone l'avesse dissimulato, invece di proclamarlo arditamente, come ha fatto, sventuratamente per l'interpretazione trascendentalista.

L'identità tra i molti e l'uno suppone l'assorbimento dei molti nell'uno, cioé delle cose nell'Idea. e delle Idee specifiche nell' Idea generica. Dire che tutti gli animali sono l'Animale, e che l'Animale è tutti gli animali, è risolvere tutti gli esseri animati in un'essenza unica, l'Animale. Ora siccome tutte le Idee sono, secondo Platone, subordinate ad un' Idea suprema, la più universale di tutte, che tutte le abbraccia nella sua universalità, ed é l'εἶδος di tutti gli εἴδη, l'Idea di tutte le Idee, ne segue che tutte le Idee, e quindi tutte le cose, si risolvono in questa essenza universalissima, che Platone chiama il Buono, l'Essere, l'Uno, ecc. Quest'Idea è, come dice Schelling del suo Assoluto, l'universo concentrato in un punto: il mondo delle Idee e delle cose non sono che il Buono o l'Essere allo stato *esplicito*, e il Buono o l'Essere è il mondo delle Idee e delle cose allo stato *implicito*. È a questa dottrina della risoluzione del tutto in una Unità suprema, che si riferisce questa indicazione d'Aristotile in *Met.* l. I, IX, 24: « E, ciò che sembra facile, dimostrare che tutto è uno, non riesce: poiche dall'astrazione (ἔκθεσις) non risulta che tutti sono uno, ma risulta semplicemente qualche cosa in sè (qualche Idea) una, se pure si concedono tutte le loro supposizioni: ma nemmeno ciò, se non si concede che ogni universale è genere; ora questo per alcuni universali è impossibile ». Aristotile fa qui alla proposizione di Platone due obbiezioni: una (è la seconda) che Platone non ha il dritto di stabilire un'Idea unica comune per tutte le cose di cui si

Digitized by Google

predica l'essere o l'uno, perchè queste cose, quantunque loro si applichi lo stesso nome, non costituiscono un genere; e l'altra (la prima) che, ancorchè si fosse autorizzati a stabilire un'Idea unica comune per tutte le cose di cui si predica l'essere o l'uno — cioè per tutte le cose, perchè di tutte si predica l'essere e l'uno —, ne seguirebbe semplicemente che vi ha un'Idea dell'essere o dell'uno, ma non che tutte le cose si risolvono in una cosa unica, l'Essere o l'Uno. Facendo quest'ultima obbiezione, Aristotile dimentica la dottrina del Filebo, ciò che in lui non é sorprendente, perchè tutta la sua interpretazione del platonismo tende ad esagerare il rapporto di *differenza* tra le Idee e le cose (e tra le Idee generiche e specifiche) a scapito di quello d'*identità*: ma, qualunque sia il valore delle obbiezioni d'Aristotile, ciò che risulta incontestabilmente dal luogo citato, è che Platone tirava dal sistema delle Idee la conseguenza che *tutto è uno*. Ora questo monismo sarebbe inconcepibile, se le Idee fossero separate dalle cose, e le une dalle altre: in questo caso il mondo ideale sarebbe, non un'unità multipla, ma una moltiplicità senza unità; e se per un'inconseguenza si ammettesse che le Idee, pur essendo fuori delle cose, si riducono all'unità in un'Idea suprema, questa supposizione non basterebbe ancora a rendere conto della proposizione platonica riferitaci da Aristotile, perchè ciò che é affermato da questa proposizione è che *tutto è uno*, e non semplicemente che *tutte le Idee sono uno*.

Su questo concetto di una Unità suprema che contiene virtualmente il tutto, rimandiamo a ciò che abbiamo detto parlando della dialettica platonica.

VI. Per indicare il rapporto tra l'attributo e il soggetto, noi diciamo che l'attributo *è nel* soggetto, e che il soggetto *ha* l'attributo. Questi termini e i loro sinonimi sono in un certo modo dei traslati, come tutti quelli

Digitized by Google

esprimenti delle concezioni astratte, i quali primitivamente non significano che delle idee più concrete, ma che hanno con queste concezioni astratte una certa analogia su cui è fondato il passaggio dall'uno all'altro dei due significati. Nel nostro caso, questo significato primitivo e più concreto è, per i termini che indicano il rapporto dell'attributo al soggetto, la presenza locale, e per quelli che indicano il rapporto del soggetto all'attributo, il possesso. Nel sistema realista, in cui gli attributi vengono considerati come sostanze, inesistenti nei soggetti, ma aventi, in essi, un'esistenza propria e distinta, quest'analogia tra il significato primitivo e più concreto dei termini indicanti il rapporto tra il soggetto e l'attributo, e il significato nuovo e più astratto in cui vengono applicati, è naturalmente più grande. Per conseguenza Platone, per indicare il rapporto tra le Idee e le cose, preferisce, fra i termini che esprimono il rapporto tra il soggetto e l'attributo, quelli che, anche usati in questo nuovo significato, suggeriscono più vivamente le idee del loro significato primitivo, vale a dire della presenza locale e del possesso. Di più, il possesso dell'attributo essendo, nel sistema realista, comune a molti soggetti, noi possiamo attenderci a priori che, per indicare il rapporto delle cose alle Idee, cioè dei soggetti agli Attributi, verrà data la preferenza a quei termini che esprimono, non solo il possesso, ma la comunanza nel possesso. Di là, nel platonismo, i termini tecnici *presenza*, *esser presente* (παρουσία, πάρεῖναι e sinonimi), per indicare la relazione delle Idee alle cose, e *partecipare*, *partecipazione* (μετέχειν, μεταλαμβάνειν, κοινωνεῖν, ecc., e i nomi corrispondenti μέθεξις, μετάληψις, κοινωνία, ecc.) per indicare la relazione delle cose alle Idee. Naturalmente questi termini non sono i soli che Platone impieghi per denotare il rapporto tra le Idee e le cose: degli altri, alcuni esprimono il concetto della

Digitized by Google

immanenza d'una maniera anche più energica. L'uso di tutti questi termini (parusia, partecipazione e gli altri) è così naturale nell'ipotesi dell'immanenza delle Idee, e diviene sì imbarazzante in quella della trascendenza, che basterebbe di enunciarli per provare la prima delle due ipotesi: ma siccome il soggetto è stato molto discusso, e le lunghe discussioni hanno per risultato di spargere dei dubbi sulle cose più chiare, così noi siamo obbligati ad un'esposizione più minuziosa, per il comodo della quale li divideremo in due gruppi, riunendo gli altri attorno ai due termini tipici *parusia* e *partecipazione*.

A Quando Platone dice che gli oggetti sono bianchi per la presenza (παρουσία), in essi, della bianchezza, belli per la presenza della bellezza, ecc., chi vorrà negare che l'idea che ci suggerisce immediatamente la parola *presenza*, sia la presenza dell'attributo nel soggetto? Noi saremmo autorizzati a cercare un altro significato, se ciò che si dice essere presente non fosse la bianchezza, la bellezza, ecc., in una parola se le Idee platoniche fossero altra cosa che degli attributi realizzati. Se si trattasse p. e. delle divinità delle specie di alcuni popoli selvaggi, a cui il Tylor ed altri paragonano le Idee platoniche (1), ch'essi intendono, alla maniera tradizionale, come degli archetipi, noi dovremmo intendere per la parola parusia la dimora di uno spirito feticcio in un oggetto; p. e., una cosa è bella per la presenza dell'Idea del bello, significherebbe allora che essa è bella perchè è *posseduta* dallo spirito che presiede alla specie delle cose belle. Ma l'Idea del bello essendo, non uno spirito feticcio, nè una divinità, nè una forza, nè alcun altro degli agenti iperfisici

(1) V. Tylor *La civilizzaz. primit.* t. 2, c. XV, sulla fine.

Digitized by Google

che sono stati riguardati come cause *efficienti* dei fenomeni, ma l'attributo bellezza, considerato come un'entità reale, è ragionevole cercare alla proposizione un altro significato che questo sì ovvio, che la cosa è bella perchè inerisce in essa l'attributo Bellezza? Alcun interprete trascendentalista non ha mai detto, per quel che io sappia, d'una maniera precisa quale sia il significato della parola parusia secondo questa interpretazione: ma il paragone del Tylor ci suggerisce l'unica soluzione che l'interprete trascentalista possa dare al problema (problema nell'ipotesi della trascendenza) della parusia platonica. Le Idee di Platone, potrebbe dirsi, sono presenti nelle cose come noi diciamo che Dio è presente nel mondo: la parola presenza, trattandosi di un oggetto inesteso che non è nello spazio, non potrebbe avere alcuna significazione precisa; essa indica semplicemente una vaga assimilazione, che si tenta di fare, del rapporto tra due oggetti, che si suppongono tra di loro nella relazione di causa e di effetto, di agente e di paziente, a quel rapporto locale, che solo può far comprendere la possibilità dell'azione di una cosa su di un'altra, lo spirito umano avendo sempre trovato inconcepibile che una cosa agisca dove essa non è.

Per quanto questa interpretazione della parusia platonica sia intrinsecamente inverisimile—e in effetto l'attitudine di un modello, qual è l'Idea nell'interpretazione trascendentalista, a produrre delle copie, è altrettanto inconcepibile nell'ipotesi d'un'*azione a contatto* quanto in quella d'un'*azione a distanza*; sicchè Platone avrebbe senza alcun profitto complicato il suo sistema d'un'ipotesi tanto onerosa, che introduce nel sistema delle Idee trascendenti quella stessa esistenza simultanea dell'uno nei molti, che è la più grave difficolta del sistema delle Idee immanenti—pure è tutto quello, io credo, che l'in-

Digitized by Google

terprete trascendentalista può dire per rendere conto dell'uso che Platone fa del termine parusia e degli altri dello stesso ordine. Per conseguenza, è in questi termini che io proporrò la quistione dell'interpretazione della parusia platonica: la presenza delle Idee nelle cose è la presenza dell'attributo nel soggetto, o è una presenza *quasi* locale, per cui le Idee, separate dalle cose, quantunque non siano in alcun luogo, pure si trovano in un certo modo dove sono le cose (*non in loco sed ubi*, come dicevano gli scolastici dell'anima), d'una maniera che, del resto, è impossibile di dire con più precisione? Tra le due interpretazioni il lettore potrà giudicare dagli esempi seguenti.

Ipp. Magg. 289 d: "Il bello *stesso*, di cui tutti gli altri belli (le cose belle) *sono ornati* (κοσμεῖται), e appaiono belli, tutte le volte che *è presente* (προσγένηται) quella specie »..... (Le cose belle potrebbero essere ornate di un bello, che non è una loro proprietà? Intanto questo bello di cui si cerca la definizione è certamente l'Idea del bello. Cfr. n. IV.) *Ib.* 294 a: « Il conveniente (per cui si è proposto di definire il bello), diremo che è ciò che, *essendo presente* (παραγενόμενον), fa parer bello ciascuno degli oggetti a cui *è presente* (παρῇ), o ciò che lo fa essere bello?..... Se il conveniente fa parere le cose più belle di quel che sono, il conveniente è una sorta d'inganno intorno al bello, è non è ciò che noi cerchiamo (1). Poichè noi cerchiamo ciò per cui tutte le cose belle sono belle, come è per l'eccesso che tutte le cose grandi sono grandi: per esso infatti tutte sono grandi, e, quan-

(1) Questo conveniente è pure un'entità trascendente? ma chiamandolo un inganno, Socrate suppone evidentemente ch'esso entra nella sfera delle nostre percezioni.

Digitized by Google

d'anche non sembrino tali, purchè eccedano, è necessario che siano grandi » (1) Ippia dice (294 c.) « Ma il conveniente, o Socrate, fa le cose ed essere e parer belle, quando è *presente* (παρόν) »; a cui Socrate : « È dunque impossibile che le cose realmente belle non sembrino belle, *essendo presente* (παρόντος) ciò che le fa parere tali » (2).

Parmen : 149 e : « Se o l'Uno avesse piccolezza e le altre cose grandezza, o l'Uno grandezza e le altre cose piccolezza, quella delle due specie a cui *fosse presente* (πρόσειη) la grandezza non sarebbe maggiore, quella a cui la piccolezza, minore ?—Necessariamente—Sono dunque queste due specie, la grandezza e la piccolezza ? se infatti non fossero, non sarebbero contrarie fra di loro, e non *inerirebbero* (ἐγγιγνοίσθην) negli esseri. » (Il seguito mostra più chiaramente ancora che la grandezza e la piccolezza di cui si tratta sono delle Idee, delle astrazioni realizzate). *Filebo* 60 c. « La φύσις del bene in ciò differisce dalle altre, che chiunque dei viventi a cui è *presente* (παρείη) sempre, in tutto ed assolutamente, non ha più bisogno di niente altro, ed ha tutto ciò che gli

---

(1) Quest'eccesso è anch'esso un'entità trascendente ? dovrebbe esserlo se il bello lo è, poichè Socrate dice che le cose grandi sono grandi per l'eccesso, come le cose belle sono belle per il bello. Intanto qui è evidente che la proposizione: le cose grandi sono grandi per l'eccesso, significa puramente e semplicemente ch'esse sono tali perchè eccedono.

(2) Ippia, che non sa niente della teoria delle Idee, può intendere altro per la presenza del conveniente che la presenza di un attributo nel soggetto ? anche Socrate quindi deve intendere la stessa cosa, se tra i due interlocutori non vi ha un equivoco.

Digitized by Google

basta perfettamente » (1) *Rep.* 437 d-e : « SOCR. : La sete, in quanto è sete, non è l'appetito, nell'anima, di qualche cosa di più che ciò che noi diciamo (cioè la bevanda); non è, p. e., l'appetito di una bevanda calda o fredda, molta o poca, in una parola di qualche bevanda determinata; ma se alla sete si aggiunge (προσῇ) il calore, apporterà di più l'appetito del freddo, se si aggiunge il freddo, del caldo; e se per la *presenza* (παρουσίαν) del molto la sete è molta, apporterà l'appetito del molto, se è poca, del poco; ma la sete *stessa* non é l'appetito di altro che di ciò di cui lo è per sua natura, vale a dire della bevanda *stessa*; e così la fame del cibo. — Così è, disse GLAUCONE; ciascun appetito *in se stesso* é l'appetito solamente dell'oggetto *per se stesso* a cui esso si riferisce per sua natura; l'esserlo di un tal oggetto o tal altro oggetto determinato sono delle cose che si aggiungono. » (2) *Carmide* 159 a : « É, chiaro che se in te è *presente* (πάρεστι) la temperanza, tu hai di che formarti un'opinione intorno ad essa. È necessario infatti che *inerendo* (ἐνοῦσαν) essa apporterà, s'è vero che *inerisce* (ἔνεστιν), qualche sentimento di se stessa, da cui ti verrà un'o-

---

(3) Il bene, di cui si tratta nel *Filebo*, è incontestabilmente una Idea, un concetto realizzato, come si vede, p. e., a 66 a, in cui è chiamato il *primo* bene (denominazione per cui si designa l'Idea — v. Arist. fra gli altri, *Eth. Eud.* l. I, VIII), e gli è assegnata una natura eterna (ciò che è il carattere distintivo delle Idee). Si negherà che la φύσις del bene, di cui si parla a 60 c, sia la stessa cosa che il primo bene, di cui si parla a 66 a? Ma perchè? Il primo bene, l'Idea, non può essere che ciò che corrisponde al concetto, cioè appunto la φύσις del bene.

(2) Questo molto di cui vi ha la parusia nella sete è dunque una nuova circostanza, come il caldo e il freddo, non compresa nel concetto di sete, e che si aggiunge alla sete considerata secondo il concetto, cioè in astratto, come una differenza.

Digitized by Google

pinione su ciò che sia e quale sia la temperanza. Non lo credi? —Lo credo— E avendone un' opinione, poichè sai parlare greco, potrai dire ciò che essa ti sembra. — Forse—Dicci dunque che cosa sia, secondo la tua opinione, la temperanza, affinchè possiamo congetturarne se essa inerisce (ἔνεστιν) in te o no.» (Questa temperanza è l'oggetto a cui si riferisce la definizione, per conseguenza l'Idea della temperanza).

Lisis 217 c-e: « Alcune cose dico essere tali quale è ciò che è ad esse presente (τὸ παρόν), alcune altre no. Così se un oggetto si tinge d' un certo colore, *é presente* (πάρεστι), mi sembra, a ciò che si è tinto ciò con cui si è tinto.—È presente—Ma ciò che si è tinto è allora dello stesso colore di cui è ciò che gl'inerisce (τὸ ἀπόν)? — Non comprendo—Così forse comprenderai. Se i tuoi capelli, che sono biondi, si tingessero con la biacca, sarebbero bianchi, o piuttosto lo sembrerebbero? — Lo sembrerebbero—Eppure *sarebbe presente* (παρείη) in essi la bianchezza — Sì — Con tutto ciò non sarebbero più bianchi di prima, *presente* (παρούσης) la bianchezza non sarebbero nè bianchi nè neri. — È vero — Ma quando, o amico, la vecchiaia apporterà questo stesso colore, allora saranno tali quale è ciò che sarà *presente* (τὸ παρόν), bianchi per la *presenza* (παρουσία) del bianco. — E come no? — Ora questo io ti domando: ciò a cui *é presente* (παρῇ) qualche cosa, è sempre tale quale è la cosa che *é presente* (τὸ παρόν)? ovvero lo è, se questa cosa *è presente* (παρῇ) in un certo modo, se no, no?—Così piuttosto, disse» (Qui Platone distingue la parusia in due specie, di cui l'una, la più intima, è evidentemente l' inerenza dell' attributo nel soggetto. Ora è questa sola specie di parusia che rende ciò a cui una cosa è presente tale quale è questa cosa: così è questa la specie di parusia che compete all' Idea, perchè la parusia dell' Idea rende le cose tali quale è l'Idea).

Digitized by Google

Naturalmente l'interprete trascendentalista dirà al suo solito che in alcuni dei luoghi precedenti o forse anche in tutti Platone non parla delle Idee. Ma perchè, se è un principio platonico che il concetto generale si riferisce all'Idea? A questo perchè egli non potrebbe dare che una sola risposta: che nei casi in cui evidentemente si tratta d'una realtà immanente, noi non possiamo ammettere che Platone parli delle Idee, perchè un'Idea platonica non può essere che un'entità trascendente. Ma non è questo un mettersi al di fuori di ogni discussione, e sostituire alle prove il proprio capriccio? Si può sfidare l'interprete trascendentalista a separare nettamente i casi in cui Platone parla delle Idee e quelli in cui no – tutte le volte, s'intende, in cui si tratta d'un concetto generale —; a dirci, limitandoci alla quistione presente, per esempio, come noi possiamo distinguere i casi, in cui la parusia significa l'inerenza dell'attributo nel soggetto, da quelli, in cui significa non si sa qual rapporto misterioso tra un'entità *trascendente* e un oggetto della natura. L'impossibilità di fare questa distinzione dovrebbe renderlo accorto che il significato di questo termine non può in un caso differire sostanzialmente da quello che chiaramente ha in un altro.

Gli esempi seguenti — come anche in parte alcuno dei precedenti, segnatamente il penultimo — si riferiscono, non ai termini παρουσία, παρεῖναι ed equivalenti, ma ad altri analoghi, che esprimono l'inerenza delle Idee nelle cose d'una maniera anche più chiara.

Cratilo 389 b (subito dopo aver detto che, se si rompe la spola, il fabbro guarderà, per farne un'altra, non alla spola rotta, ma all'εἶδος, a ciò che è spola): "Quando si tratta di fabbricare delle spole per delle stoffe fine o grossolane di filo o di lana o di qualsiasi altro genere,

Digitized by Google

non è necessario che tutte *abbiano* (ἔχειν) l' εἶδος della spola? „

Eutrif. 5 d: " Che cosa dici essere il santo e l'empio nell'omicidio e in ogni altra azione? non è lo stesso il santo in tutte le azioni? e l'empio, il contrario del santo? non è lo stesso e simile e *avente* (ἔχον) un'Idea unica, secondo l'empietà, tutto ciò che è empio? „

Menone 72 c: " Le virtù, quantunque molte e diverse, *hanno* (ἔχουσι) tutte un certo εἶδος lo stesso per cui sono virtù, al quale bisogna guardare per rispondere alla domanda: che cosa è la virtù? „ (1).

Filebo 65: " Non potendo prendere il bene in un'Idea unica, prendiamolo in tre Idee, la beltà, la proporzione e la verità (qui tutti gl'interpreti convengono che si tratta del bene Idea).... Compariamo ciascuna di queste tre col piacere e l'intelligenza, e vediamo se l'uno o l'altra ha più affinità con esse—Parli della beltà, della verità e della scienza? — Sì.... Dopo la verità, considera la misura, se il piacere la *possegga* (κέκτηται) più della sapienza o la sapienza più del piacere — Anche questa quistione è facile a risolvere Io penso che non vi ha niente di più smisurato che il piacere e la gioia, nè di più misurato che l'intelligenza e la scienza — Ottimamente. Rispondimi ancora sulla terza cosa: l'intelligenza partecipa della beltà più che il piacere, in modo che l'intelligenza sia più bella del piacere, o al contrario? (2)... Il piacere non è dun-

---

(1) Qui vi ha la parusia dell'Idea generica nelle Idee specifiche: ma come l'abbiamo tante volte osservato, il rapporto tra la Idea generica e le specifiche non può essere diverso di quello tra l'Idea specifica e le cose particolari.

(2) Esser più bella è l'effetto, partecipare di più alla beltà è la causa; ciò prova che questa è una partecipazione nel senso tecnico, cioè quella delle cose alle Idee.

Digitized by Google

que nè il primo nè il secondo bene: ma il primo bene è circa la misura e il misurato e l'opportuno e quant'altre cose tali devono credersi aver sortito una natura eterna.... ,, (Non è chiaro che questa misura e questa beltà che l'intelligenza *possiede* o a cui partecipa più del piacere, sono delle Idee?).

Fedone 103 b: " Allora (nella prima prova dell'immortalità) si diceva che dalla cosa contraria viene la contraria, ora si dice invece che il contrario stesso non può mai divenire contrario a se stesso, nè quello in noi (p. e. la mia o la vostra piccolezza, la mia o la vostra grandezza) nè quello nella natura (la piccolezza e la grandezza in generale, cioè le Idee del piccolo e del grande). Allora, o amico, si parlava delle cose che *hanno* (ἐχόντων) i contrari e che chiamiamo col nome di questi (1), ora di questi stessi, dei quali *inerenti* (ἐνόντων) le cose prendono il nome con cui le chiamiamo: è di questi stessi che diciamo che l'uno non può mai divenire l'altro ,, (2)

Ibid. 103 e segg.: "Vi ha qualche cosa che chiami Caldo e qualche cosa che chiami Freddo? — Certamente — È forse un caldo quale il fuoco e un freddo quale la neve? — No, per dio! — Ma un Caldo che è altra cosa che il fuoco e un Freddo che è altra cosa che la neve? — Sì (3) — Ora tu ammetterai, io credo, che giammai la neve, *ricevuto* (δεξαμένην) il Caldo, resterà quale era prima, ma, *venuto*

---

(1) Cfr. num. II. carta 15, nota.

(2) Così tanto il contrario in noi quanto quello nella natura sono inerenti nelle cose, e il contrario nella natura non può inerire in esse che nel senso stesso in cui v' inerisce il contrario in noi, cioè come un attributo nel soggetto.

(3) Distingue il Caldo e il Freddo Idee, che sono propriamente gli oggetti a cui si riferiscono questi nomi, dalle cose fredde e calde, dai partecipanti.

Digitized by Google

(προσιόντος) ad essa il Caldo, è necessario che si sottraggá o che perisca — Senza dubbio — E similmente il fuoco, *venuto* ad esso il Freddo, deve o sottrarsi o perire, ma giammai potrá, *ricevuto* il Freddo, restare ciò che era prima — È ve o — Tale è dunque la natura di certe cose come queste, che non solo l'εἶδος stesso deve essere chiamato sempre dello stesso nome, ma anche qualche altra cosa, che non è quello, ma ha sempre, sinchè è, la forma di quello. Ciò che io dico sarà forse più chiaro con questo esempio: l'Impari (l'εἶδος stesso) non é necessario che abbia sempre lo stesso nome? — È necessario — Ora io ti domando: è la sola cosa che abbia sempre questo nome, o vi ha anche qualche altra cosa, che senza essere ciò che è l'Impari, tuttavia deve sempre chiamarsi, non solo col suo proprio nome, ma anche con quello d'impari, perchè tale è la sua natura che non può mai *essere abbandonata* (ἀπολείπεσθαι) dall'Impari? (Se la parusia dell'impari non fosse quella dell'attributo nel soggetto, il non essere mai abbandonata dall'Impari sarebbe una ragione per chiamare sempre una cosa col nome dell'Impari?) Per esempio, la triade non deve sempre chiamarsi e col suo proprio nome e con quello dell'Impari, quantunque questo non sia la stessa cosa che la triade? ma tale è tuttavia la natura e della triade e della pentade e della metà di tutti i numeri, che ciascuno, quantunque non sia ciò che è l'Impari, è nondimeno sempre impari (1)... Ecco dunque ciò che io voglio dimostrare: che non solo i contrari *non si ricevono* (οὐ δεχόμενα) fra di loro, ma ancora tutte quelle cose che, senza essere reciprocamente contrarie,

---

(5) Queste ultime parole spiegano ciò che vuol dire *non essere mai abbandonata dall'Impari.*

Digitized by Google

hanno (ἔχει) sempre i contrari, non *ricevono* mai quella Idea che è contraria a quella che è in esse (ἐν αὐτοῖς οὔσῃ); ma *venendo* (ἐπιούσης) questa, o periscono o si sottraggono. I tre, per esempio, non diremo noi che periranno o accadrà loro checchesia, avanti di divenire pari, mentre sono tre? (L'esempio spiega che una cosa ricevere l'Idea contraria a quella che è in essa, significa: questa cosa acquistare l'attributo contrario a quello che ha). Non solo dunque le Specie contrarie non soffrono l'*accesso* reciproco (οὐχ ὑπομένει ἐπιόντ'ἄλληλα), ma anche certe altre cose (sia Specie sia cose particolari) non sofsoffrono l'*accesso* dei contrari (cioè delle Specie contrarie) Queste cose sono quelle, le quali forzano ciò che *occupano* (κατάσχῃ) ad *avere* (ἴσχειν), non solo la propria Idea, ma anche quella di qualche contrario.—Come dici?—Come dicevamo poco fa: sai infatti che ciò che *occupa* l'Idea del tre, è necessario, non solo che sia tre, ma anche dispari (L'esempio, al solito, prova che la parusia dell'Idea non è che il possesso dell'attributo)—Certamente—Ora io dico che in una tal cosa (nell'Idea del tre) non *entrerà* (ἔλθοι) mai l'Idea contraria alla forma che è la causa di ciò — Giammai — Questa forma è la dispari — Sì — La contraria ad essa è quella del pari — Sì — Nel Tre dunque non *entrerà* (ἥξει) mai l'Idea del pari — Giammai — Così il Tre è *privo* (ἄμοιρα) del Pari — Privo — Dunque è impari — Sì — Vediamo dunque come possiamo determinare quali siano quelle cose, che, quantunque non siano contrarie a una certa cosa, pure non *ricevono* (δέχεται) mai questa; come la Triade, che, pur non essendo contraria al Pari, non *riceve* mai il Pari, perchè sempre *apporta* (ἐπιφέρει) il contrario di questo; e la Diade il contrario dell'Impari, e il fuoco quello del Freddo, e così via via. Vedi se possiamo determinarle così: non solo il contrario non può *ricevere* il contrario, ma ancora quello che *apporta* qualche contrario alle cose in cui *va* (ἴῃ) non può

Digitized by Google

ricevere il contrario di quello che *apporta* (1)..... Io rico mincerò a farti delle domande, e tu rispondimi, non quello stesso che io ti domando, ma un'altra cosa, seguendo lo esempio che io ti darò: io voglio dire che, oltre quella risposta sicura che abbiamo stabilito in principio (cioè che le cose belle sono belle per il Bello, le cose grandi grandi per la Grandezza, ecc.:—v. 100-101), ne vedo una altra che nasce dalle cose che abbiamo detto ora. Per esempio, se tu mi domandassi cosa è che *trovandosi in* uno oggetto (ᾧ ἄν τί ἐγγένηται) questo diviene caldo, io non ti darei quella risposta sicura ed ignorante che è il Caldo, ma un'altra più dotta, che segue da quello che abbiamo detto ora, cioè che è il fuoco. Similmente se mi domandassi cosa è che *trovandosi nel* corpo, questo diviene malato, non ti risponderei che è la Malattia, ma che è la febbre; e se mi domandassi cosa è che *trovandosi nel* numero, questo è impari, non ti risponderei che è l'Impari, ma che è l'unità; e così per le altre cose (2). Intendi

---

(6) Ciò che l'Idea *apporta* alle cose in cui va, è evidentemente un attributo di queste cose; ma è anche un'Idea, perchè i *contrari* in tutto questo ragionamento sono considerati come delle Idee; per conseguenza noi dobbiamo intendere questo *apportare* (ἐπιφέρειν) nel senso più letterale, o meglio più etimologico, possibile, cioè come se l'Idea portasse nelle cose in cui va il suo proprio attributo—quella delle Idee contrarie a cui essa partecipa - della stessa maniera che noi, entrando in un luogo, vi portiamo con noi ciò che teniamo addosso. Questo senso realista della parola è perfettamente conforme al carattere delle altre espressioni di cui Platone si serve in tutto questo luogo, e prova l'identità - numerica - dell'attributo nell'Idea che *apporta* il contrario e nelle cose in cui lo *apporta*.

(2) Questo caldo, questa malattia, questo impari sono le Idee; se no, rispondere che un oggetto è caldo per il caldo, ecc. non sarebbe quella risposta ignorante e sicura stabilita nel principio, perchè questa consisteva a spiegare l'essere e il divenire delle cose

Digitized by Google

ciò che voglio dire? — Perfettamente — Rispondimi dunque: cosa è che trovandosi (ἐγγένηται c. s.) in un corpo, questo è vivente? — L'anima — È sempre così? — Sempre — L'anima apporta dunque sempre in ciò che occupa (κατάσχῃ), la Vita? — Senza dubbio — Vi ha un contrario della Vita, o non ve ne ha? — Vi ha — Qual è? La Morte — Dunque l'anima non *riceverà* mai il contrario di ciò che essa apporta sempre, secondo il principio di cui sopra siamo convenuti — Senza dubbio — Ma come abbiamo chiamato poco fa ciò che non può *ricevere* l'Idea del pari? — Impari — E ciò che non può *ricevere* la Morte, come lo chiameremo? — Immortale — Ma l'anima non può *ricevere* la Morte — No — L'anima è dunque immortale? — Immortale. »

Bisogna ora fare alcune osservazioni su tutto il contesto. La prima è che non potrebbe esservi alcun dubbio che i nomi che io ho scritti con la maiuscola o che sono preceduti dalla parola Idea, non designino realmente delle Idee, delle astrazioni realizzate. Ciò non è solamente provato dall'evidente realismo delle espressioni indicanti la parusia: andare, venire, entrare, occupare, ecc. — come potrebbero questi termini applicarsi a delle semplici astrazioni, se queste astrazioni non fossero considerate come delle realtà? — e dagli altri indizi su cui ho richiamato l'attenzione in alcune delle note o che il lettore ha

---

per la parusia e partecipazione delle Idee. Aggiungiamo ché questa Malattia, quest'Impari, questo Caldo devono *trovarsi nelle* cose nello stesso senso in cui *vi si trovano* la febbre, l'unità e il fuoco - giusta la dottrina fisica qui ammessa da Platone, secondo la quale il calore sarebbe l'effetto della presenza interiore del fuoco -, vale a dire presenti non d'una presenza esteriore, ma interiore, come quella di una parte nel tutto.

Digitized by Google

potuto notare da se stesso; ma è dichiarato esplicitamente dallo stesso Platone. E in effetto egli fa precedere questa prova dell'immortalità, che ritiene la più rigorosa, da una esposizione della teoria delle Idee, perchè per ottenere una tal prova è necessario, egli dice, di esaminare a fondo la causa della generazione e della corruzione (95 e-96 a), e questa causa è la presenza o partecipazione delle Idee e la loro sottrazione (99 d e segg.); e a 100 b Socrate dice a Cebete che, se questi gli accorda l'esistenza delle Idee, egli gli dimostrerà che l'anima è immortale. Qual è il legame tra questa dimostrazione dell'immortalità dell'anima e la teoria delle Idee? È che questa teoria appresta la base, per dir così, induttiva al principio che è il cardine dell'argomento, cioè che una cosa che conferisce sempre un certo attributo alle cose che essa occupa, non può mai avere l'attributo contrario. Platone fa vedere prima che questo principio si verifica nel rapporto tra le Idee e le cose, che il Tre, p. e., che rende sempre impari tutto ciò che occupa, non può mai essere pari; e ne conclude per analogia che il principio deve pure verificarsi nel rapporto tra l'anima e il corpo, per conseguenza che l'anima, la quale rende sempre vivente tutto ciò che occupa, non può mai morire. Così tutta la forza dell'argomento sta nell'analogia tra la parusia dell'Idea nelle cose e quella dell'anima nell'essere vivente (secondo la dottrina animista): se l'astratto non fosse nel concreto come l'anima è nell'essere animato, vale a dire come una realtà avente un'esistenza propria e distinta; se il Tre, p. e., fosse un semplice attributo delle cose che si dicono tre, e non un attributo elevato al grado di realtà sostanziale; l'analogia non esisterebbe, e mancherebbe all'argomento ogni forza probante. L'argomento suppone dunque la dottrina delle Idee — la realizzazione delle

Digitized by Google

astrazioni —, e al tempo stesso che le Idee siano presenti nelle cose, come l'anima è presente nell'essere animato.

Qualche dubbio potrebbe forse sorgere relativamente alle Idee dei contrarii: caldo, freddo, pari, impari, ecc. Siccome Platone ha distinto un po' sopra il contrario *in noi* e il contrario *nella natura*, l'interprete trascendentalista potrebbe obbiettare che nel nostro contesto il caldo, il freddo, il pari, l'impari, ecc. corrispondono forse al contrario in noi, e non al contrario nella natura, e che non è necessario che siano il caldo, il freddo, il pari, lo impari, ecc. Idee. Ma quest'obbiezione non varrebbe niente, perchè per il *contrario in noi* Platone intendeva l'attributo considerato, non nel suo concetto generale, ma come proprietà di una cosa particolare, *fenomenalmente*, quantunque non *realmente*, distinta dalle proprietà omonime delle altre cose particolari (1); e l'attributo considerato così, cioè individualizzato, fenomenalizzato, Platone non lo considera come avente una realtà propria e distinta; questa non compete che all'attributo considerato secondo il concetto generale, all'Idea. Ora nel nostro luogo il caldo, il freddo, il pari, l'impari ecc., designano incontestabilmente ciò che corrisponde al concetto generale, e delle entità reali: quindi non può trattarsi che del Caldo e del Freddo, del Pari e dell'Impari, ecc. nella natura, vale a dire delle Idee. In secondo luogo si deve osservare che tale è l'energia dei termini designanti la parusia delle Idee (*venire*, *andare*, *entrare*, *occupare*, *essere in*, ecc. da parte delle Idee, e da parte delle cose o delle Idee inferiori *avere*, *ricevere*, ecc.), e la comparazione con la presenza dell'anima nell'essere vivente è tal-

---

(1) V. n. VIII.

Digitized by Google

mente indispensabile all' argomento di Platone, che se per questa parusia non si deve intendere la presenza dell'attributo nel soggetto, non ci resta che di ammettere che Platone paragona la presenza delle Idee nelle cose a quella dell'anima, non *nell'essere animato*, ma *nel corpo*, o, prendendo quest'analogia nel senso più stretto, che le Idee sono presenti nelle cose d'una presenza *locale*, come l'anima nel corpo, e che esse sono la causa della generazione e della corruzione entrando nelle cose ed uscendone, precisamente come la teoria animista suppone che l'anima è la causa della vita e della morte entrando nel corpo ed uscendone — la presenza di Dio nel mondo a cui abbiamo paragonato la parusia delle Idee secondo l'interpretazione trascendentalista, è una comparazione troppo inadequata alla energia delle espressioni di cui si serve Platone e al parallelo con la presenza dell'anima nel corpo — Io credo che non vi sia alcun interprete che voglia dare questo significato alla parusia platonica, prestando a Platone un concetto, che oltre a dotare le Idee della prodigiosa facoltà, attribuita a certi santi del cattolicismo e di altre religioni, di trovarsi al tempo stesso in molti luoghi, sarebbe in contraddizione con le affermazioni dell'autore, il quale dichiara che le Idee non sono in alcun luogo (1) — naturalmente noi non possiamo dare alcuna importanza alla frivola distinzione degli scolastici *non in loco, sed ubi*, perchè queste parole significano semplicemente che l'anima è in luogo e non lo è —; ma se ve ne fosse qualcuno, bisognerebbe fargli riflettere che quest'inconseguenza di dare una posizione nello spazio a ciò che è immateriale, se si comprende

(1) *Tim.* 52 b-c. Le Idee non sono in alcun luogo, quantunque le cose, di cui sono gli attributi, sono in un luogo, perchè l'essere in un luogo non compete che a ciò che è esteso.

Digitized by Google

quando l'essere immateriale di cui si tratta è uno spirito, sarebbe inammissibile trattandosi di entità come le Idee platoniche. Ciò è perchè questo *quid*, questo substratum sconosciuto, che si chiama sostanza nello spirito, noi non lo concepiamo che sul tipo di ciò che si chiama sostanza nel corpo, vale a dire di questa cosa che *persiste* nello spazio, della materia; e tutto ciò che ci suggerisce di rappresentabile la parola sostanza — nel senso della parola in cui si dice che l'anima è una sostanza (1) —, non è che la sostanza materia, ciò che riempie lo spazio; non è dunque strano che, anche dopo che la concezione, affatto materialista, dell'animismo primitivo è stata sostituita da concezioni più raffinate, si continui ad attribuire allo spirito, considerato come una sostanza, delle determinazioni che non competono se non alla materia. Ma Platone non potrebbe rappresentarsi le Idee come aventi una posizione nello spazio, perchè egli non immagina in esse niente di analogo a questo substratum, concepito, come abbiamo detto, sul tipo della materia, che lo spiritualista immagina nello spirito; poichè l'Idea platonica non è che il contenuto del concetto realizzato, l'attributo considerato, nella sua astrazione, come avente un'esistenza propria e distinta, e niente altro di più.

Si osservi, in terzo luogo, che, se la parusia dell'Idea non è l'inerenza dell'attributo nel soggetto, il ragionamento di Platone non può avere alcuna pretesa a quell'evidenza dimostrativa che l'autore si propone. Le proposizioni che Platone stabilisce come evidenti per se stesse non sono tali che nell'ipotesi dell'immanenza delle Idee. Per esempio, egli stabilisce il principio che le cose che hanno sempre l'uno di due attributi contrari non possono

(1) V. App. alla parte prima.

Digitized by Google

mai *ricevere* l'Idea contraria a quella che *è in* esse: che p. e. il fuoco, essendo essenzialmente caldo, non può ricevere l'Idea del freddo, il Tre, essendo dispari, quella del Pari, ecc.: nell'ipotesi dell'*immanenza*, niente di più evidente di questo principio, perchè esso non è che l'enunciato, in termini *realisti*, del principio di contraddizione. Ma se l'Idea è trascendente, quale inconseguenza — io parlo d'un'inconseguenza assoluta, d'un'impossibilità logica — vi sarebbe a supporre che in una cosa possa esservi la parusia dell'Idea corrispondente all'attributo contrario a quello posseduto da questa cosa? e perchè la parusia di un'Idea sarebbe incompatibile con quella simultanea dell'Idea contraria, se queste Idee fossero separate l'una dall'altra e tutte e due dalle cose a cui si dicono essere presenti? Similmente, quando Socrate dice: "È necessario che le cose che occupa l'Idea del tre siano, non solo tre, ma anche impari ,,, si potrebbe rispondergli: Ma perchè? Perchè le cose a cui è presente l'Idea del tre — se questa presenza deve intendersi nel senso trascendentalista — non sarebbero invece quattro e pari? In effetto, nell'ipotesi della trascendenza, non vi sarebbe alcuna connessione necessaria, visibile a priori, tra la parusia dell'Idea e l'inerenza dell'attributo corrispondente a quest'Idea. E della stessa maniera che, in quest'ipotesi, si perderebbe l'evidenza delle proposizioni che servono di premesse al ragionamento, si perderebbe egualmente quella della connessione tra una proposizione ed un'altra, perchè questa connessione è il più delle volte fondata sulla sostituibilità reciproca tra la inerenza dell'attributo e la parusia dell'Idea corrispondente. Dalla proposizione che in un numero non vi può essere la parusia del Pari non si potrebbe concludere *con necessità* che questo numero è dispari; dalla proposizione che nell'anima non vi può essere la parusia della Morte non si potrebbe concludere *con necessità* che l'anima è immortale, perchè,

Digitized by Google

come abbiamo detto, non vi sarebbe alcuna contraddizione a supporre simultaneamente in una cosa la parusia dell'Idea e l'inerenza dell'attributo di nome contrario. Ma per vedere la giustezza della nostra osservazione, basterà di restringersi alla proposizione su cui s'incardina tutto il ragionamento di Platone e che noi abbiamo chiamato la base induttiva di questo ragionamento, cioè che un'Idea non può avere l'attributo contrario a quello che essa conferisce alle cose con la sua parusia. È indubitabile che Platone riguarda questa proposizione come evidente per se stessa, e non avente bisogno per essere ammessa che di essere enunciata e compresa — si rilegga la parte del luogo citato in cui questa proposizione viene stabilita — ; e tale è in effetto nell'ipotesi dell'immanenza delle Idee: ma nell'ipotesi della trascendenza, in cui la coincidenza tra la parusia dell'Idea in una cosa e la partecipazione di questa cosa all'attributo omonimo (e quindi a ciascuno degli attributi più astratti racchiusi in quest'attributo) è, non è una connessione necessaria ed a priori, ma un mistero inesplicabile, la proposizione diviene una pura affermazione dommatica. Senza dubbio, purchè si ammetta il principio che la parusia dell'Idea è la causa per cui le cose possiedono l'attributo dello stesso nome, il ragionamento di Platone corre, anche nell'ipotesi della trascendenza: ma siccome questo principio è, in questa ipotesi, non un assioma, ma un postulato — nel senso aristotelico della parola postulato — e questo postulato è sottinteso a ciascun passo del ragionamento, questo perde ogni chiarezza, e non può più aspirare ad essere una *dimostrazione*, come Platone evidentemente pretende (1).

---

(1) Aggiungiamo che, secondo gl'interpreti trascendentalisti, questo postulato non ha per Platone, almeno nel *Fedone*, che il valore di una semplice ipotesi. In effetto il luogo del *Fedone* (100 d) in cui Platone

Digitized by Google

Se le Idee sono gli attributi generali delle cose nelle cose stesse, ma considerati come entità reali, di cui ciascuna è una e la stessa in tutte le cose di cui l'attributo viene predicato, l'impiego della parola *partecipazione* (μέθεξις) e sinonimi, per indicare il rapporto delle cose alle Idee, non è meno naturale che quello della parola *presenza* e sinonimi per indicare il rapporto delle Idee alle cose. *Partecipare* ad una cosa letteralmente significa averne una parte, o avere il tutto, ma in comune con altri; e ciò, quando questa cosa è un Attributo, qual è l'Idea anche secondo l'interpretazione trascendentalista, non può voler dire altro se non che essere uno dei soggetti ai quali quest'Attributo è comune. Di più questo significato adempie all'altra condizione, a cui deve conformarsi il significato di questo termine, che è di assegnare, nel tempo stesso che indica il rapporto tra le cose e le Idee, la ragione per cui le cose sono ciò che sono: in effetto, la causa per cui una cosa è buona, è bella, è grande, ecc., è, secondo Platone, perchè essa partecipa all'Idea del buono, del bello, del grande, ecc. La partecipazione delle Idee — e la stessa osservazione vale anche per la parusia — è una causa che *spiega*, nel senso metafisico della parola spiegazione, perchè le cose hanno i loro attributi; tra la causa—la partecipazione o paru-

---

suppone la parusia delle Idee come causa alle cose dei loro attributi, sembra riguardare la parusia e la partecipazione come due ipotesi distinte, di cui si può ammettere l'una o l'altra, per ispiegare l'assimilazione delle cose alle Idee. Noi vedremo più giù che il vero senso del luogo non è questo, perchè la parusia e la partecipazione non sono due cose diverse, ma due espressioni che significano una sola e stessa cosa; ma l'interprete trascendentalista deve necessariamente intenderlo così, perchè, per dare di questi due termini un'interpretazione conforme all'ipotesi della trascendenza, egli è obbligato ad attribuire ad essi due significati differenti.

Digitized by Google

sia dell'Idea - e l'effetto — la possessione dell' attributo corrispondente — essendovi un legame *necessario* e visibilo *a priori*, e senza questa condizione la ragione che si assegna di un fatto non potendo essere, per un metafisico, una spiegazione di questo fatto (1).

Ma non solo questo significato del termine *partecipazione* — cioè la possessione di un Attributo che si ha in comune con altri soggetti — è quello che è il più naturale, ma è anche il solo che d'a alla parola un senso reale, vale a dire che le faccia esprimere un concetto determinato. Nell' ipotesi della trascendenza delle Idee, non vi ha tra le cose e le Idee altro rapporto immaginabile che la somiglianza: dicendo che le cose partecipano alle Idee, Platone vuol dire, secondo l'interpretazione trascendentalista, che le Idee, separate dalle cose, comunicano a queste degli attributi simili ad esse; che le cose divengono somiglianti alle Idee, per un'influenza delle Idee sulle cose. Ma quale è il modo di questa comunicazione? in che consiste questa influenza? Il come dell'efficienza delle Idee trascendenti è inconcepibile; noi non possiamo formarci alcun' idea di quest'azione per cui esse ren-

---

(1) È evidente che, quando Platone dice che una cosa partecipa al bello, al buono ecc., nel significato di queste proposizioni è conteuuta l'affermazione che la cosa è bella, è buona ecc.. Ma non è meno evidente che le stesse proposizioni assegnano al tempo stesso la causa per cui la cosa è bella, è buona, ecc.: se no come potrebbe egli dire che la cosa è bella per la partecipazione del bello, buona per la partecipazione del buono, ecc.? Il termine *partecipazione* significa al tempo stesso un fatto — la possessione di un certo attributo —, e la causa di questo fatto. Ciò è perchè qui il fatto e la sua causa non sono due fatti distinti e separati; la causa del fatto — vale a dire la partecipazione o parusia dell' Idea — non è che il fatto stesso — la possessione dell'attributo corrispondente — interpretato secondo una teoria particolare, tradotto, dal linguaggio comune, nel linguaggio della dottrina *realista*.

Digitized by Google

derebbero le cose simili a se stesse. Platone, con la parola partecipazione, intende indicare nn rapporto tra le cose e le Idee, che contenga una ragione dell'essere delle cose e dei loro attributi. Ma supposta la *trascendenza* delle Idee, non può tra le cose e le Idee immaginarsi alcun rapporto che spieghi perchè le cose sono ed hanno i loro attributi; tanto meno quindi potrebbe immaginarsene qualcuno che aggiungesse a questa condizione quella di poter essere denominato con la parola partecipazione : ne segue che, nella supposizione della trascendenza , non vi ha alcun concetto determinato che possa corrispondere a questa parola. Ciò è tanto vero che gl' interpreti *trascendentalisti* sono obbligati a convenirne : Platone, dicono quest'interpreti, non ha determinato la vera natura del rapporto tra le Idee e le cose, egli non ha detto che cosa è la metessi, la parusia, ecc. (1); e in prova della loro tesi citano certi luoghi d'Aristotile, che io devo mettere sotto gli occhi del lettore, per fissar bene lo stato della quistione sull'interpretazione della metessi platonica. Ecco dunque questi luoghi. *Met.* l. I. VI. 2 : « I Pitagorici dicono che gli esseri sono per l'imitazione dei numeri; Platone, mutando il nome, per la partecipazione delle Specie; ma che cosa sia questa imitazione o questa partecipazione, vattel'a pesca (ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν) ». *Ibid* l. I. IX. 21 : " Volendo dire la sostanza delle cose sensibili, poniamo (noi platonici) altre sostanze; ma come queste siano sostanze di quelle, lo diciamo vanamente (διὰ κενῆς), poichè la partecipazione, come abbiamo già detto, è nien-

(1) V. Chiappelli. *L' interpretaz. panteist. di Platone*, pag. 104, 149, 166, ecc.

Digitized by Google

te » (1) *Ibid.* l. I. IX. 8 : « Dire chele Specie sono degli esemplari e che le altre cose ne partecipano, è pronunziare delle parole vuote di senso (κενολογεῖν) e fare delle metafore poetiche ».

Sui due primi di questi luoghi dobbiamo osservare che la critica che essi contengono non ha necessariamente il senso che le danno gl' interpreti trascendentalisti, vale a dire che Platone non attaccava alla parola partecipazione alcun concetto preciso. Forse gl'interpreti trascendentalisti hanno ragione d' intenderla così e di ammettere ch'essa suppone (nel concetto d'Aristotile) la trascendenza delle Idee : ma questa critica Aristotile avrebbe potuto farla, anche supponendo l' immanenza delle Idee; in questo caso essa vorrebbe dire, non che la parola partecipazione non significa alcun concetto determinato, ma che la partecipazione — la cosa corrispondente al concetto significato da questa parola — è un che d' inintelligibile — ciò che è perfettamente vero —, perchè non si comprende, e Platone non ha fatto niente per fare comprendere, come una sostanza può inerire in altre sostanze quale attributo, come l'uno può esistere simultaneamente nei molti, e tutte le altre impossibilità della dottrina delle Idee. Che il senso della critica sia questo o sia piuttosto quello che vogliono gl'interpreti trascendentalisti, è ciò che io non oserei affermare; perchè, come vedremo a suo luogo, le testimonianze d'Aristotile sulla

(1) Notiamo che l' indicazione contenuta in questo luogo, cioè che per la partecipazione i platonici intendevano spiegare come le Idee fossero le sostanze delle cose, è una prova che il significato della parola partecipazione è quello che noi diciamo : se infatti la partecipazione non significasse l' inerenza del partecipato nel partecipante, come Platone avrebbe potuto pretendere di spiegare per la partecipazione come le Idee, cioè i partecipati, fossero la sostanza delle cose, cioè dei partecipanti ?

Digitized by Google

quistione dell'immanenza o trascendenza delle Idee sono incerte e discordi; e per conseguenza, per alcune delle sue critiche, è difficile decidere se esse sono fatte nella supposizione dell'immanenza o in quella della trascendenza o abbracciano l'una e l'altra supposizione (com'è probabilmente il caso per quella di cui parliamo). In quanto all'ultimo dei luoghi citati, il rimprovero ch'esso contiene è diretto senza dubbio alle Idee trascendenti; perchè Aristotile suppone che il rapporto tra le Idee e le cose non sia che quello tra il modello e le copie (vedi tutto il contesto *Met.* l. I. IX. 8-10); e ci dice nettamente ciò che, con o senza la confessione degl'interpreti trascendentalisti, sarebbero, nella loro interpretazione, la *partecipazione* e tutti gli altri termini indicanti il rapporto tra le Idee e le cose: delle metafore poetiche e delle parole vuote di senso (1).

Forse il lettore dirà ch'egli non comprende quale sia la differenza tra una parola vuota di senso e una cosa inintelligibile; e che, se è vero, come io lo confesso, che la partecipazione, nel senso che io attribuisco a questo termine, è un che d'inintelligibile e racchiude delle impossibilità logiche, non si vede qual vantaggio abbia l'interpretazione che io ammetto, su quella degl'inter-

(1) Ai luoghi citati d'Aristotile possiamo aggiungerne un altro che è in *Met.* l. VIII. VI. 6, in cui dice che i platonici sono incerti nel determinare che cosa sia la partecipazione e quale sia la sua causa. Ma dobbiamo noi realmente ammettere nei platonici quest'incertezza che loro attribuisce Aristotile? o dobbiamo supporre piuttosto che Aristotile, esitante sul significato della dottrina platonica, attribuisce alla dottrina stessa quell'incertezza che è nel suo proprio spirito? Ciò è tanto più verisimile che questa dottrina, oltre di riunire degli elementi fra di loro incompatibili, è vestita talvolta, come nel *Timeo*, di certe rappresentazioni che, se fossero prese alla lettera, sarebbero in contraddizione coi concetti filosofici di cui esse non sono che un'espressione simbolica.

Digitized by Google

preti *trascendentalisti*, che confessano che a questo termine non cosrisponde alcun concetto determinato. Non è qui il luogo di determinare d'una maniera rigorosa la differenza tra una parola vuota di senso (cioè a cui non corrisponde alcun concetto determinato) e nna cosa inintelligibile: ma, all'ingrosso, possiamo dire che vi ha questa differenza che, mentre delle parole vuote di senso non indicano alcun' idea, almeno alcun'idea precisa, delle parole che significano una cosa inintelligibile, indicano delle idee determinate, precise, ma queste idee sono tra di loro incompatibili, non possono fondersi in una rappresentazione unica. Per me, e per tutti quelli che ammettono i principii della filosofia dell' esperienza, ogni ipotesi metafisica o, più generalmente, metaempirica — l'Idea di Hegel o la Sostanza di Spinoza o l' Assoluto della metafisica ordinaria, ecc., della stessa maniera che lo spazio pseudosferico o a *n* dimensioni degli odierni metageometri—è una cosa inintelligibile, in questo senso della parola inintelligibile; e il perchè è facile a dirsi: è che *rappresentarsi* per noi equivale ad *immaginare*, e noi non possiamo immaginare se non ciò che può essere l'oggetto dei nostri sensi o della nostra coscienza, o che ha con gli oggetti dei nostri sensi o della nostra coscienza una somiglianza definita. Per tutte le idee che i metaempirici pretendono di farci concepire, essi ne prendono gli elementi nel mondo dell' esperienza, cioè dei sensi e della coscienza; ciascuno di questi elementi è un predicato generale che conviene a una classe di oggetti sperimentabili o almeno immaginabili; ma non vi ha alcun oggetto, nè sperimentabile nè immaginabile, a cui tutti questi predicati generali, presi insieme, possano convenire (1). Ma con tutto ciò nessuno pretenderà seriamen-

(1) V. Saggio I p. 421 e 425, 529, 533.

Digitized by Google

te che Spinoza, Hegel e tutti i metafisici e i metaempirici in generale *non sanno quello che si dicano:* ora quando io dico che la *partecipazione* è una cosa inintelligibile, io affermo semplicemente che Platone, come tutti i metafisici e metaempirici, ha detto delle cose che non possiamo *immaginare*; ma quando l'interprete trascendentalista afferma, sulla testimonianza o pretesa testimonianza d'Aristotile, che la *partecipazione* è una parola a cui non corrisponde alcun concetto determinato, che Platone non ha detto che cosa sia la partecipazione, la parusia, ecc., ciò che questo significa, in lingua povera, è appunto che Platone, il *divino* Platone (come lo chiamano quest'interpetri), *non sa quello che si dica.*

Premesso ciò, diamo degli esempi dell' uso che Platone fa del termine metessi e sinonimi: da essi il lettore potrà vedere che il senso di questi termini è chiarissimo — quantunque implichi delle impossibilità logiche — e che noi non siamo ridotti alla necessità di ammettere che essi sono delle parole vuote di senso come vogliono gli interpreti trascendentalisti. Naturalmente il solo impiego di questi termini che ci interessa, e a cui si limiteranno i nostri esempi, è quando la cosa a cui si partecipa è un astratto, e la cosa che partecipa riceve, per questa partecipazione, il predicato corrispondente a quest' astratto. Nell' immensa maggioranza dei casi — di quelli, s'intende, in cui l'uso dei termini è questo che ho detto — l' immanenza del partecipato nel partecipante è evidente; ma, il più spesso, non lo è altrettanto che il partecipato sia un'Idea, cioè che esso sia considerato da Platone come un'entità sussistente per se stessa — quantunque ciò possa presumersi, in virtù del principio platonico che l'oggetto del concetto

Digitized by Google

generale è l'Idea (1). Ma anche allora il luogo non è senza importanza come prova del significato della metessi: perciò alcuni dei nostri esempi saranno presi da questa numerosa classe di luoghi, in cui il senso immanente è incontestabile, ma si può dubitare che Platone consideri come un'Idea l'astratto a cui si partecipa; e cominceremo da essi:

Leggi 902 b: (per provare che gli dei hanno cura degli affari umani). « Gli affari umani non partecipano (μετέχει) della φύσις animata, e di tutti gli animali non è l'uomo che venera massimamente gli Dei?—Certamente—Ora tutti gli animali mortali appartengono agli Dei, a cui appartiene tutto l'universo ».

Ibid. 963 e: (spiegando la distinzione tra la fortezza e la prudenza) « ..... l'una (la fortezza) si riferisce al timore, e ne partecipano (μετέχει) anche le bestie e i costumi dei piccoli fanciulli; infatti per natura e senza ragione l'animo diviene forte; al contrario senza ragione l'animo non fu nè è nè diverrà mai prudente e dotato d'intelligenza, ciò essendo un'altra cosa. »

---

(1) In qualche caso vi hanno anzi delle circostanze che sembrano escludere che Platone pensi a realizzare l'astratto a cui egli dice che una cosa partecipa. P. e. nel *Politico* 273 b, dove dice che la natura corporea partecipava di *molto* disordine prima di essere ridotta all'ordine presente; o nel Filebo 18 c, dove parla della specie di lettere che partecipano, non della voce, ma di *qualche* suono (in questi esempi, le parole *molto* e *qualche*, particolarizzando il concetto, indicano che il disordine e il suono a cui si partecipa, non devono essere presi nella loro generalità, e non possono, per conseguenza, essere delle Idee)—Nel *Parmen.* 133 c — 131 b, in cui, distinguendosi gli attributi fenomeni dalle Idee, si dice che le cose partecipano ai primi ma non alle seconde, la parola partecipare (μετέχειν) ha un significato differente dall'ordinario e affatto speciale a questo luogo isolato.

Digitized by Google

Tim. 51 e: (per provare che l'intelligenza e l'opinione vera sono due *generi* differenti) « ..... l'una nasce in noi per l'istruzione, l'altra per la persuasione; l'una è sempre accompagnata dalla vera ragione, l'altra è senza ragione; l'una non può esser mutata per alcuna persuasione, l'altra è soggetta a questo mutamento; dell'opinione vera partecipa (μετέχει) ogni uomo, dell'intelligenza gli dei e solo un piccolo numero degli uomini ».

Sof. 248 c-d; « Noi abbiamo stabilita come sufficiente questa definizione dell'essere, cioè quando in qualche cosa è presente (παρῇ) la potenza di patire o di agire rapporto a qualche altra cosa, anche la minima — Sì — Ma a ciò rispondono (gli amici delle Idee) che il divenire è partecipe (γενέσει μέτεστι) della potenza di agire e di patire, ma questa potenza non conviene all'essere — Ed hanno ragione? — A ciò noi diremo che li preghiamo di dichiararci più nettamente se consentono che l'anima conosce e l'essere è conosciuto. — Essi lo confessano — Ma che? il conoscere o l'esser conosciuto chiamate voi azione o passione o l'una e l'altra cosa? o l'uno passione e l'altro azione? o dite che nè l'uno nè l'altro partecipano (μεταλαμβάνειν) ad alcuna di queste due cose? »

Rep. 472 b-c: « Se troveremo quale sia la giustizia, esigeremo forse che l'uomo giusto non debba niente differire da essa, ma essere assolutamente quale è la giustizia? o basterà se si approssima ad essa e ne partecipa (μετέχῃ) più di ogni altro? »

Rep. 478 d-e: « Non abbiamo detto sopra (1) che se qualche cosa ci apparisse tale che fosse e non fosse al tempo stesso, questa sarebbe media tra il puro essere e

(1) V. 477 a-b.

Digitized by Google

il non essere assoluto, e non le spetterebbe nè la scienza nè l'ignoranza, ma ciò che apparirebbe medio tra la scienza e l'ignoranza? — Sì — Ora media tra di queste ci apparve ciò che chiamiamo opinione (1) — Sì — Quello che ci resta dunque a trovare è ciò che partecipa (μετέχον) dell'uno e dell'altro, cioè dell'essere e del non essere, e che non può rettamente chiamarsi nè essere puro nè puro non essere, affine di chiamarlo a buon dritto, se noi lo troveremo, opinabile, attribuendo il medio al medio e gli estremi agli estremi » (In seguito mostra che questo medio tra l'essere e il non essere sono le cose sensibili, perchè di esse può dirsi al tempo stesso che sono e che non sono. V. 479 a-d.)

Rep. 585 b-d: (per provare che i piaceri dello spirito sono più veri che quelli del corpo). « Qual riempimento è più vero, quello che si fa per le cose che sono più (cioè, come spiega in seguito, che hanno più essere), o quello che si fa per le cose che sono meno (cioè che hanno meno essere)? — Senza dubbio quello che si fa per le cose che sono più.—Ora quali generi credi che partecipino (μετέχειν) più al puro essere, quelli del cibo e della bevanda e di tutto ciò di cui il corpo si nutrisce, o l'εἶδος dell'opinione vera, della scienza, dell'intelligenza e in una parola di tutte le virtù? È così che devi giudicarne: ciò che è congiunto al sempre simile e immortale e alla verità, e tal è esso stesso, e in un tale nasce, ti sembra essere più, che ciò che è congiunto al mortale e non mai simile, e tale è esso stesso, e in tale nasce? — Di gran lunga è superiore ciò che è congiunto al sempre simile — E l'essenza del sempre simile partecipa (μετέχει) più all'essere

(1) V. 477 b - 478 d.

Digitized by Google

che alla scienza?—No—O che alla verità?—Nemmeno (1)—Se partecipasse meno alla verità, non parteciperebbe meno all'essere? — Necessariamente — In generale dunque i generi che spettano alla cura del corpo partecipano (μετέχει) alla verità e all'essere meno di quelli che spettano alla cura dell'anima? — Molto meno — E il corpo stesso meno dell'anima? — Sì — Dunque ciò che si riempie di cose che più sono ed esso stesso più è, si riempie più realmente che ciò che si riempie di cose che sono meno e meno è esso stesso? — E come no? »

Leggi 859 e-860 a: (per mostrare che, chiamando turpi le pene inflitte ai delitti, ci mettiamo in contraddizione con la massima che ciò che è giusto è bello) « .... se tutte le cose che si attengono alla giustizia sono belle, nel numero di tutte sono anche le passioni che subiamo, le quali sono pressochè uguali alle azioni che facciamo — E che perciò? — Ogni azione che è giusta, quanto partecipa (κοινωνῇ) del giusto, altrettanto è partecide (μετέχον)

---

(1) L'essenza del sempre simile partecipa alla scienza, perchè l'esser sempre simile è un attributo della scienza. In questo caso la metessi ha dunque un senso differente dall'ordinario. Ordinariamente è l'individuo che si dice partecipare della specie, e la specie del genere: ma in questo caso è il genere che si dice partecipare della specie, il concetto di *sempre simile* essendo più esteso che quello di *scienza*, e comprendendolo nella sua estensione. Tuttavia quest'altro senso della partecipazione potrebbe ricondursi al senso ordinario, in quanto il genere, se non partecipa—nel senso ordinario della parola — alla specie nella sua totalità, vi partecipa in parte, cioè in alcuni degl'individui che esso comprende. Si noti che se il genere fosse separato dagl'individui, come sarebbe nell'interpretazione trascendentalista del sistema delle Idee, e non immanente in essi, e identico in certo modo con essi—perchè, come abbiamo visto, l'uno e i molti e i molti sono l'uno—; Platone non potrebbe attribuire ad esso un rapporto di partecipazione che in senso rigoroso non conviene che ai suoi individui.

Digitized by Google

del bello—E come no?—Dunque anche ogni passione che partecipa (κοινωνῇ) del giusto, se converremo che, quanto è partecipe del giusto, altrettanto è bella, il nostro discorso non sarà discordante — È vero — Ma se affermeremo che vi sia alcuna passione giusta ma turpe, il giusto e il bello discorderanno, perchè le cose giuste si diranno turpissime ».

Nessuno negherà, io credo, che nei lunghi citati e in un'infinità d'altri in cui la parola *partecipare* — cioè le parole che noi traduciamo così — viene impiegata d'una maniera simile, la cosa a cui si partecipa sia un attributo della cosa che ne partecipa, e *partecipare* non significhi altro che possedere l'attributo. Ciò è, sia perchè, come nei primi cinque esempi, vi hanno delle ragioni che mostrano che la cosa a cui si partecipa è una proprietà degli oggetti dell'esperienza, e non un'entità trascendente; sia perchè, come negli ultimi tre, se la partecipazione s' intendesse nel senso dell' interpretazione trascendentalista, verrebbe inopportunamente interrotta la connessione delle idee, la quale richiede semplicemente che alla cosa che è detta partecipare, venga attribuito un certo predicato; sia per altri motivi. Certamente l'interprete trascendentalista dirà, in questi casi, che la cosa a cui si partecipa non è un'Idea; e noi confessiamo che non si potrebbe, il più delle volte, nè affermare recisamente, nè negare, che l'autore pensasse ad elevare lo astratto di cui parlava al rango di entità reale, benchè egli avrebbe dovuto farlo per essere strettamente coerente alle proposizioni cardinali della sua dottrina. Ma questo dubbio non annulla il valore dei luoghi di cui si tratta come prove del senso immanente della metessi platonica: in effetti, se nella più parte dei casi partecipare a un astratto significa per Platone possederlo come un proprio attributo, non si vede perchè gli si debba dare

Digitized by Google

un altro significato in altri casi affatto simili, e solo differenti dai primi per la circostanza che Platone fa un'applicazione esplicita del suo principio che un astratto è un'entità reale; tanto più che è impossibile, come abbiamo osservato altra volta, di tracciare una linea di separazione tra i casi in cui Platone pensa a realizzare le astrazioni di cui egli parla, e quelli in cui non vi pensa.

Nei luoghi seguenti le cose a cui si partecipa sono incontestabilmente delle Idee.

Parm. 132 c (per confutare la supposizione che le Idee sono dei pensieri): « Ma che? non è necesrario, poichè dici che le altre cose partecipano (μετέχειν) alle Idee, di ammettere o che ogni cosa *costa di pensieri* (ἐκ νοημάτων εἶναι) e tutto pensa, o che le cose non pensano, mentre sono pensieri? » (Le Idee sono dunque elementi costitutivi delle cose che ne partecipano).

Ibid. 142 c: « Quando si dice compendiosamente: l'uno è; ciò non significa lo stesso che: l'uno partecipa all'essere? » (1). (Potrebbe Platone affermare d'una maniera più esplicita che partecipare a un'Idea non significa altra

---

(1) L'uno e l'essere nel Parmenide sono senz'alcun dubbio delle Idee. Infatti l'esercizio dialettico sull'uno Parmenide lo dà come un esempio del metodo di cuj egli prima ha parlato in generale, il quale, a differenza della dialettica di Zenone, che volgeva sul sensibile, doveva avere per oggetto le Idee. In quanto all'essere, Platone lo tratta evidentemente, non come una semplice astrazione, ma come un'entità reale (v. specialmente 142 b-144 e); e in generale questa realizzazione sembra aver luogo per tutti gli attributi, a cui l'uno e le altre cose sono detti partecipare (v. p. e. sulla grandezza e la piccolezza 149 e-150 d). Alcuni dei luoghi citati si riferiscono non alla partecipazione delle cose alle Idee, ma a quella delle Idee ad altre Idee: ma ciò non può impedirci di presentarli come prove della immanenza delle Idee nelle cose, perchè è chiaro che la metessi non può avere che lo stesso significato, sia che si tratti di quella d'una cosa ad una Idea, sia che si tratti di quella d'un'Idea ad un'altra Idea.

Digitized by Google

cosa che la possessione dell'attributo? La stessa affermazione si trova a 152 a: « Essere è altra cosa che la partecipazione (μέθεξις) dell'essere col tempo presente? Ed era e sarà sono altra cosa che la partecipazione (κοινωνία) dell'essere col tempo passato e col futuro)? ».

Ibid. 144 a-b: « Se l'uno è, è necessario che anche il numero sia — Senza dubbio — Ma, se il numero è, vi saranno più cose e una moltitudine infinita di esseri: o il numero infinito in moltitudine non è anche partecipe (μετέχων) dell'essere? (Come nel luogo precedente, partecipare all'essere è rignardato come l'equivalente di avere l'attributo essere). E se tutto il nnmero partecipa (μετέχει) dell'essere, ciascuna delle sue parti non ne parteciperà (μετέχοι) pure? — Sì — L'essere è dunque distribuito (νενέμηται) per tutti i molti esseri, e non è assente (ἀποστατεῖ) da alcuna delle cose che sono, sia la più grande, sia la più piccola. O è assurdo di fare una simile domanda? in effetti, come l'essere potrebbe essere assente (ἀποστατοίη) da una cosa che è? — In nessun modo — L'essere è dunque diviso, per quanto è possibile, in parti grandissime e piccolissime, e di ogni sorta di maniere; esso è ciò che vi ha di più frazionato, e le sue parti sono infinite » (1).

---

(1) Questo luogo, come tanti altri dei seguenti e quello del *Parmenide* stesso 131 a — e che abbiamo già citato (v. IV. 3° B), mostrano chiaramente che la partecipazione d'una cosa a un'Idea non significa altro che la parusia dell'Idea nella cosa. Una cosa partecipare al Bello, non vuol dire, come ammettono gl' interpreti trascendentalisti, che l' Idea del bello comunica alla cosa un attributo simile a se stessa, ma vuol dire semplicemente che la cosa riceve (δέχεται), ha in sè (ἔχει) l' Idea del bello. È esattamente lo stesso rapporto che si chiama parusia, quando si prende come soggetto di esso la Idea (o piuttosto, in generale, il partecipato), e partecipazione,

Digitized by Google

Parm. 149 c: « Diciamo che le altre cose dall'uno nè

---

quando si prende come soggetto la cosa (o, in generale, il partecipante). Dopo ciò che abbiamo detto sulla parusia, è inutile d'insistere ancora su questo fatto evidente, che la presenza o inesistenza dell'Essere, del Bello, del Grande ecc. (o dell'Essenza, della Beltà, della Grandezza, ecc., perchè le Idee sono pure designate da Platone coi nomi astratti) negli esseri, nelle cose belle, nelle cose grandi, ecc. non può significare altra cosa che la presenza o inesistenza dell'attributo nel soggetto. Tuttavia l'uso che Platone fa del termine che noi traduciamo per la parola partecipazione, ci fornisce un'altra prova che non dobbiamo negligere. La partecipazione, abbiamo detto, non significa altro che la parusia nella cosa o Idea, che si dice partecipare, dell'Idea a cui si dice partecipare. Ma d'altra parte, è incontestabile che la partecipazione significa la possessione dell'attributo corrispondente all'Idea a cui si partecipa. È ciò che si può vedere, non solo da questo luogo e dai due precedenti, ma da tutti i luoghi che abbiamo citati sulla partecipazione; perchè, quand'anche in alcuno di questi luoghi per la cosa partecipata si volesse intendere un'Idea *trascendente*, ciò che sarebbe assolutamente impossibile di negare è che, quando Platone dice, p. e., che le cose sensibibili partecipano dell'essere e del non essere (*Rep* 478 d-e, l. c.), che le azioni partecipano del bello altrettanto che del giusto (*Leg.* 859 e, l. c.) ecc., ciò che egli vuole esprimere è che le cose sensibili sono al tempo stesso e non sono, che le azioni sono altrettanto belle quanto giuste, ecc. Ma un'espressione il cui significato è la parusia dell'Idea, non potrebbe significare la possessione dell'attributo, se la parusia dell'Idea e la possessione dell'attributo non fossero la stessa cosa. Per infirmare questa conclusione si dirà forse che non è necessario che la parusia dell'Idea fosse per Platone l'equivalente della possessione dell'attributo, ma basta che per lui il secondo dei due fatti, pur essendo distinto dal primo, fosse legato al primo come l'effetto alla causa, perchè un'espressione, che direttamente significava l'uno dei due fatti—la parusia dell'Idea (quand'anche questa s'intendesse nel senso trascendentalista, cioè come una semplice presenza locale o quasi locale)—suggerisse pure l'altro fatto che ne era la conseguenza — la possessione dell'attributo — E ciò è vero: ma la possessione dell'attributo non è semplicemente un'associazione dell'idea direttamente espressa dalle parole *partecipare all'essere, al non essere, al bello, al giusto*, ecc.; ma è, come si può ve-

Digitized by Google

sono l'uno nè partecipano (μετέχει) all'uno, se pure sono

---

derlo dai luoghi citati, l'idea stessa che queste parole esprimono direttamente, il loro *significato*, ciò che è ben altra cosa che una semplice suggestione.

Che una parte almeno — ed è quanto basta all'argomento precedente — del significato delle parole che noi traduciamo per partecipare e partecipazione, sia la possessione dell'attributo omonimo all' Idea a cui si partecipa, è talmente evidente che è anche ammesso dagl'interpreti trascendenralisti: perciò possiamo dispensarci di provare più abbondantemente questo punto con luoghi scelti a questo scopo; basteranno quelli che ci è accaduto e ci accadrà di citare, quantunque con un altro scopo, cioè di provare immediatamente il senso immanente della metessi. La differenza tra noi e gl'interpreti trascendentalisti è che per questi la possessione dello attributo omonimo all'Idea partecipata è solo una parte del significato della partecipuzione — l'altra parte essendo che quest'attributo è comunicato, non si sa come, dall'Idea —; per noi invece è tutto il significato. Ciò non vuol dire che esser bello, buono, ecc. e partecipare al Bello, al Buono, ecc., sono delle proposizioni perfettamente identiche: se così fosse, Platone non potrebbe dire, senza avvolgersi in una vana tautologia, che la causa a una cosa di essere bella è la sua partecipaztune al Bello, nè, com'egli spesso fa, inferire, dalla partecipazions di una cosa all'Idea, che questa cosa possiede l'attributo corrispondente, e viceversa, dalla possessione dell'attributo, che la cosa che lo possiede partecipa all'Idea corrispondente. Platone può farlo senza rimprovero di frivolezza, perchè, quantunque le due proposizioni: esser bello o buono, ecc., e: partecipare al Bello o al Buono, ecc., indicano lo stesso fatto, questo fatto però è considerato a due punti di vista differenti: una proposizione lo considera al punto di vista comune, che non implica alcuna teoria particolare, e l'altra al punto di vista del *realismo*, che considera gli attributi, non come semplici attributi, ma come attributi-sostanze.

Prendiamo qui l'occasione di ripetere sulla partecipaziene due osservazioni che abbiamo già fatto sulla parusia. Quando Platone dice che una cosa è bella, è buona, ecc. per la sua partecipazione al Bello, al Buono, ecc., è altrantanto naturale d'intendere ch'essa lo è perchè possiede l'attributo Bontà, Beltà, ecc. (considerate come entità reali), che quando egli dice che la cosa è bella per la parusia

Digitized by Google

altre da esso — Certamente — Dunque nelle altre non *ine-*

---

del Bello, buona per la parusia del Buono, ecc. Ciò è perchè, come abbiamo tante volte notato, se le Idee non fossero gli attributi delle cose, non vi sarebbe per le parole metessi e parusia alcun senso possibile che facesse comprendere come Platone possa dare la metessi o parusia delle Idee come la ragione degli attributi delle cose: è soltanto quando per le Idee s'intendono gli attributi delle cose—sostantificati—che vi ha tra la metessi o parusia dell'Idea e l'inerenza nella cosa dell'attributo corrispondente questo legame necessario od evidente per se stesso che deve esservi tra la ragione che si adduce per ispiegare un fatto e questo fatto. È per lo stesso motivo che noi dobbiamo vedere una prova dell'immanenza delle Idee nei luoghi numerosi — di cui ci asteniamo di dare degli esempi, perchè su questo soggetto basta ciò che è stato detto parlando della parusia — nei quali Platone conclude immediatamente dalla partecipazione all'Idea alla possessione dell'attributo omonimo, e viceversa dalla possessione di un attributo alla partecipazione all' Idea omonima; come una prova simile abbiamo già vista nei luoghi in cui Platone procede della stessa maniera riguardo alle parusia. Platone non potrebbe passare immediatamente dalla premessa alla conseguenza, considerando quest'inferenza come una cosa che va da sè, se non fosse d'un'evidenza immediata che la metessi o parusia dell' Idea importa, nelle cose, la possessione dell'attributo omonimo, e questa — data la ipotesi dell'esistenza delle Idee — la metessi o parusia dell'Idea omonima: ma questa evidenza non esiste che dando alla metessi e alla parusia un senso immanente. Bisogna convenire, è vero, che, quando si tratta della partecipazione, anche l'interprete trascendentalista può rendere conto di quest'inferenza immediata, nel caso almeno in cui la premessa è la partecipazione all' Idea e la conseguenza la possessione dell attributo: ma ciò avviene perchè egli non ammette, contro l' evidenza dei testi, che ciò che la metessi di una cosa a un'Idea significa, è la parusia dell'Idea nella cosa. Per gl'interpreti trascendentalisti, come per noi, la metessi all' Idea include nel suo significato la possessione dell'attributo omonimo: ma questa inclusione, nell'ipotesi della trascendenza, è inammissibile, se si fa, com'è necessario, della metessi l'equivalente perfetto della parusia. Una sola è l' interpretazione *trascendentalista* possibile, che permettano i testi evidenti che provano che i termini che noi traduciamo per partecipare (μετέχειν, μεταλαμβάνειν, ecc.)

Digitized by Google

risce (ἔνεστιν) il numero, *non inerendo* (μὴ ἐνόντος) in esse l'uno (1). — Come potrebbe inerirvi? — Le altre cose dunque non sono nè uno nè due nè designate per il nome di alcun altro numero ». (L'inerenza dell'uno e del numero nelle *altre cose* è così l'inerenza dell'attributo nel soggetto).

Ibid. 157 b-e: « Diciamo ciò che accadrà alle altre cose, se l'uno è? — Diciamolo — Poichè sono altre dall'uno, esse non sono l'uno, poichè in questo caso non sarebbero altre dall'uno — È giusto — Tuttavia le altre cose non *sono prive* (στέρεται) affatto dell'uno, ma ne partecipano (μετέχει) in qualche modo (2) — Perchè? — Perchè le altre cose dall'uno sono altre da esso, perchè hanno delle parti; se non avessero parti, sarebbero assolutamente uno — È giusto — Ma le parti non sono parti che di ciò che è un tutto . ... (3). Se dunque le altre cose

---

sono per Platone i sinonimi di avere (ἔχειν), ricevere (δέχεσθαι) e altri simili, con cui egli designa quello stesso rapporto tra le cose e le Idee ch'egli indica coi termini esser presente (παρεῖναι), inesistere (ἐνεῖναι), ecc., quando considera come soggetto di questo rapporto, non le cose, ma le Idee: è di ammettere che la metessi, come la parusia, significa che le Idee sono nelle cose press'a poco come Torricelli diceva che la forza è nella materia, cioè come in un vaso. Ma è vero però che se l'interprete trascendentalista accettasse questo senso della metessi, egli si metterebbe in contraddizione coi testi non meno evidenti che provano che il senso di questo termine deve includere la possessione dell'attributo omonimo all'Idea a cui la cosa è detta partecipare.

(1) Così la partecipazione di una cosa all'uno è equivalente all'inerenza dell'uno in questa cosa.

(2) Quest'antitesi tra esser privo e partecipare indica che la partecipazione all'uno significa la parusia dell'uno.

(3) Nelle parole che mancano mostra che la parte non si dice

Digitized by Google

hanno delle parti, partecipano (μετέχει) anche al tutto e all'uno » (1).

Ibid. 158 b-c: « Le altre cose dall'uno partecipano (μεταλαμβάνει) all'uno, quando non sono nè l'uno nè partecipi (μετέχοντα) dell'uno — Dunque quando sono moltitudini, in cui non *inerisce* (ἔνι) l'uno ». (La partecipazione all'uno equivale così all'l'inerenza dell'uno).

Ibid. 159 b-160 a: « Diciamo da capo, se l'uno è, ciò che è necessario che accada alle altre cose dall'uno — Diciamolo — L'uno non è separato (χωρίς) dalle altre cose, e le altre cose separate (χωρίς) dall'uno?.... Inoltre diciamo che il vero uno non ha parti. — Come potrebbe averne? — Dunque nè l'uno intero *sarà nelle* altre cose (εἴη ἐν τοῖς ἄλλοις) nè delle parti di esse, se l'uno è separato (χωρίς) dalle altre cose, e non ha parti — Così è — Le altre cose non parteciperanno (μετέχοι) dunque in niun modo dell'uno, non partecipando (μετέχοντα) nè dell'uno intero nè di alcuna parte di esso (2) — In niun modo, a quanto pare — Le altre cose dunque non saranno in niun modo uno, nè avranno in sè alcun che di uno (3).

---

parte dei molti che costituiscono un tutto, ma di un certo uno, che è ciò che si chiama tutto; e dopo ciò conclude immediatamente con la proposizione seguente.

(1) Questa conclusione ci prova che partecipare al tutto e all'uno significa essere un tutto e un uno, perchè il ragionamento da cui essa è tirata non stabilisce altro se non che ciò che ha delle parti — come le altre cose, di cui si è convenuto che ne hanno — deve essere un tutto e un uno.

(2) *Le altre cose partecipare all'uno* è equivalente a: *l'uno essere nelle altre cose*, ed è in antitesi con: *l'uno essere separato dalle altre cose.* Potrebbe provarsi più chiaramente che la partecipazione a un'Idea non significa altro che la parusia o inerenza di quest'Idea?

(3) Conseguenza immediata dalla non partecipazione all' Idea alla non possessione dell' attributo corrispondente. V. la nota 1 a carta 57 p. 2.

Digitized by Google

— No certamente — Nè per conseguenza saranno molte: se fossero molte, ciascuna di esse, quale parte del tutto, sarebbe una; ma al presente le altre cose dall'uno non sono nè una nè molte nè parti nè tutto, poichè non partecipano (μετέχει) in alcun modo dell' uno — È giusto — Le altre cose non sono dunque nè due nè tre, nè vi ha in esse alcun che di tale, se sono prive (στέρηται) affatto dell'uno (1) — Così è — Dunque nè sono esse stesse simili o dissimili, nè vi ha in esse alcuna somiglianza o dissomiglianza. In effetto se fossero simili e dissimili, o vi fosse in esse qualche somiglianza e disomiglianza, le altre cose dall' uno *avrebbero in sè* (ἔχοι ἂν ἐν ἑαυτοῖς) due specie contrarie fra di loro — Così pare — Ma è impossibile che partecipi (μετέχειν) a due ciò che non può partecipare (μετέχοι) a nessuno (2) — È impossibile — Le altre cose non sono dunque nè simili nè dissimili nè simili e dissimili al tempo stesso: poichè se fossero simili e dissimili, parteciperebbero (μετέχοι) ad una una delle due specie; se fossero simili e dissimili al tempo stesso, parteciperebbero alle due specie contrarie (3); ora ciò è parso impossibile — È vero — Le altre cose dall' uno non sono dunque nè le stesse nè diverse, nè in movimento nè in riposo; non divengono nè periscono; non sono nè più grandi nè più piccole nè eguali; nè hanno alcun altro di tali attributi; perchè se avessero alcuno di tali at-

---

(1) *Esser prive dell' uno* equivale a *non partecipare all' uno*, ciò che prova, come già osservammo, l' identità di significato tra la partecipazione e la parusia.

(2) Sinonimia tra *partecipare a un'Idea* e *averla in sè* - la somiglianza e la dissomiglianza essendo qui evidentemente considerate come Idee—, e conseguenza immediata dalla possessione dell'attributo alla partecipazione dell'Idea omonima.

(3) Conseguenza immediata, come sopra.

Digitized by Google

tributi, parteciperebbero (μεθέξει) ad uno e a due e a tre, e al numero pari e all'impari, a cui abbiamo visto essere impossibile partecipare (μετέχειν), e essendo prive (στερομένοις) interamente dell'uno (1). »

Parm. 163 c-d: « Non cerchiamo noi ciò che deve accadere all'uno se esso non è? — Sì — Quando diciamo non è, ciò significa altro che l'assenza (ἀπουσίαν) dell'essere da ciò che diciamo che non è? — Niente altro (2) —

---

(1) Antitesi tra *essere prive* d'un'Idea e *partecipare* a quest'Idea, e conclusione immediata dalla possessione di certi attributi alla partecipazione delle Idee corrispondenti e delle Idee dei numeri a cui queste Idee partecipano.

Notiamo che se la partecipazione avesse il significato che le danno gl'interpreti trascendentalisti, il ragionamento di Platone sarebbe impossibile. Platone ragiona così: ciò che non partecipa all'Idea dell'uno nè a quella di alcun altro numero non può essere nè simile nè dissimile né avere alcun altro attributo, perchè non può partecipare alle Idee corrispondenti a questi attributi, e la ragione per cui non può parteciparvi è che, ciascuna di queste Idee essendo una, partecipa all'Idea dell'uno, e più di loro prese insieme formando un certo numero, partecipano all'Idea di questo numero, e per conseguenza ciò che parteciperebbe ad una o più di queste Idee parteciperebbe all'Idea dell'Uno o all'Idea di questo numero. Il ragionamento corre, se per partecipazione s'intende la parusia, perchè è chiaro che in una cosa, in cui è presente un'Idea, deve essere anche presente ogni altra Idea che è presente in quest'Idea. Ma se la partecipazione d'una cosa a un'Idea significasse, come vogliono gl'interpreti trascendentalisti, che la cosa è fatta sull'esemplare di quest'Idea, non sarebbe sempre vero che la cosa che partecipa a un'Idea, partecipa anche alle altre Idee a cui quest'Idea partecipa: nel caso particolare sarebbe falso, poichè l'avere o uno o due o tre, ecc. esemplari non porta per conseguenza l'avere per esemplare l'Idea dell'uno, del due, del tre, ecc., della stessa maniera che, per impiegare un esempio d'Aristotile (*Met.* l. I, IX, 4) l'avere per esemplare una cosa eterna, qual è l'Idea, non porta per conseguenza di avere per esemplare l'Idea dell'eterno.

(2) Se l'assenza dell'Idea significa la stessa cosa che la privazione dell'attributo, la presenza dell'Idea significherà dunque la stessa cosa che la possessione dell'attributo.

Digitized by Google

Quando diciamo che una cosa non è, intendiamo dire che essa in qualche modo è e in qualche modo no; o dire non è significa semplicemente ch'essa non è affatto, e non essendo, non partecipa (μετέχει) in niun modo all'essere? — Questo semplicemente — Dunque ciò che non è, nè potrà essere nè potrà partecipare (μετέχειν) in alcun altro modo all'essere — Non lo potrà — Ora divenire e perire sono altra cosa se non l'uno ricevere (μεταλαμβάνειν) l'essere, e l'altro perderlo? (ἀπολλύναι)?— Niente altro — Ma ciò che non partecipa (ᾧ... μέτεστιν) per niente di esso, non potrà nè riceverlo (οὔτ'ἂν λαμβάνοι) nè perderlo (οὔτ'ἀπολλύοι) — Come lo potrebbe?—All'uno dunque, poichè assolutamente non è, non conviene nè di possedere (οὔθ'ἑκτέον) nè di perdere ((οὔτ'ἀπαλλεκτέον) nè di ricevere (οὔτε μεταληπτέον) l'essere in alcuna maniera — Pare — Dunque l'uno che non è non perisce nè diviene, poichè non partecipa (μετέχει) in alcun modo all'essere (1). »

Sof. 251 a-260 b: « Diciamo come diamo ad una stessa cosa più nomi — Apporta un esempio di ciò — L'uomo
251 B chiamiamo con molti nomi, attribuendogli dei colori, delle forme, delle dimensioni, delle virtù e dei vizi, pei quali attributi e molti altri non solo lo diciamo uomo, ma anche buono, e altre cose innumerevoli; e lo stesso facciamo per gli altri oggetti, ponendo ciascuno come uno, e al tempo stesso come molti per i molti nomi con cui lo chiamiamo — È vero — Così abbiamo, io penso, preparato un festino ai nostri giovani e ai nostri vecchi tardi

---

(1) L'essere che ricevono le cose che divengono, e che perdono le cose che periscono, è certamente un essere immanente in queste cose; ora quest'essere evidentemente è quello stesso a cui ciò che è partecipa e a cui l'uno che non è non può partecipare; dunque la partecipazione è di un'Idea, non trascendente, ma immanente nelle cose che ne partecipano.

Digitized by Google

istruiti; ai quali sarà facile di obbiettarci che è impossibile che uno sia molti e molti uno, e che sono al colmo
C della gioia quando non permettono che l'uomo si dica buono, ma soltanto che il buono si dica buono, e l'uomo uomo Senza dubbio tu incontri spesso delle persone, che s'applicano a simili arguzie, e qualche volta anche dei vecchi che, per povertà di spirito, ammirano queste cose, e credono di avervi trovato il colmo della sapienza—È
D vero. Affinchè il nostro discorso abbracci tutti quelli che si sono occupati d'una maniera qualunque dell'essere, le nostre domande devono intendersi come dirette tanto a questi quanto agli altri con cui abbiamo precedentemento disputato (cioè i fisici e gli amici delle Idee)—Quali sono queste domande?—Se non congiungeremo nè l'essere col movimento e col riposo, nè alcun'altra cosa con alcun'altra, ma le ammetteremo nei nostri discorsi come immiste (ἄμικτα) e incapaci di partecipare (μεταλαμβάνειν) l'una dell'altra; o le identificheremo tutte, ammettendo che sono tutte capaci di una comunione reciproca; o per alcune lo ammetteremo e per altre no? quali di questi tre partiti diremo che essi sceglieranno?—Io non saprei che
E cosa rispondere per loro: perchè non fai tu ciascuna delle tre risposte possibili, cercando quali conseguenze risultano da ciascuna?—Tu dici bene; e supponiamo, se vuoi, ch'essi rispondano prima che non vi ha alcuna comunione possibile di alcuna cosa con un'altra; per conseguenza il moto e il riposo non parteciperanno (με-
252 A θέξετον) in alcun modo all'essere?—Non parteciperanno—Ma che? sarà l'uno o l'altro di essi, non partecipando ((προς-κοινωνοῦν) dell'essere? — Non sarà — Questa confessione, a quanto pare, ha subito tutto rovesciato, e i dommi di quelli che mettono tutto in movimento, e di quelli che lo lasciano in riposo come uno, e di quegli altri che ammettono che, sotto il rapporto delle loro Idee, gli esseri sono sempre inva-

Digitized by Google

riabili e nello stesso stato: tutti infatti aggiungono l'essere, dicendo gli uni che le cose sono realmente in movimento, e gli altri che sono realmente in riposo — Così è — E quelli che ora compongono e ora decompongono il tutto, sia riducendo tutto ad uno, e facendo uscire dall'uno una varietà infinita, sia decomponendo il tutto in un numero finito di elementi, e componendolo da questi stessi elementi, sia supponendo che ciò si faccia a vicenda, sia continuamente, in tutti i casi non potrebbero dire niente di vero, se non vi ha alcuna *mescolanza* (ξύμμιξις)— È giusto—Ciò che vi ha di più piacevole è che essi stessi hanno bisogno del discorso questi che non permettono che di una cosa se ne dica un'altra per la partecipazione di quest' altra (κοινωνία παθήματος ἑτέρου) (1) —
C Come?—Essi sono costretti di servirsi a ogni momento delle parole *essere*, *separatamente*,*dagli altri*, *per sè* e di mille altre che non possono astenersi di adoperare e di connettere nei loro discorsi; dimodochè essi non hanno bisogno di un altro che li confuti, ma, come suol dirsi, hanno il nemico in casa, e portano da per tutto con sè stessi il loro contradittore, che mormora dentro di loro, come quel pazzo di Euricle (un ventriloquo che pretendeva di avere nel ventre un demone profetico)—Gli so-
D migliano in effetto, e tu dici la verità—Ma che? se lasciamo a tutte cose la facoltà di una comunione reciproca ?—Questa supposizione posso confutarla anch'io—

---

(1) Avere il πάθημα d' un' Idea significa partecipare a questa Idea. V. *Sofista* stesso 245 a-c. Per conseguenza la κοινωνία del πάθημα di un'altra cosa—cioè di un altro Genere, perchè le cose di cui si tratta qui, sono, come si dice in seguito, dei Generi — significa aver parte a questo raprorto delle cose col Genere, che Platone chiama ordinariamente partecipazione.

Digitized by Google

Come? — È che il movimento sarebbe in riposo, e il riposo in movimento, *se si mescolassero l' uno coll' altro* (ἐπιγιγνοίσθην ἐπ'ἀλλήλων) — Ma è assolutamente impossibile che il movimento sia in riposo e il riposo in movimento — E come no? — Resta dunque soltanto la terza
E supposizione—Sì—Infatti è necessario che sia vera una di queste tre supposizioni, o tutto mescolarsi (συμμίγνυσθαι), o niente, o alcune cose si e alcune no. — È necessario — Ma le prime due abbiamo visto che sono impossibili—Sì — Dunque chi vuol rispondere giustamente deve ammettere la terza supposizione—Certamente—Poichè alcune cose
253 A possono mescolarsi e altre no, esse sono press' a poco come le lettere, delle quali alcune possono congiungersi fra di loro, altre non lo possono. Ma tutti conoscono quali lettere possono associarsi fra di loro, o vi ha bisogno di un'arte per chi vuol fare ciò d'una maniera conveniente?— D'un'arte — Quale? — La grammatica — E non è lo stesso pei
B suoni gravi ed acuti? Chi ha l'arte di conoscere quali si accordano e quali no, è musico; chi l'ignora, è straniero alla musica... Ebbene! poichè siamo convenuti che i generi *si mescolano* (μίξεως ἔχειν) similmente tra di loro, non ha bisogno di procedere nei suoi ragionamenti con una certa scienza chi vuol mostrare quali generi si accordano
C (συμφωνεῖ) e quali non si ammettono (οὐ δέχεται) fra di loro?... E come chiameremo questa scienza?.....Dividere per generi.
D e non prendere la stessa specie per un'altra nè un'altra per la stessa, non è questo l'ufficio della scienza dialettica?—Sì—Chi è capace di far ciò, vede acutamente un'Idea unica diffusa per molte cose (διὰ πολλῶν... πάντῃ διατεταμένην) che esistono separatamente l'una dall'altra, e molte Idee diverse comprese sotto un'Idea unica, ed un' Idea unica per molti tutti in uno raccolta, e molte Idee distinte e separate fra di loro: questo è saper discernere, per mezzo della divisione per generi, quali sono in comunione fra di loro, e quali no.....

Digitized by Google

254 B Poichè siamo convenuti che dei generi alcuni sono in comunione reciproca e alcuni no, alcuni con pochi, alcuni con
C molti, e di altri niente impedire la loro comunione con tutti in tutte cose, continuiamo la nostra discussione, non esaminando tutte le Specie, per non restare confusi dalla loro moltitudine, ma scegliendone alcune di quelle che hanno una più grande estensione, e vedendo prima quale sia ciascuna di esse, e poi quale comunione abbia con
D le altre.....I generi più estesi, tra quelli di cui abbiamo parlato, sono l'essere, lo stato e il movimento—I più estesi di gran lunga—E due di essi diciamo *che non si mescolano* (ἀμίκτω) l'uno con l'altro — Certamente — Ma l'essere *si mescola* (μικτόν) a tutti e due: tutti e due in effetto sono—Senza dubbio—Essi sono tre—Certamente—Dunque ciascuno è altro dagli altri due, e lo stesso con
E se stesso?—Sì—Ma che sono questi lo stesso e altro che abbiamo nominat? sono due generi diversi dai tre superiori, necessariamente sempre mescolati (ξυμμιγνυμένω) con essi, e così bisogna esaminare cinque generi in luogo di
255 A tre; o senz'accorgercene, abbiamo chiamato qualcuno dei tre generi superiori lo stesso ed altro? — Forse—Ma il moto e lo stato non sono nè lo stesso nè l'altro.....
B Tuttavia tutti e due partecipano (μετέχετον) dello stesso e dell'altro. ..Poniamo dunque lo stesso come una quarta
C specie oltre le tre specie superiori? — Poniamolo—....Quinta
D deve dirsi la natura dell'altro che *è nelle* specie(ἐν τοῖς
E εἴδεσιν οὖσαν) che noi abbiamo scelte—Sì—E diremo ch'essa *è diffusa* per tutte queste (δία πάντων..... εἶναι διεληλυθοῖαν), poichè ciascuna è altra dalle altre, non per la natura di se stessa, ma per il partecipare (μετέχειν) all'Idea dell'altro — Certamente.

Così diremo adunque dei cinque generi riprendendoli ad uno ad uno — Come? — Primo che il movimento è affatto altro dallo stato; o non diremo così? — Così —

Digitized by Google

Dunque non è lo stato — Giammai — Ma è per il par-
256 A tecipare (μετέχειν) all'essere—È—Ancora il movimento è
altro che lo Stesso- Si—Non è dunque lo Stesso—No—Tuttavia si è convenuto tra noi, che è lo stesso per il partecipare (μετέχειν) allo Stesso—Si—Bisogna dunque riconoscere senza difficoltà che il movimento è lo stesso e non è lo stesso; non è infatti nello stesso senso che noi diciamo che è lo stesso e che non è lo stesso; ma quando diciamo che è lo stesso, è per la partecipazione ((μέθεξιν) dello stesso relativamente a se stesso (cioè in quanto
B esso è lo stesso con se stesso); quando diciamo che non è lo stesso, è per la partecipazione (κοινωνίαν) dell'Altro, per cui, distinguendosi dallo Stesso, è, non questo, ma un altro, sicchè giustamente si dice che non è lo Stesso—Senza dubbio—Così se il movimento partecipasse (μεταλάμβανεν) dello stato, non sarebbe assurdo di chiamarlo stabile—Sarebbe con ragione, poichè siamo convenuti che dei generi alcuni *si mescolano* (μίγνυσθαι) fra di loro
D e altri no—.....Sosterremo senza timore che il movimento è altro che l'essere? — Senza il minimo timore — Dunque è evidente che il movimento è non essere, ed è essere, poichè partecipa (μετέχει) dell'Essere? — È evidente — Ne segue che il Non essere è nel movimento (ἐπί τε κινήσεως εἶναι) e in tutti i generi; poichè in tutti la natura dell'Altro, rendendo ciascuno altro dall'Essere, ne fa un non essere; e perciò tutti diremo con ragione non enti, e ancora, perchè partecipano (μετέχει) dell'Essere, essere ed enti.....
259 A I generi sono mescolati (συμμίγνυται) fra di loro, e l'Essere e l'Altro sono diffusi per tutti e l'uno nell'altro (διὰ πάντων καὶ δι'ἀλλήλων διεληλυθότα); l'Altro, partecipando (μετασχόν) dell'Essere, per questa partecipazione (μέθεξιν) è, ma non è quello di cui partecipa (μετέσχεν), ma altro;
B ed essendo altro dall'Essere, è evidentemente necessario

Digitized by Google

che sia non essere; l'Essere poi, essendo partecipe (μετειληφός) dell'Altro, è altro dagli altri generi, ed essendo altro da essi tutt', non è ciascuno di essi nè tutti gli altri insieme fuori di se stesso, sicchè l'Essere senza dubbio in maniere innumerevoli non è, e gli altri generi, ciascuno preso a parte e tutti insieme, sono in molte maniere e in molte maniere non sono.....

E Voler *separare* (ἀποχωρίζειν) ogni cosa da ogni altra manca di grazia, ed annunzia uno spirito straniero alle Muse e alla filosofia—Perchè?—Il separare (διαλύειν) ciascuna cosa da tutte le altre è la distruzione completa di ogni discorso: in effetto noi abbiamo il discorso per l'intreccio (συμπλοκήν) delle specie fra di loro. — È vero —

260 A Vedi con quale opportunità abbiamo combattuto costoro, e li abbiamo costretti a lasciare che *si mescolino* (μίγνυσθαι) l'una con l'altra—Perchè?—Perchè il discorso sia anche esso uno dei generi che esistono. Si sopprimerebbe, se

B si concedesse non esservi alcuna mescolanza (μίξιν) di niente con niente. »

Facciamo alcune osservazioni su questo luogo del Sofista.

1° Siccome gl'interpreti generalmente convengono che in questo luogo si tratta dei rapporti di partecipazione tra le Idee, ci limiteremo alla quistione se questi rapporti implichino o no l'inerenza dell'Idea partecipata nell'Idea partecipante—nel senso speciale che questa parola *inerenza* ha nella nostra interpretazione del sistema delle Idee—. Se noi vedremo che la implicano, ciò sarà una prova dell'immanenza delle Idee, essendo evidente che se, quando si tratta della partecipazione d'un'Idea ad un'altra, *partecipazione* significa l'inerenza del partecipato nel partecipante, essa non può significare il contrario, quando si tratta della partecipazione d'una cosa ad un'Idea.

Come prove dell'inerenza, notiamo prima di tutto le

Digitized by Google

espressioni *mescolarsi* (μίγνυσθαι, συμμίγνυσθαι) e *mescolanza* (μίξις, ξύμμιξις) e quelle che indicano la diffusione d'una cosa in una moltitudine di altre cose (1)—tralascio altre espressioni non meno probanti, perchè identiche o simili ad alcune di quelle che abbiamo già incontrate nei luoghi precedentemente citati (2) — Il termine *mescolanza* significa, è appena bisogno di dirlo, la parusia. Esso esprime l'immanenza d'una maniera anche più energica, a un certo punto di vista, che il termine parusia: per questo potrebbe intendersi, come si è detto sopra, che il partecipato è presente nel partecipante d'una semplice presenza locale o quasi locale; la parola parusia non esprime questa unione di due sostanze in una sola, indicata dalla parola mescolanza — si pensi al significato di questa parola (μίξις) nella fisica d'Aristotile —. Aggiungiamo che, siccome Platone considera senza alcun dubbio la *mescolanza* di due Idee come un'espressione affatto equivalente nel significato alla *partecipazione* dell'una delle due Idee all'altra, noi abbiamo qui la prova più evidente della verità di un'osservazione precedente, cioè che il senso della parola *partecipazione* è la parusia dell'Idea partecipata nella cosa o nell'Idea partecipante, e che, per conseguenza, sapendo anche che questa parola significa per Platone la possessione dell'attributo omonimo all'Idea a cui si partecipa, noi possiamo concluderne che la parusia dell'Idea non è altro che la possessione dell'attributo omonimo, e quindi che l'Idea e l'attributo sono la stessa cosa.

Senza dubbio, la parola mescolanza è un'espressione

---

(1) V. 253 d, 255 e, 259 a. E bisogna aggiungere 260 b, in cui dice che il Non essere è disseminato (διεσπαρμένον) in tutti gli esseri.

(2) V. 252 d, 253 c, 255 e, 256 d.

Digitized by Google

inadequata al concetto che essa significa, come più o meno lo sono necessariamente tutte le altre di cui Platone si serve per indicare i rapporti tra le Idee e tra queste e le cose, per la semplice ragione che questi rapporti differiscono *toto coelo* da tutto ciò che le parole di ogni linguaggio umano sono destinate a significare. La parola mescolanza esprime con proprietà questo carattere del rapporto tra le due Idee, che esse sono delle sostanze di cui l'una si trova contenuta nell'altra, pur essendo due sostanze distinte l'una dall'altra — l'Idea dell'Uomo e quella dell'Animale, quantunque la seconda sia compresa nella prima come una parte di essa, sono nondimeno due sostanze distinte, poichè l'Idea dell'animale si trova anche fuori dell'Idea dell'uomo, in quella del leone, del cavallo ecc. — Ma essa è inesatta, perchè le sostanze che si *mescolano* sono completamente distinte l'una dall'altra: l'una non fa parte dell'altra, come l'Idea partecipata della partecipante. Per conseguenza lo interprete trascendentalista può dire che la mescolanza dei generi del *Sofista* indica bensì un'intima congiunzione tra le Idee, ma non l'*immanenza* dell'Idea partecipata nell'Idea partecipante, poichè per *immanenza* noi intendiamo precisamente questo insistere del partecipato nel partecipante come una parte di esso, che la parola mescolanza non esprime. Ma quale sarà allora, secondo l'interprete trascendentalista, questa intima congiunzione tra le Idee che Platone chiama mescolanza? e che ragione egli ha potuto avere per ammetterla? Nell'ipotesi dell'*immanenza* la parola *mescolanza* ha un significato perfettamente determinato (quantunque non sia possibile una rappresentazione corrispondente, ciò che, come abbiamo notato, è un difetto comune a tutte le dottrine metafisiche) e di cui si trova facilmente la ragione nel *realismo* dell'autore: cioè che, siccome le Idee sono

Digitized by Google

i concetti realizzati, così vi hanno tra di esse gli stessi rapporti di contenenza reciproca, in comprensione e in estensione, che si ammettono tra i concetti. Ma che significherà la mescolanza nell'ipotesi della *trascendenza*? qual è il senso, il concetto determinato, che può corrispondere a questa parola, applicata a delle sostanze immateriali ed esenti dai rapporti di posizione? Questo stesso vago conato di assimilazione — dei rapporti tra le Idee a questo rapporto tra le sostanze materiali che chiamiamo mescolanza — a cui si ridurrebbe tutto il significato della parola, sarebbe inoltre senza motivo e senza scopo; poichè quest'assimilazione nè avrebbe alcun legame logico con l'ipotesi delle Idee, nè gioverebbe a rendere quest'ipotesi più coerente o più verisimile o più propria a spiegare i fenomeni, nè darebbe alcun soccorso per rispondere alla quistione, così imbarazzante nell'ipotesi della trascendenza, della possibilità di predicare un concetto di un altro, alla cui soluzione è destinato da Platone ciò che dice su questo rapporto tra le Idee a cui dà il nome di mescolanza.

Delle considerazioni simili valgono per i termini che esprimono la diffusione di un' Idea in una moltitudine di altre Idee: questa parusia dell'uno nei molti, che, nell'ipotesi dell'immanenza, ha un senso preciso e di cui si comprende perfettamente il legame con la realizzazione degli Universali, non avrebbe, nell'ipotesi della trascendenza, nè significato nè ragione alcuna, e inoltre introdurrebbe gratuitamente, come abbiamo già detto, nel sistema delle Idee trascendenti quella stessa inconcepibilità che é la difficoltà più grande del sistema delle Idee immanenti.

2° La quistione a cui Platone risponde con la teoria della partecipazione, è: *come noi diamo ad una cosa piu nomi*, vale a dire, in ultima analisi, come possiamo congiun-

Digitized by Google

gere un soggetto e un predicato. Si sa, in effetto, che gli altri nomi che si aggiungono al nome soggetto per determinarlo, possono considerarsi come equivalenti ad altrettante proposizioni incidenti di cui essi sono i predicati: e d'altronde la partecipazione, ch'essa s'intenda nel senso dell'immanenza o in quello della trascendenza, non potrebbe render conto della congiunzione, nel discorso, di altre parole che del soggetto e del predicato, perchè Platone dice che una cosa partecipa a un'Idea—o un'Idea ad un'altra Idea—,quando della cosa può predicarsi l'attributo corrispondente all'Idea—o della prima Idea quello corrispondente alla seconda—.

La quistione della possibilità di unire un nome ad un altro è presentata da Platone in termini generali: essa comprende tanto il caso in cui il nome soggetto è preso universalmente—p. e. l'uomo o tutti gli uomini—quanto il caso in cui è preso particolarmente—p. e. un uomo o alcuni uomini—Tuttavia è evidente che la partecipazione tra le Idee (se almeno noi vogliamo intendere la partecipazione nel senso ordinario che questa parola ha in Platone) non potrebbe rendere conto che della possibilità delle proposizioni universali: l'Idea dell'uomo non può partecipare a un'altra Idea, il cui attributo omonimo non appartiene che ad un uomo o ad alcuni uomini; quantunque in questo caso potrebbe dirsi che la specie umana—intesa come la collettività degl'individui uomini—partecipa a quest'Idea, non potrebbe dirsi che vi partecipa l'Idea dell'Uomo, perchè l'Idea non rappresenta la specie come collettività degl'individui, ma l'insieme degli attributi comuni a questa collettività. Platone ha dunque dimenticato di rispondere alla quistione propostasi, per il caso in cui il nome soggetto è preso particolarmente? o se egli nella sua risposta ha contemplato anche questo caso, come si applica ad esso ciò che egli dice

Digitized by Google

sulla comunione dei generi? Sono delle quistioni che noi tralasceremo, perchè non hanno una relazione molto stretta col nostro soggetto, e ci limiteremo al caso che Platone ha, se non esclusivamente, almeno specialmente, di mira, cioè alle proposizioni universali e alla partecipazione tra le Idee come fondamento della possibilità di queste proposizioni.

Noi abbiamo già notato che, nell'ipotesi della trascendenza delle Idee, la congiunzione del soggetto e del predicato sarebbe impossibile, perchè, gli oggetti dei concetti essendo le Idee, e il rapporto del predicato col soggetto essendo quello dell'inerenza dell'uno nell'altro, questa congiunzione suppone l'inerenza delle Idee nelle cose e nelle altre Idee subordinate; e che perciò la conseguenza logica della dottrina della trascendenza sarebbe la tesi eristica che non si può affermare che l'uomo è buono, ma solo che l'uomo è uomo, e il buono è buono (1); tesi alla cui confutazione è appunto destinata la teoria della partecipazione dei generi gli uni agli altri. Così se la partecipazione dovesse intendersi nel senso degli interpreti trascendentalisti, lungi di poter fornire una risposta alla quistione: com'è possibile la congiunzione di un soggetto e di un predicato? essa renderebbe la quistione insolubile, questa congiunzione essendo impos-

---

(1) Platone stesso dichiara che il *separare* ogni cosa da ogni altra renderebbe impossibile il discorso (v. 259 e); ciò che implica la condanna della dottrina che gli attribuiscono gl'interpreti trascendentalisti — dico *implica*, perchè sarebbe impossibile di trovare in Platone un rifiuto *esplicito* della dottrina delle Idee separate, per la semplice ragione ch'essa gli è affatto sconosciuta—. La proposizione citata conterrebbe questo rifiuto *esplicito*, se i Megarici, come credono, secondo me erroneamente, alcuni critici, avessero ammessa questa dottrina.

Digitized by Google

sibile in qualsiasi rapporto tra le Ide e tra le Idee e le cose che non sia quello d'immanenza; e sarebbe singolare che Platone, per confutare la tesi dei Megarici—dell'impossibilità di ogni giudizio non tautologico—mettesse innanzi la teoria delle Idee e dei loro rapporti tra di loro e con le cose, che, nell'ipotesi della trascendenza, sarebbe precisamente l'appoggio più forte della tesi confutata.

Ma ciò che dobbiamo ancora osservare è che Platone, nel luogo citato del *Sofista*, non solo dà la teoria della partecipazione per il fondamento e la giustificazione della sintesi tra il soggetto e il predicato, ma, quel ch'è più, identifica il rapporto di partecipazione delle Idee le une alle altre al rapporto che noi—cioè tutti quelli che pensano e che parlano, anche quelli che non ammettono la teoria delle Idee—stabiliamo tra il soggetto e il predicato, quando formiamo un giudizio o enunciamo una proposizione. Per esempio, quando Platone domanda se noi dobbiamo non congiungere lo stato e il movimento con l'essere, nè alcun altro genere con un altro, ma ammetterli nei nostri discorsi come immisti e incapaci di partecipare gli uni agli altri, evidentemente egli considera la partecipazione dell'Idea del movimento e dello stato a quella dell'essere come equivalente al rapporto che noi stabiliamo tra il soggetto movimento o stato e il predicato essere, quando congiungiamo lo stato e il movimento con l'essere, cioè diciamo che il movimento o lo stato è. Similmente quando egli paragona la mutua mescolanza delle Idee, cioè la partecipazione delle une alle altre, alla capacità che hanno le lettere di essere unite e all'accordo dei suoni musicali, e dice che, poichè i generi alcuni si mescolano fra di loro e altri no, vi ha bisogno per essi, come per le lettere e i suoni musicali, di una scienza che mostri quali si accordano e quali

Digitized by Google

non si ammettono fra di loro; quest'accordo o associabilità dei generi—per cui naturalmente dobbiamo intendere la possibilità della loro sintesi quali soggetti e predicati nelle proposizioni—non ha un significato differente che la loro mescolanza o partecipazione degli uni agli altri. Ma se le Idee fossero separate dalle cose e ciascun'Idea da ciascun'altra, come vogliono gl'interpreti trascendentalisti, le Idee non potrebbero essere gli attributi delle cose, ma solo gli esemplari di questi attributi, e parimenti un'Idea non potrebbe essere l'attributo di un'altra Idea, ma solo l'esemplare di quest'attributo. Quando noi congiungiamo l'essere al movimento—cioè quando affermiamo: il movimento è—quest'essere che noi congiungiamo al movimento è, secondo l'interprete trascendentalista, un'imitazione o un simulacro dell'Essere a cui il movimento partecipa, mentre è evidente che per Platone é quest'Essere stesso: in effetto egli direbbe indifferentemente, per esprimere lo stesso fatto, sia che i due generi possono congiungersi tra loro e si accordano—considerando il fatto sotto il suo aspetto logico—sia che essi partecipano l'uno dell'altro o si mescolano l'uno con l'altro—considerando il fatto sotto il suo aspetto ontologico—.Ma questa stessa distinzione di un aspetto logico e di un aspetto ontologico, sotto di cui le due differenti sorta di espressioni di cui si serve Platone, considerebbero il rapporto tra i generi, abbiamo avuto forse torto di farla; poichè il sistema platonico é essenzialmente una realizzazione dei rapporti logici, per conseguenza il logico e l'ontologico per Platone s'identificano; e così, nel caso presente, il rapporto ontologico tra i generi, cioè la partecipazione di un'Idea ad un'altra, non è altro—nell'ipotesi, ben inteso, dell'immanenza delle Idee—che il loro rapporto logico, cioè l'inerenza dell'attributo nel soggetto, obiettivato. E in effetto, per l'*immanenza*

Digitized by Google

delle Idee, noi non intendiamo altra cosa se non che le Idee ineriscono nelle cose e le Idee più generali nelle più particolari—in una parola i partecipati nei partecipanti—della maniera in cui l'attributo inerisce nel soggetto.

Che Platone consideri il rapporto tra il partecipante e il partecipato come identico al rapporto tra il soggetto e il predicato, è dimostrato pure da questa circostanza, che egli fa della quistione della partecipazione una quistione comune a tutti i filosofi, anche a quelli che non ammettono la teoria delle Idee. Quando egli domanda ai Fisici se essi ammetteranno che nè il movimento e lo stato partecipano all'essere nè alcun'altra *cosa* ad un'altra, ovvero che ciascuna *cosa* partecipa di ciascun'altra *cosa*, ovvero infine che vi hanno delle *cose* che partecipano l'una dell'altra e altre che non partecipano; e mostra che se non vi ha alcuna mescolanza, cioè partecipazione, i Fisici non potrebbero dire nè che vi ha il movimento nè che vi ha lo stato, e che tutte le altre proposizioni dei Fisici sarebbero ugualmente false; che si deve intendere per queste *cose*, di cui si domandano i rapporti di partecipazione, e la cui mescolanza sarebbe indispensabile per la verità delle teorie dei Fisici? (1) Senza dubbio, queste *cose* sono nel sistema di Platone le Idee: ma egli non potrebbe domandare ai Fisici quali siano i rapporti tra le Idee, nè potrebbe dire che le proposizioni dei Fisici — in cui si afferma un termine generale d'un altro termine

---

(1) Per indicare questi oggetti, di cui egli domanda ai fisici quali siano i rapporti di partecipazione, Platone non dice nè Idea nè specie nè generi nè niente altro di simile, ma si serve semplicemente dell'aggettivo al neutro: così io ho tradotto aggiungendo all'aggettivo il termine vago *cosa*.

Digitized by Google

generale — suppongono la partecipazione d'un'Idea ad un'altra, poichè i Fisici non sanno niente delle Idee, e non conoscono che la realtà fenomenale. Per queste *cose* di cui si domanda quali siano i rapporti di partecipazione, si deve dunque intendere alcun che che possa essere comune tanto a Platone, che fa la domanda, quanto ai Fisici, a cui la domanda è fatta: ciò non può essere altro che gli oggetti dei concetti generali, considerati senza determinare se essi siano delle entità iperfisiche, conformemente al sistema *realista*, ovvero semplicemente le classi degli oggetti fenomenali e i loro attributi, conformemente all'opinione volgare che è il punto di vista dei Fisici. Per conseguenza il rapporto di partecipazione di cui è quistione tra Platone e i Fisici, deve essere un rapporto che può correre egualmente tanto tra le entitá iperfisiche del primo quanto tra le classi e gli attributi fenomenali dei secondi. Ma queste classi e attributi dei Fisici sono, non delle cose trascendenti, ma immanenti; e perciò il solo rapporto di partecipazione che può esistere fra di loro, è quello dell'inerenza del predicato nel soggetto. Dunque anche il rapporto di partecipazione tra le entità iperfisiche di Platone deve essere il rapporto d'inerenza del predicato nel soggetto.

Allo stesso risultato si perverrà, esaminando la polemica con gli eristici che negano la validità di qualsiasi giudizio non identico. Platone attribuisce a questi filosofi di negare la partecipazione di qualsiasi cosa ad un'altra; così egli dice che essi non permettono che una cosa sia detta di un'altra per la partecipazione di quest'altra (1); che essi separano ogni cosa da ogni altra (2); che egli li ha combattuti e forzati a permettere che

(1) 252 b-c.
(2) 259 e.

Digitized by Google

una cosa si mescoli con un'altra (1). Le *cose* di cui essi negano, secondo Platone, la partecipazione dell'una all'altra, per loro, come per i Fisici, non possono essere le Idee (2), ma semplicemente le classi degli oggetti fenomenali e i loro attributi; e la sola partecipazione che essi neghino è quella del soggetto al predicato, vale a dire la possibilità di attribuire questo a quello. Dunque per la partecipazione di una *cosa* ad un'altra, che queste *cose* siano delle Idee ovvero semplicemente delle classi e degli attributi di queste classi, Platone intende che la seconda, la partecipata, inerisce nella prima, la partecipante, come il predicato nel soggetto.

L'osservazione precedente ne suggerisce, o piuttosto ne implica, un'altra, a cui non sarà forse inutile di dare un posto a sè, quantunque essa non abbia un'attinenza diretta con la quistione della partecipazione. Le cose, sui cui rapporti di partecipazione Platone interroga i Fisici, e di cui attribuisce agli eristici che non ammettono se non i giudizi identici, di negare questi rapporti, sono, come abbiamo detto, degli oggetti che possono essere considerati di due maniere differenti, cioè come astrazioni realizzate, come Idee—da Platone—, e come semplici classi degli oggetti d'esperienza e loro attributi (non realizzati)—dai Fisici e gli eristici—Ma le classi e i loro attributi di questi filosofi non sono certamente delle cose *trascendenti*: dunque anche le Idee platoniche devono essere *immanenti*. E in effetti è evi-

(1) 260 a.

(2) Che i Megarici abbiano ammesso la teoria delle Idee, è una supposizione d'alcuni autori moderni che non ha nè verosimiglianza intrinseca nè alcun fondamento storico. Confr. questo Supplemento parte I, n. X.

Digitized by Google

dente che quando Platone domanda ai Fisici se essi ammettono o no che il movimento e lo stato partecipano all'essere, egli non può parlare di un movimento, di uno stato e di un essere fuori delle cose, ma di questo movimento, stato ed essere che sono degli attributi delle cose—da Platone riguardati come Idee, cioè come attributi—sostanze e dai Fisici come semplici attributi —. Similmente quando agli eristici, che non vogliono che si dica che l'uomo è buono nè che un altro predicato qualunque si predichi di un soggetto differente da esso, Platone attribuisce di separare il buono dall'uomo e ogni *cosa* da ogni altra e di non permettere la loro mescolanza, queste *cose* che essi separano e di cui non permettono la mescolanza, non possono essere certamente gli esemplari trascendenti dell'uomo, della bontà e di ogni altra cosa espressa dai nomi generali, che questi filosofi ci proibiscono di affermare l'uno dell'altro; perchè *l'uomo è buono* e tutte le altre proposizioni che questi filosofi c'inibiscono, noi non le riferiamo ad esemplari trascendenti delle cose, ma alle cose stesse. E in una parola quando Platone dice che il discorso nasce dalla mutua complicazione (συμπλοκή) delle specie, per queste specie—che sono evidentemente le Idee—noi non possiamo intendere delle entità trascendenti, perchè i nomi generali di cui i discorsi umani si compongono, e i concetti che ad essi corrispondono, non si riferiscono ad oggetti trascendenti, ma immanenti. Ma questo è un punto che esce, come abbiamo detto, dall'argomento del presente numero, ed entra in quello del numero III (1).

---

(1) Un'altra prova evidente che i generi, di cui Platone discute nel *Sofista* i rapporti di partecipazione, sono delle realtà *immanenti*, l'abbiamo in ciò che Platone dice del discorso sulla fine del luogo

Digitized by Google

Nella *mescolanza* del *Sofista* vi ha il germe d'un'immagine, a cui alcuni platonici ricorrevano per rappresentarsi il rapporto tra le Idee e le cose. Alcuno, dice Aristotile (*Met.* l. I. IX. 7), potrà credere che le Idee sono causa alle cose dell'essere ciò che sono, come il bianco, mescolato, è causa a un oggetto di essere bianco. Egli attribuisce questa proposizione ad Eudossio e a molti altri (1), e la paragona alla dottrina delle omeomerie di Anassagora. Questa comparazione del rapporto tra le cose e le Idee a cui esse devono i loro attributi, a quello tra l'oggetto colorato e la sostanza colorante, mostra d'una maniera così evidente l'*immanenza* delle Idee nelle cose, che l'interprete trascendentalista, per

---

citato (260 a) e nel seguito (260 b-264 b): egli classa il discorso tra i generi di cui ha discusso questi rapporti di partecipazione, e domanda se il non essere si mescoli a questa specie come ha visto che si mescola alle altre (v. 260 a-e). Ora il discorso di cui Platone parla, è incontestabilmente il *nostro* discorso, non l'archetipo di esso: ma se questo genere è una realtà immanente, gli altri, con cui esso è classato, non possono essere delle entità trascendenti.

Aggiungiamo che il Non essere, che è uno dei generi di cui si cercano i rapporti di partecipazione con gli altri, e che è anzi l'oggetto precipuo di tutta la digressione di cui fa parte questa discussione sui rapporti di partecipazione tra i generi, è riguardato come l'oggetto dell'opinione falsa (della reale, della nostra) — v. 236-264. — Ma l'oggetto dell'opinione falsa sono i *non esseri* — cioè le cose che non sono e che noi crediamo falsamente che siano —: dunque Platone concepisce il *Non essere*, non come un archetipo dei *non esseri*, separato da essi, ma come la loro forma generale, in essi immanente. È certamente una stranezza di realizzare, come fa Platone, anche il concetto di ciò che non è; ma, facendolo, egli non può considerare il rapporto tra questo concetto realizzato e le cose particolari comprese sotto il concetto di cui è la realizzazione, come differente da quello fra gli altri concetti realizzati e le cose particolari subordinate.

(1) Cfr. il comm. d'Aless. Afrod.

Digitized by Google

conciliare quest'indicazione d'Aristotile con la sua interpretazione, non potrebbe dire altro se non che la proposizione appartiene, non a tutti i platonici, ma ad una frazione, e questa poteva ben essere una scuola di dissidenti. Ed è vero che Aristotile sembra riguardare questa proposizione come una dottrina particolare: incerto, com'egli era, sulla quistione se il rapporto tra le Idee e le cose fosse un rapporto d'immanenza o di trascendenza, non è difficile di comprendere com'egli potesse vedere delle differenze reali nella maniera di concepire questo rapporto là dove non si trattava che di una semplice differenza nell'espressione dello stesso concetto. Così nel l. 3° c. 2° e l. 13° c. 1°, 2° e 3° egli distingue quelli che ammettono le *entità matematiche* (i Numeri e le Figure geometriche) nelle cose e quelli che le ammettono separate dalle cose: verosimilmente non vi era tra gli gli uni e gli altri una differenza di dottrina, come afferma Aristotile, ma semplicemente gli uni esprimevano l'immanenza di queste entità di una maniera più energica che gli altri. La quistione del rapporto tra le Idee e le cose era di troppo momento pel significato e lo scopo dell'ipotesi stessa delle Idee, perchè potesse essere l'oggetto di una divergenza reale tra i partigiani di quest'ipotesi. Nella proposizione d'Eudossio non bisogna vedere che una rappresentazione materiale della dottrina ordinaria della *partecipazione*: anche Platone si serviva di rappresentazioni simili, p. e. nel *Fedone*, in cui le Idee si fanno *venire* nelle cose e *ritirarsene* (1), determinando in

(1) La grandezza che è in noi, dice a 102 e, quando viene il suo contrario, si deve credere o che fugge e si ritira, o che perisce. Vedi pure 103 a e 104 c. Platone non fa due ipotesi, non intende dire, cioè, che alla grandezza che è in noi deve avvenire e l'una o l'al-

Digitized by Google

esse, per questa venuta e questo ritiro, l'apparizione e la disparizione degli attributi corrispondenti. Queste proposizioni evidentemente non potrebbero essere prese alla lettera, perchè così le Idee si sottoporrebbero alle condizioni dell'esistenza nello spazio, del mutamento, ecc., condizioni che, secondo Platone, non competono che al fenomeno: esse non sono che l'espressione, sotto una forma sensibile, del concetto *sovrasensibile* della partecipazione e della parusia, cioè della dottrina che gli attributi omonimi di tutti gli esseri non sono in sostanza che una sola entità, un solo Attributo, uno e lo stesso in tutti.

A queste rappresentazioni materiali del rapporto tra le cose e le Idee dobbiamo aggiungere la descrizione simbolica della formazione dell'anima nel *Timeo*. Ivi Platone racconta che il Demiurgo compose l'anima—notiamo, l'anima cosa, non l'anima Idea—, mescolando in una caldaia l'*essenza indivisibile e sempre la stessa* con l'*essenza che diviene divisibile circa i corpi*, e facendo

---

tra di queste due cose, perchè ciò non avrebbe alcun senso: ma vuol dire che, quando una cosa cessa di essere grande, questa perdita della grandezza può considerarsi sotto due punti di vista, cioè sia come una cessazione dell'esistenza di quest'attributo, sia come la cessazione della parusia dell'Idea corrispondente a quest'attributo. In quanto la grandezza che è in una cosa si considera come *fenomeno*, cioè come individualizzata e distinta dalla grandezza che è nelle altre cose, essa perisce: ma in quanto si considera nella sua *essenza reale*, cioè come la grandezza una e la stessa che è in tutte le cose grandi, essa non perisce, ma cessa soltanto la sua parusia nella cosa. Quest'interpretazione è confermata dall'autorità d'Aristotile, il quale dice (*De generat.* l. II, IX, 5) che nel *Fedone* le Idee si considerano come cause efficienti, perchè le cose si fanno nascere per la recezione (μετάληψιν) delle Idee e perire per la loro sottrazione ἀποβολήν): quest'ultima indicazione non può alludere che ai luoghi citati.

Digitized by Google

anche entrare nella mescolanza la *natura dello stesso* e quella del *diverso* (*Tim.* 35 a-b, 41 d). Che cosa si debba intendere precisamente per queste entità di cui il Demiurgo compose l'anima, è controverso. Io intendo: per l'*essenza indivisibile e sempre la stessa* l'Idea dell'anima; per l'*essenza che diviene divisibile circa i corpi* la materia, di cui Platone—nell'ultima forma del suo sistema—fa un elemento delle cose distinto dalle Idee; per lo *stesso* e il *diverso* le due entità che egli—sempre nell'ultima forma del suo sistema, in cui si avvicina ai Pitagorici—riguarda, l'una come la forma comune di tutte le Idee, e per conseguenza anche delle cose, l'altra come la materia tanto delle Idee quanto delle cose, e che chiama pure finito e infinito, essere e non essere, bene e male, uno e dualità indefinita, eguale e ineguale, ecc. (1).

Ma che si ammetta questa interpretazione o un'altra, è, per la quistione presente, un punto d'un'importanza secondaria; perchè le diverse interpretazioni si accordano sul punto più importante, cioè che alcuni degli elementi, di cui Platone compone l'anima, sono Idee. Ora l'anima della cui composizione egli parla, è una cosa: dunque bisogna anche ammettere che il rapporto tra le Idee e le cose è quello che vi ha tra gli elementi e il loro composto, ciò che è l'affermazione più energica dell'immanenza delle Idee. La più parte degl'interpreti trascendentalisti, se non tutti, non accorderebbero, è vero, che l'anima è per Platone una cosa, cioè una semplice realtà fenomenale: essi ammettono invece che l'anima fa parte della classe delle entità matematiche, che Platone di-

(1) V. per quest'interpretazione Suppl. C, IV, A.

Digitized by Google

stingueva, nel periodo pitagoreggiante, dalle Idee propriamente dette o numeri ideali, e che venivano chiamate entità intermediarie (tra le Idee e le cose); e danno della composizione dell'anima nel *Timeo* questa interpretazione, che Platone la compone delle Idee e dell'elemento sensibile o della materia, perchè essa è per lui d'una natura intermediaria fra le Idee e le cose. Non è qui il luogo di discutere questa identificazione dell'anima ad un'entità matematica: qui basterà di osservare che essa lascia intatta la contraddizione che vi ha tra la interpretazione trascendentalista delle Idee e la composizione dell'anima nel *Timeo*. In effetto, secondo l'interprete trascendentalista, le Idee devono essere trascendenti, tanto di fronte alle cose, quanto di fronte alle entità matematiche o intermediarie. Tutte le determinazioni che Platone o Aristotile attribuiscono alle Idee, di essere delle sostanze, di essere ciascuna αὐτὸ καθ'αὐτό, di essere χωριστά o κεχωρισμένα (separabili o separate), ecc., che provano, secondo l'interprete trascendentalista, che le Idee sono fuori delle cose, proverebbero ugualmente che esse sono fuori delle entità intermediarie. Per conseguenza l interprete trascendentalista è costretto in quest'alternativa: o di ammettere che le Idee sono immanenti nelle entità intermediarie, e allora si avrà l'incongruenza che le stesse determinazioni significheranno ora la trascendenza delle Idee e ora la loro immanenza; o di ammettere che le Idee sono fuori delle entità intermediarie, e allora gli elementi di cui l'anima è composta saranno fuori dell'anima.

L' identificazione, che noi abbiamo fatto, tra la metessi e la parusia sembra contraria a un luogo del *Fedone* (100 d), di cui non dobbiamo tralasciare di occuparci, tanto più che gl'interpreti trascendentalisti vi vedono una prova della loro interpretazione. Ivi Socrate,

Digitized by Google

dopo avere stabilito che vi ha un bello, un buono, un grande ecc., per se stesso, e che una cosa è bella perchè partecipa (μετέχει) di quel bello, dice: « Dunque io non comprendo più nè potrei comprendere queste spiegazioni sapienti (αἰτίας σοφάς) che ci si danno: ma se alcuno mi dice che una cosa è bella a causa dei suoi colori vivi o della sua forma o di altre proprietà simili, io lascio andare tutte queste ragioni che non fanno che turbarmi, e dico a me stesso semplicemente e senz'arte, fors'anche troppo semplicemente (ἴσως εὐήθως) che non altro fa bella una cosa se non il bello, per la sua presenza (παρουσία) o per la sua partecipazione (κοινωνία) o in qualunque modo esso sopravvenga (προσγίγνεται); chè su questo non voglio affermare niente, ma ciò che sostengo è che tutte le cose belle sono belle per il bello. Questa mi pare la risposta più sicura per me e per ogni altro, e appoggiandomi su questa base, penso di non cader mai, ma di poter rispondere sicuramente, io e chiunque altro, che le cose belle sono belle per il bello ». Gl'interpreti trascendentalisti vedono in queste parole la prova che Platone non determinò mai esattamente il rapporto tra le cose e le Idee, perchè essi le intendono come se la παρουσία, la κοινωνία e le altre espressioni di cui egli suole servirsi per indicare questo rapporto, significassero delle ipotesi differenti che possono farsi su di esso, e l'autore confessasse che egli era incerto a quale di queste ipotesi si dovesse dare la preferenza. Ma contro questa interpretazione sta il fatto evidente che tutte le volte che Platone allude alla metessi o alla parusia, egli non ne parla come di semplici ipotesi, ma il suo linguaggio è interamente affermativo. E per vederlo, non è necessario di uscire dallo stesso *Fedone*. Nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima che noi abbiamo citato—vale a dire un po' più giù del luogo di cui si tratta—la parusia

Digitized by Google

è espressa della maniera più energica, e, certo, non in un modo dubitativo; e nel luogo stesso di cui si tratta la parola προσγίγνεται, la quale esprime evidentemente la parusia, deve valere per tutti i casi, qualunque sia il nome che si debba dare al rapporto delle Idee con le cose. Della metessi si parla immediatamente prima e un poco dopo di questo luogo stesso (100 c, 101 c)—due luoghi strettamente connessi con esso—, e se ne parla d'una maniera egualmente categorica. In quanto alla κοινωνία, essa è per Platone, come si vede abbastanza da alcuni dei luoghi citati, un perfetto sinonimo della μέθεξις.

Ma se la παρουσία, la κοινωνία, la μέθεξις non sono delle ipotesi differenti sul rapporto delle Idee con le cose, qual è allora il senso del luogo di cui parliamo? Queste parole e tutte le altre espressioni di cui Platone si serve per indicare il rapporto tra le cose e le Idee, significano lo stesso concetto, ma nessuna di esse lo esprime d'una maniera adeguata. È che questo rapporto essendo una cosa unica nel suo genere, non vi ha, come abbiamo già detto, alcuna parola che possa esprimerlo. Ciò che vi ha sovratutto d'inesprimibile è naturalmente il carattere di questo rapporto che è la causa principale dell' oscurità del sistema delle Idee, vale a dire l'esistenza simultanea dell' uno nei molti. Questo carattere essendo necessariamente assente da tutti i fatti osservabili o semplicemente rappresentabili, che le parole παρουσία, μέθεξις, κοινωνία, ecc. potevano evocare all' immaginazione, ciò bastava perchè queste parole fossero giudicate impossenti ad esprimere la relazione tra le cose e le Idee. La parusia ha il vantaggio di esprimere della maniera più energica l'inesistenza delle Idee nelle cose; ma non implica, anzi esclude, l'esistenza simultanea di una stessa Idea in molte cose, perchè la presenza di una cosa in un luogo — che è il fatto rappresentabile corrispondente

Digitized by Google

alla parola parusia — circoscrive l'esistenza di questa cosa nei limiti di questo luogo particolare. La μέθεξις e la κοινωνία hanno sulla παρουσία il vantaggio di esprimere che una stessa Idea è comune a molte cose: ma i fatti rappresentabili significati da queste parole si distinguono dal rapporto delle cose con le Idee, perchè, quando più cose partecipano ad una sola, é necessario che questa si divida in più parti, o, se resta indivisa, è impossibile che la cosa partecipata entri a far parte della sostanza delle cose partecipanti, come l'Idea delle cose. Platone non dice dunque, nel luogo di cui parliamo, che la παρουσία, la κοινωνία, ecc. sono delle ipotesi diverse che possono farsi sul rapporto tra le Idee e le cose, e che egli non intende affermare categoricamente nessuna di queste ipotesi; ma che il rapporto fra le cose e le Idee potrebbe in certo modo classarsi tra gli uni o gli altri di quelli che i Greci indicano con le parole παρουσία, κοινωνία, ecc., ma egli non intende affermare che esso debba classarsi tra gli uni o gli altri, per la semplice ragione che queste classazioni sono tutte inesatte. Che questo rapporto, qualunque sia il nome con cui si debba chiamarlo, sia un rapporto d'immanenza, è del resto ciò di che il nostro luogo porta in se stesso delle prove sufficienti. Il Bello deve essere causa della beltà delle cose belle nel senso stesso in cui lo sono le altre cause *sapienti* che Platone non approva e a cui viene messo in opposizione, vale a dire i colori vivaci, la forma, ecc.; ma queste non sono delle cause esteriori, ma delle proprietà delle cose che fanno sì che si dia ad esse il predicato *bello:* dunque il Bello, dovendo essere una causa della stessa natura, non può essere una causa esteriore alle cose belle, ma una proprietà di queste cose.

Un'altra prova evidente dell'immanenza é l'opposizione che Platone stabilisce tra le spiegazioni che egli non ap-

Digitized by Google

prova e quella che egli propone: le prime sono delle spiegazioni sapienti; la sua è una spiegazione sicura, con cui non si rischia di ingannarsi, ma semplice, senz'arte e quasi quasi un'ingenuità. La stessa opposizione è ripetuta un po' più giù, 101 c, dove dice: « Ma che? se si aggiunge uno ad uno, non avrai timore di dire che è l'addizione la causa di divenire due, o che questa causa è la divisione se l'uno si divide in due? e non dichiarerai altamente che tu non conosci altro modo con cui una cosa si produca che partecipando (μετασχόν) alla essenza a lei propria, della quale partecipa (μετάσχῃ), e che per conseguenza tu non sai altra causa di divenire due, che la partecipazione (μετάσχεσιν) della dualità, e che è necessario che partecipi (μετασχεῖν) di essa tutto ciò che diviene due, come dell'unità tutto ciò che diviene uno? non abbandonerai le addizioni, le divisioni e le altre sottigliezze di questo genere, lasciandole a dei più sapienti di te? per te, temendo, come suol dirsi, la tua ombra e la tua ignoranza, non risponderai così, contentandoti della ipotesi sicura che abbiamo stabilita? » Sulla stessa idea si ritorna a 105 b-c: ivi Socrate, domandando a Cebete qual è la cosa, che quando sovraggiunge a un oggetto, questo si riscalda, dice a costui che non deve rispondergli con quello stesso che egli domanda, non deve dargli quella risposta sicura, ma ignorante, stabilita al principio, cioè che questa cosa è il caldo, ma una risposta più dotta, cioè che è il fuoco. Ora Platone non potrebbe parlare così, se *le cose belle sono belle per il bello* volesse dire che esse sono tali perchè sono state fatte ad imitazione dell'Idea trascendente del bello, perchè questa spiegazione sarebbe più ricercata, o come dice Platone, più sapiente di qualsiasi altra: le parole di Platone al contrario sono naturalissime, se la Idea è un attributo delle cose, perchè in questo caso la

Digitized by Google

spiegazione ha tutta l'aria di essere una mera tautologia, somigliando, come abbiamo detto, a quella del medico di Molière che l'oppio fa dormire perchè ha la virtù dormitiva.

È qui il luogo di parlare di un epiteto che Aristotile dà alle Idee platoniche, e in cui gl'interpreti trascendentalisti vedono una delle prove più forti della loro interpretazione. Quest' epiteto è χωριστός (separabile o separato), e Aristotile lo dà alle Idee per indicare il loro rapporto sia con le cose sia tra di loro. Quantunque noi non troviamo questa parola negli scritti platonici, tuttavia l'uso frequente che ne fa Aristotile, quando parla delle Idee, non lascia pressocchè alcun dubbio che si tratti di un'espressione platonica, tanto più che in certi casi in cui egli l'usa (1), ha tutta l'aria di riprodurre le proposizioni di Platone o dei platonici con le loro proprie espressioni. Gl'interpreti trascendentalisti intendono per questa parola che le Idee sono separate dalle cose e ciascuna da ciascun'altra: ma noi dobbiamo cercare per essa un significato che non sia in contraddizione coi risultati evidenti a cui conduce sulla quistione dell'immanenza o trascendenza delle Idee l'esame imparziale degli scritti platonici. Noi cerchiamo, ben inteso, non il significato che Aristotile dà alla parola — ciò riguarda direttamente, non la dottrina di Platone, ma l'interpretazione aristotelica di questa dottrina —, ma quello che esso ha potuto avere per lo stesso Platone.

Un primo dato che può metterci sulla via per trovare questo significato, noi lo abbiamo nel luogo della *Repubblica*, 523-524, in cui Platone distingue le percezioni dei sensi che eccitano l'intelligenza alla ricerca e quelle che

(1) V. p. e. *Eth. Eud.* l. I, VIII.

Digitized by Google

non lo fanno. Le seconde sono quelle che non inviluppano una contrarietà: p. e. alla vista di tre dita, l'intelligenza non è obbligata a ricercare cosa sia il dito; il senso lo giudica sufficientemente, perchè ciò che apparisce come dito non apparisce al tempo stesso come il contrario del dito. Le prime invece inviluppano qualche contrarietà: p. e. noi non possiamo percepire una cosa molle che non ci sembra al tempo stesso dura, una cosa grande che non ci sembri al tempo stesso piccola, e viceversa. Il senso non dichiara che la cosa sia ciò piuttosto che il suo contrario, e la stessa percezione viene annunziata all'anima come percezione al tempo stesso del molle e del duro, del grande e del piccolo, ecc. « In tali cose, continua SOCRATE, l'anima eccita la ragione e l'intelligenza a ricercare se ciò che le viene annunziato sia una sola cosa ovvero due — GLAUCOME: E come no? — SOCR. E se appaiono due, ciascuna delle due non apparirà differente ed una? — GLAUC.: Si — SOCR.: Se dunque ciascuna appare una e amendue due, queste due penserà separate (κεχωρισμένα): se le pensasse non separate (ἀχώριστα), non penserebbe due cose, ma una sola — GL.: È giusto — SOCR.: La vista, noi diciamo, vedeva il grande e il piccolo; ma non come un che di separato (κεχωρισμένον), ma come un che di confuso (συγκεχυμένον). Non è vero? — GLAUC.: Si—SOCR.: Ma per rischiarare ciò, l'intelligenza è costretta a vedere il grande e il piccolo, non confusi (συγκεχυμένα), ma distinti (διωρισμένα), al contrario del senso—GLAUC.: È vero—SOCR.: E non siamo così eccitati a ricercare cosa sia il grande e cosa sia il piccolo?—GL.: Certo—SOCR.: Ed è pure così che abbiamo distinto l'intelligibile dal sensibile—GL.: Giustamente. » Qui evidentemente la parola κεχωρισμένον non significa che il grande e il piccolo esistono isolatamente l'uno dall'altro e dalle cose, nè la parola ἀχώριστον il contrario di questo isola-

Digitized by Google

mento: qui non si tratta di altra separazione che di quella che l'intelligenza opera nella formazione dei concetti; separato (κεχωρισμένον) vuol dire semplicemente astratto, e vedere il grande e il piccolo separati (κεχωρισμένα) vuol dire considerarli in astratto, cioè nei loro concetti: del resto questo grande e questo piccolo che l'intelligenza, cioè l'astrazione, vede distinti e separati, lungi di essere degli oggetti trascendenti, sono quello stesso grande e quello stesso piccolo che il senso vedeva inseparati e confusi nella percezione degli oggetti concreti.

Aristotile usa pure spesso le parole χοριστός e κεχωρισμένος nel senso di *astratto*, e χωρίζειν nel senso di *astrarre*. Così egli dice che gli oggetti della matematica, vale a dire i numeri e le grandezze, sono per il pensiero χωριστά dal movimento (1); che il matematico χωρίζει questi oggetti (2); che li pone come κεχωρισμένα dagli accidenti (cioè dagli attributi concomitanti con cui esistono nelle cose) (3); o semplicemente che li apprende o li contempla come κεχωρισμένα (4) o come χωριστά (5). Similmente la forma (εἶδος) è per Aristotile χωριστόν secondo il concetto (6), quantunque non lo sia nella realtà; e così pure la materia (7). Il senso della parola χωριστός per Platone, per metterlo d'accordo coi concetti di questo filosofo che noi conosciamo dalle sue proprie opere, deve essere determinato in conformità di questi dati; e allora noi otteniamo per questa parola un significato presso-

---

(1) *Phis.* l. II, II, 3.
(2) *Ibid.*
(3) *Met.* l. XIII, III, 8, 9.
(4) *De an.* l. III, VII, 7.
(5) *Met.* l. VI, I, 5.
(6) *Phys.* l. II, I, 12, *Met.* l. V, VIII, 5, l. VIII, I, 6, ecc.
(7) *De Gen.* l. I, V. 6.

Digitized by Google

chè identico a quello dell'espressione αὐτὸ καθ'αὐτό. Χωριστός—che noi dobbiamo tradurre non per *separato*, ma per *separabile*—significa che ciascuna Idea, cioè ciascun attributo, a cui questo nome viene applicato, può isolarsi, per il pensiero, da tutti gli altri attributi con cui esso coesiste nelle cose, e che, concepito in questo isolamento, è ancora una realtà, perchè, essendo una sostanza e non semplicemente un attributo, la sua esistenza è indipendente dall'esistenza degli altri e da quella delle cose in cui coesiste con gli altri. L'Idea è detta *separabile* dalle cose e dalle altre Idee—e dalla materia, che, nell'ultima forma del sistema platonico, è un elemento delle cose distinto dalle Idee (1) — come in un oggetto materiale una parte si dice separabile dal tutto e dalle altre parti con cui forma questo tutto; cioè perchè avendo un'esistenza propria e distinta, il pensiero può rappresentarsela come separata, quantunque in fatto non lo sia. Anche secondo il concettualista noi possiamo rappresentarci ciascun attributo separatamente dagli altri, staccandolo per il pensiero dai tutti concreti nei quali coesiste con essi: ma il concettualismo non ammette che gli attributi esistano nel tutto concreto di cui sono le parti *concettuali*, di un'esistenza propria e distinta come vi esistono le parti *materiali*. Per conseguenza il concettualista Aristotile non può attribuire all'εἶδος il nome χωριστόν senza fare delle riserve: è che questo nome non gli conviene propriamente che nel sistema realista di Platone, perchè dire una cosa *separabile* importa, non solo che essa può essere concepita separatamente, ma che può essere concepita separatamente *come reale*.

Del resto, quantunque il termine χωριστός, applicato alle

---

(1) V. Supplem. C.

Digitized by Google

entità platoniche, implichi spesso, nell'uso che ne fa Aristotile, la separazione di queste entità nel senso del l'interpretazione trascendentalista — per la ragione che egli non può concepire che ciò che è una sostanza sia al tempo stesso un attributo e un attributo comune a molte cose —, pure non mancano nello stesso Aristotile degli esempi che confermano che il senso del termine per Platone è quello che noi abbiamo detto. Così egli chiama χωριστόν lo spazio che secondo i Platonici costituisce la materia dei corpi e non esiste altrove che nei corpi stessi (1), e dice (2) che Platone nel *Timeo* non ha spiegato se ciò che riceve tutto (τὸ πανδεχές) si separi (χωρίζεται) dagli elementi (il πανδεχές a cui allude Aristotile è la materia quale viene rappresentata nel *Timeo* 50 a-c, in cui Platone la determina d'una maniera che l'avvicina alla materia aristotelica, e sembra per conseguenza farne un principio distinto dallo spazio). Siccome la materia platonica è certamente un principio immanente, così in questi casi non può trattarsi di una separazione reale, nel senso trascendentalista, ma di questa separabilità ideale che nel sistema realista compete all'astratto, quantunque questo sistema non lo consideri che come un elemento del concreto. Χωριστόν è chiamato pure da Aristotile l'*infinito* che secondo Platone è la materia tanto delle cose quanto delle Idee (p. e.: in *Met.* l. XI. X. 2); ed anche questa è senza dubbio una entità *immanente*, come lo stesso Aristotile attesta nei termini più chiari nella *Phys.* l. III. IV. 2, in cui dice che per Platone l'infinito è nelle cose sensibili e nelle Idee (3).

---

(1) *Phys.* l. IV, VII, 3.
(2) *De generat.* l. II, I, 3.
(3) V. pure il numero seguente.

Digitized by Google

Il senso che noi diamo alla parola χοριστός risulta anche nettamente dalla *Met.* l. XIV. V. 3: ivi Aristotile domanda come il numero venga dagli elementi (l'Uno e la Dualità indefinita); se sia per la mescolanza (μίξις) o per la composizione (σύνθεσις) di questi elementi. Nel primo caso, egli obbietta, l'uno non sarebbe χωριστόν. Qui χωριστόν non deve intendersi nel senso trascendentalista, perchè allora l'obbiezione sussisterebbe anche nell'ipotesi che il numero venisse dagli elementi per composizione; mentre per Aristotile essa non sussiste che nell'ipotesi in cui esso ne viene per mescolanza. Il senso dell'obbiezione d'Aristotile è che nella mescolanza gli elementi non conservano un'esistenza propria e distinta come nella composizione, perchè il proprio della mescolanza (μίξις) è l'annullamento delle sostanze mescolate come sostanze distinte e la sostituzione ad esse di una nuova sostanza; per conseguenza se il numero venisse dalla mescolanza dell'Uno e della Dualità indefinita, questi elementi non potrebbero esistere nel numero di una esistenza propria e distinta come vuole Platone. Aggiungerò infine che in *Met.* l. VII. XIV. 2, facendo due ipotesi sul rapporto tra le Idee generiche e le specifiche, di cui l'una è che l'Idea generica esista, numericamente una e la stessa, in ciascuna delle Idee specifiche, applica a quella il termine χοριστός (tanto riguardo a queste quanto riguardo agl' individui) in quest' ipotesi stessa, che è evidentemente quella dell' immanenza.

L'uso che Aristotile e Platone stesso nel luogo citato della *Repubblica* fanno del verbo χωρίζειν e dei suoi derivati, ci autorizza a supporre che questo verbo era un termine tecnico di cui Platone si serviva per denotare quest'operazione del pensiero che noi chiamiamo *astrarre*, con questa differenza, ben inteso, che, mentre per noi l'astrazione è un artifizio puramente subbiettivo che non ha alcun

Digitized by Google

riscontro nella realtà, al contrario per Platone, come per tutti i filosofi realisti, essa è l'organo per cui lo spirito apprende la realtà vera, e quindi l'operazione doveva includere per Platone un momento di più che per noi, vale a dire l'affermazione dell'esistenza indipendente dell'oggetto che ne era il risultato. È certo almeno che Platone usa in questo senso delle espressioni analoghe, p. e. ἀφαιρεῖν (l'Idea del bene da tutte le altre) (1), ἀφορίζειν (2), ecc. Quest'uso della parola χωρίζειν spiegherebbe perfettamente quello di χοριστός, che significherebbe, secondo la sua etimologia, astraibile o astratto, implicando naturalmente nel senso di queste parole l'idea dell'esistenza per sè, che secondo noi è agli antipodi dell'astrazione, ma secondo Platone ne era inseparabile.

Oltre all'epiteto di χωριστός, Aristotile dà alle entità platoniche quello di κεχωρισμένος (che però non usa così spesso come il primo). Sul senso di questa parola bisogna fare una distinzione: l'εἶδος può essere detto o κεχωρισμένον semplicemente, o κεχωρισμένον dalle cose sensibili, dagli esseri, ecc. Il primo di questi due casi non presenta alcuna difficoltà: nell'ipotesi dell'immanenza, così bene che in quella della trascendenza, ciascuna Idea è separata dalle altre (cioè non da tutte, ma da tutte quelle di cui non è nè un genere nè una specie) e dalla materia, quantunque unita con esse negli oggetti concreti in cui essa è presente; perchè l'Idea è una sostanza, e una sostanza esiste in se stessa e al di fuori delle altre. In quanto al secondo caso, κεχωρισμένος dalle cose potrebbe significare: che è stato separato *per il pensiero* dalle cose; e in

---

(1) *Rep.* 534 b. L'Idea del bene è l'εἶδος degli εἴδη, e perciò si trova in tutte le Idee.

(2) *Parmen.* 133 b.

Digitized by Google

questo senso l'espressione si applicherebbe alle Idee considerate, non assolutamente, ma in relazione all'operazione dello spirito che noi chiamiamo *astrarre*, e che Platone avrebbe chiamato χωρίζειν. Il bello, il buono, il grande, ecc. κεχωρισμένα dalle cose vorrebbe dire il bello, il buono, il grande, ecc. concepiti in se stessi, cioè quali appariscono al pensiero dopo che questo ha isolato ciascuno di essi dagli altri attributi e da tutte le circostanze particolari che lo accompagnano negli oggetti concreti. Ma Aristotile applica questa e simili espressioni alle Idee, considerandole evidentemente, non in relazione all'operazione dello spirito per cui l'Idea viene appresa in se stessa, ma assolutamente: p. e. egli dice: secondo alcuni le entità matematiche sono κεχωρισμένα dai sensibili, secondo altri nei sensibili stessi (1). Quest'uso della parola κεχωρισμένος sembra implicare la trascendenza delle Idee, ed effettivamente Aristotile la impiega in questo senso. Ma siccome non vi ha alcuna ragione per ammettere che le espressioni d'Aristotile siano la riproduzione fedele di quelle di Platone, così non può farsi di quest'uso della parola κεχωρισμένος un argomento diretto a favore della trascendenza, a parte quello, certamente grave, ma indiretto, che può tirarsi dall'autorità d'Aristotile come interprete del sistema platonico.

VII. Il rapporto tra le Idee generiche e le Idee specifiche non può essere che identico a quello tra le Idee e le cose: se il primo rapporto è d'immanenza, il secondo non può essere di trascendenza. Ciò risulta prima di tutto dall'indole stessa della teoria delle Idee. Gli stessi motivi che Platone aveva per ammettere l'immanenza dei

---

(1) V. *Met.* l. III, I, 15, l. XIII, I. 4, l. XIII, II.

Digitized by Google

Generi nelle Specie, dovevano anche fargli ammettere la immanenza delle Specie negl'individui: s'egli riguardava i Generi come inerenti nelle Specie, ciò non poteva essere che per questa ragione assai semplice, che il generale non si trova altrove che nel particolare; ma per la stessa ragione egli doveva riguardare le Specie come inerenti negl'individui. Dall'altra parte, tutte le inconcepibilità legate, nella dottrina dell'immanenza, alla sostantificazione degli universali, esistevano egualmente, tanto nel rapporto tra le Idee e le cose quanto in quello tra le Idee generiche e le Idee specifiche. Se Platone avesse ammesso la trascendenza delle Idee rispetto alle cose per evitare l'assurdità che una sostanza inerisca in altre sostanze come attributo, che l'uno si trovi simultaneamente in ciascuno dei molti, ecc.; per gli stessi motivi egli avrebbe dovuto ammettere la trascendenza delle Idee dei generi rispetto alle Idee delle specie. Per conseguenza tutte le determinazioni delle Idee, che all'interprete trascendentalista sembrano una prova della separazione delle Idee dalle cose, proverebbero pure la separazione delle Idee generali dalle Idee più particolari. Se i termini ὄν, οὐσία, αὐτὸ καθ'αὐτό, e gli altri attribuiti alle Idee per indicare la loro sussistenza per se stesse, significano, non solo che l'Idea è una sostanza, ma che è una sostanza che esiste separatamente da ogni altra; l'Idea sarà separata tanto dalle cose quanto da tutte le altre Idee. Se il χωριστός e il κεχωρισμένος d'Aristotile provano la trascendenza dell'Idea di fronte all'oggetto riguardo a cui questi termini le vengono attribuiti, essi proveranno la trascendenza delle Idee generiche di fronte alle Idee specifiche, perchè Aristotile li attribuisce alle prime a riguardo delle seconde (1). Se quando le Idee si dicono

(1) V. *Eth. End.* l. I, VIII, 9-10, *Met.* l. III, III, 13, l. VII, XIV, 2, XV, 6, l. X, II, 2, l. XIII, X, 6, ecc.

Digitized by Google

essere παρά i sensibili, noi dobbiamo intendere, non solo che esse sono delle sostanze distinte dalle sensibili, ma ancora che esistono al di fuori di queste; bisognerà ammettere pure che le Idee dei generi sono al di fuori delle Idee delle Specie, perchè le prime sono dette essere παρά le seconde (1). E in una parola, tutte le prove che secondo gl'interpreti trascendentalisti dimostrano la trascendenza delle Idee di fronte alle cose, dimostrerebbero egualmente quella delle Idee più generali di fronte alle Idee più particolari, perchè queste prove si riducono, in ultima analisi, alla sostantificazione delle Idee e alla loro distinzione dalle cose. Aggiungiamo che gli stessi termini e le stesse formule di cui Platone si serve per indicare il rapporto tra le Idee e le cose, gli servono ugualmente per indicare il rapporto tra le Idee più generali e le Idee più particolari. Così, quando Platone chiama la generalizzazione una συναγωγή, cioè una riduzione del multiplo all'unità; quando chiama l'Idea l'uno nei molti; quando dice che l'uno è molti e i molti sono uno; quest'uno di cui egli parla è tanto l'Idea rispetto alle cose, quanto la Idea generica rispetto alle Idee specifiche, e i molti, tanto le cose rispetto all'Idea quanto le Idee specifiche rispetto all'Idea generica (2): ora, la relazione che Platone stabilisce tra l'uno e i molti, non può nei due casi essere differente. Così pure la parola partecipare — cioè le parole greche che le corrispondono — non può avere due sensi differenti, quando Platone dice delle cose che partecipano alle Idee, e quando dice delle Idee che partecipano ad altre Idee più generali (3).

---

(1) V. Arist. *Met.* l. III, III, 11, l. VII, XIII, 6, XV, 7, l. XIII, X, 6, *Eth. End.* l. I, VIII, 9, Plato. *Sof.* 250 b, ecc.

(2) V. num. V.

(3) V. num. precedente.

Digitized by Google

Segue da ciò che abbiamo detto che ciò che prova immediatamente l'immanenza delle Idee più generali nelle Idee più particolari, prova anche mediatamente l'immanenza delle Idee nelle cose. È a questa classe di prove che appartengono, almene in parte, alcune di quelle esposte nei numeri precedenti — notevolmente la comunione dei generi del *Sofista*, l'identità tra l'uno e i molti del *Filebo*, la generalizzazione considerata come una riduzione del multiplo all'uno —: le prove che esporremo nel presente numero appartengono pure alla stessa classe.

Il rapporto fra le Idee generali e le Idee particolari è considerato da Platone a un doppio punto di vista, corrispondente al doppio punto di vista sotto cui possono considerarsi i concetti, quello dell' *estensione* e quello dell' *intensione*.

A Considerando i concetti, e quindi le Idee, che non sono se non i concetti realizzati, al punto di vista dell'estensione, le Idee specifiche sono contenute nelle Idee generiche. Questo punto di vista è naturalmente quello della dialettica, poichè la dialettica platonica è la divisione del genere nelle specie, e considera quindi il genere nella sua estensione.

Siccome nella divisione (διαίρεσις) le specie sono riguardate come parti del genere, e l'oggetto proprio di questo metodo sono esclusivamente le Idee, così la dialettica — vale a dire l'uno dei due elementi costitutivi della teoria delle Idee — ha per base il concetto che le Idee specifiche sono *parti* dell'Idea generica. Per la prova della proposizione che l'oggetto proprio ed esclusivo della divisione sono le Idee, rimando al num. IV: in quanto alla proposizione che nella divisione le specie sono riguardate come parti del genere, sembrerà una puerilità di credere che sia necessario di provarla. Tuttavia siccome può esservi qualche lettore che non abbia alcuna

Digitized by Google

nozione della dieresi platonica, e questi potrebbe immaginare che Platone nelle sue dieresi non riguarda le specie in cui il genere viene diviso come parti di esso — ciò che infatti sarebbe la conseguenza inevitabile dell' ipotesi della trascendenza —, così non sarà forse inutile di provare coi testi anche questa proposizione. Perciò basteranno i due luoghi seguenti:

Polit. 262 a 263 b: Lo STRANIERO (riprovando una divisione di Socrate): « Non separiamo una piccola parte per opporla ad altre grandi e numerose, nè prendiamo una parte senza la specie, ma la parte abbia al tempo stesso specie. È bello di separare subito da tutto il resto ciò che si cerca..... ma vale di più andare dividendo per metà, e meglio così scopriremo le Idee; ora è ciò che importa sovratutto in ogni ricerca..... — SOCR.: Ma come si può intendere più chiaramente che la parte e la specie non sono la stessa cosa, ma due cose differenti? — Lo STRAN.: Ottimo fra gli uomini, non è lieve ciò che mi domandi..... Guardati bene però di pensare di aver udito da me alcuna cosa determinata intorno a questo — SOCR.: Intorno a che? — Lo STRAN.: Che la parte e la specie siano due cose differenti — SOCR.: Perchè? — Lo STRAN.: La specie è necessariamente una parte di ciò di cui si dice che è una specie, ma non è necessario che una parte sia al tempo stesso una specie. Non dimenticare mai, o Socrate, che io cerco di dividere di questa maniera (cioè per parti che sono specie) anzichè dell'altra (cioè per semplici parti) ».

Fedro 265 c-266 b: « ..... Vi hanno due cose che sarebbe interessante che un uomo abile potesse trattare con arte. Prima, di ricondurre ad un'Idea unica, guardandolo con una veduta comprensiva, tutto ciò che è sparso da una parte e dall'altra..... e poi di sapere di nuovo dividere per ispecie come per altrettante articolazioni naturali, cer-

Digitized by Google

cando di non mutilare alcuna parte come farebbe un cattivo scalco. Così poco fa i nostri due discorsi (fatti l'uno in lode, e l'altro in biasimo dell'amore) hanno cominciato per prendere la specie generale del delirio, e come un sol corpo si compone di membra doppie, chiamate con lo stesso nome, cioè le destre e le sinistre, similmente essi hanno considerato il delirio come una specie unica, e l'uno, dividendo la parte sinistra e suddividendola, non si è fermato che dopo aver trovato un certo sinistro amore, ch'esso ha colmato di rimproveri ben meritati; l'altro, avendo preso la destra del delirio, vi ha trovato un altro amore, simile al primo di nome, ma divino, che ha colmato di lodi, vantandolo come l'autore dei più grandi beni. Per me, o Fedro, io sono amante di queste divisioni e riunioni (συναγωγῶν), per essere più in grado di ben pensare e di ben parlare; e se credo di scorgere in alcuno la capacità di guardare all'uno e ai molti, io seguo le sue orme come quelle d'un dio. Quelli che hanno questa capacità, dio sa se a torto o a ragione, io li chiamo sin qui dialettici ».

In questi luoghi non potrebbe supporsi che Platone, mentre riguarda le specie come parti del genere diviso, dimentica il suo principio che l'oggetto a cui si applica la dieresi sono le Idee — ciò che è la sola risorsa a cui potrebbe ricorrere l' interprete trascendentalista per negare che le Idee specifiche siano considerate come parti dell' Idea generica — Infatti in essi è affermato esplicitamente che il vero oggetto della dieresi sono le Idee: e oltre di ciò la supposizione potrebbe al più essere ammissibile nei casi in cui questo metodo non è che praticato; la pratica, potrebbe dirsi in questi casi, non corrisponde alla teoria; ma nei due luoghi citati Platone si mette al punto di vista teorico, dandone nell'uno delle regole, e nell'altro inculcandolo come metodo generale, e ciò con un'enfasi che basterebbe essa sola a provare che egli lo

Digitized by Google

considera nella sua applicazione alle Idee, poichè è in quest'applicazione che esso diviene una soluzione del problema delle cause, efficienti, e acquista perciò il pregio inestimabile in cui è tenuto da Platone.

Del resto, oltre alle dieresi e ai luoghi relativi a questo metodo, che Platone riguardi le Idee specifiche come parti dell' Idea generica, risulta anche da altri luoghi, nei quali non vi ha alcun dubbio che le specie e i generi di cui si tratta sono le Idee. Così nel *Sofista* 257 c-258 d: « La φύσις del diverso mi pare essere frazionata (κατακεκερματίσθαι) come la scienza. Questa è pure una; ma ciascuna parte di essa, riferendosi a un soggetto particolare, prende un nome particolare; e perciò vi hanno molte arti e molte scienze — Senza dubbio — Non vale la stessa cosa per le parti (μόρια) della φύσις del diverso, una in sè stessa? — Forse, ma spiega in che modo — Vi ne una parte (μόριον) del Diverso, che si oppone al Bello? — Sì — Ha qualche nome o non ne ha? — Lo ha; perchè ciò che chiamiamo non bello non è che ciò che è diverso dalla φύσις del bello — ..... Bisogna porre nel numero degli esseri il Non bello non meno che il Bello? — Non meno — E bisogna pure dire che il Non grande è similmente che il Grande? — Similmente — Dunque anche il Non giusto porremo di fronte al Giusto, come se il primo non esis a meno che il secondo? — Certamente — E lo stesso vale per le altre cose, poichè noi abbiamoo visto che la φύσις del diverso è nel numero degli esseri; e ammettendo che essa è, bisogna anche ammettere che le sue parti (μόρια) sono — E come no? — Per conseguenza l'opposizione di una parte (μόριον) della φύσις del diverso a quella dell'essere non è meno un essere che l'Essere stesso; e significa, non il contrario di questo, ma solamente il diverso — Evidentemente — Come la chiameremo? — È chiaro che è il Non essere, che noi cercavamo per causa del sofi-

Digitized by Google

sta..... Noi abbiamo non solo dimostrato che i non esseri sono, ma spiegato ancora che cosa sia la specie del non essere; poichè avendo provato che esiste la φύσις del diverso, e che si trova divisa (κατακεκερματισμένην) in tutti gli esseri, nella loro relazione reciproca, abbiamo osato di dire che la parte (μόριον) di essa, opposta a ciascun essere, è realmente il Non essere. »

Nel *Timeo* 30 c-d si cerca quale sia l'animale — l'animale Idea, non l'animale cosa — a somiglianza del quale il mondo è stato fatto. Quest' animale, dice Timeo, non può essere uno di quelli che sono nel genere della parte (μέρους — cioè che sono delle parti), perchè ciò che è fatto a somiglianza dell' imperfetto non può essere bello; ma è l'animale « di cui tutti gli altri animali, presi per generi e per individui (cioè per ispecie, perchè gl' individui di cui qui si tratta sono Idee), sono delle parti (μόρια). Esso contiene in sè (ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει) tutti gli animali intelligibili, come questo mondo contiene noi e tutti gli animali visibili ». Per conseguenza (31 a-b) essendo fatto sopra un tale esemplare, il mondo è unico : « poichè quello che contiene (τὸ περιέχον) tutti gli animali intelligibili non può essere un secondo con un altro; perchè allora esisterebbe necessariamente un altro ancora, di cui ciascuno dei due sarebbe una parte (μέρος), e il mondo sarebbe stato fatto a somiglianza, non di questi due, ma di quest'altro che conterrebbe (περιέχον) tutti e due. Affinchè dunque questo mondo fosse simile per la sua unità all' animale assoluto (παντελεῖ), il suo autore non ne ha fatto nè due nè un' infinità, ma non ha prodotto che questo solo cielo, che è e sarà unico ». A 39 e poi, cominciando a narrare la produzione degli animali, Timeo dice che il mondo, in quanto al resto, somigliava al modello alla cui imitazione è stato fatto, « ma non racchiudendo tutti gli animali che sono nati nel suo seno, per questa ragione era

Digitized by Google

ancora dissimile; perciò il Demiurgo aggiungeva ciò che gli mancava, riproducendo la natura del suo modello. Per conseguenza, quali e quante specie l'intelligenza vede inesistenti (ἐνούσας) in ciò che è animale (τῷ ὅ ἔστι ζῷον), tali e tante stabilì che questo mondo dovesse riceverne». Quest'animale assoluto o intero, che contiene tutti gli altri animali intelligibili come delle parti, non può essere che l'Idea generale dell'animale. In effetti, quando un nome si riferisce alle Idee, non può significare nel linguaggio di Platone che l'Idea delle cose a cui questo nome appartiene. Ciò è confermato inoltre dall'argomento con cui Platone dimostra che quest'animale è unico, cioè che se ve ne fossero due, ve ne sarebbe anche necessariamente un altro, che li conterrebbe amendue, e sarebbe questo l'animale assoluto. Lo stesso argomento si trova nella *Rep.* 597 c-d per dimostrare che non può esistere che una sola Idea del letto; e sotto una forma generale può svilupparsi così: per tutti i molti compresi sotto un concetto comune vi ha un'Idea (ciò che è dimostrato dalla prova per l'esistenza delle Idee), e non può esservene che una sola, poichè, se ve ne fossero di più, queste farebbero parte dei molti compresi sotto il concetto comune, perciò al di sopra di questa moltiplicità bisognerebbe cercare ancora un'unità, e sarebbe quella, e non le precedenti, l'Idea dei molti compresi sotto il concetto comune. Infine ciò che toglie ogni dubbio è la denominazione di ὅ ἔστι ζῷον, perchè ὅ ἔστι equivale, come abbiamo visto (n. II), ad αὐτό, e significa che il nome a cui si aggiunge viene applicato all'Idea delle cose denotate da questo nome. Platone può riguardare l'Idea dell'animale come l'esemplare del mondo, perchè, siccome egli ammette l'animazione delle piante, della terra e degli astri, così ogni sostanza è per lui un essere animato o almeno una parte di un essere animato; e per conseguenza, tutti gli oggetti dei nostri concetti essendo con-

Digitized by Google

tenuti nelle sostanze, le Idee degli esseri animati, cioè le parti dell'Idea dell'animale, esauriscono in un certo modo tutto il contenuto del mondo ideale.

La relazione di tutto e parti stabilita tra l'Idea generale e le Idee particolari subordinate presenta una difficoltà. La specie è certamente una parte del genere, se per genere e per ispecie s'intende la collettività degl'individui: ma l'Idea non è la collettività degl'individui, ma solamente l'attributo o insieme d'attributi comune a questa collettività. Ora l'insieme degli attributi specifici non è contenuto come una parte nell'insieme degli attributi generici. Sembra dunque che il concetto che l'Idea specifica abbia con l'Idea generica la relazione della parte col tutto, sia incompatibile, tanto con l'ipotesi della trascendenza delle Idee, quanto con quella della loro immanenza. Per risolvere questa difficoltà bisogna ricordarsi della formula platonica che l'uno è i molti e i molti sono l'uno, e della spiegazione che ne abbiano data (V, 4°). Tra l'uno e i molti — cioè tra il Genere e le Specie, tra la Specie e gl'individui — vi ha una relazione che è al tempo stesso di differenza e d'identità. L'uno e i molti, nell'ipotesi dell'immanenza, s'identificano necessariamente, perchè sono la stessa cosa, il primo in astratto, i secondi in concreto; quantunque al tempo stesso si distinguano, perchè l'astratto e il concreto non sono solamente due punti di vista subbiettivi sotto cui la stessa cosa viene considerata, ma due gradi o momenti successivi (logicamente) dello sviluppo dell'essere, che, pur conservandosi identico a se stesso, passa continuamente — questa è la vita dell'Idea — da uno stato più astratto o più indeterminato a uno stato più concreto o più determinato. Questa determinazione o concretizzazione progressiva dello stesso essere, ammessa necessariamente in tutti i sistemi che realizzano gli universali, nel sistema

Digitized by Google

di Platone, per la maniera in cui egli concepisce la dialettica, cioè il metodo di dedurre le Idee — metodo che non è altra cosa, in Platone come negli altri metafisici realisti, che la riproduzione subbiettiva di questo stesso processo per cui l'essere si sviluppa per una concretizzazione progressiva — è al tempo stesso una divisione progressiva, ciò che nel momento anteriore, più indeterminato, è *uno*, nel momento posteriore, più determinato, trovandosi *molti*. Platone chiama dunque ciascuno dei *molti* una parte dell'*uno*, poichè i *molti* non sono che l'*uno* stesso che, determinandosi, si divide. Certamente questo concetto non è facile a comprendere, anzi, per dire la cosa com'è, é assolutamente inintelligibile; ma è la conseguenza inevitabile della realizzazione degli universali. Questa conseguenza però non ha luogo che quando dell'universale si fa un'entità immanente, vale a dire quando, realizzandosi, esso non cessa di essere veramente un *universale*, cioé la proprietà comune dei particolari. Ma se l'Idea è trascendente, essa non è più, a parlar propriamente, l'universale, non è più le cose stesse considerate dal punto di vista dell'astrazione: allora l'astratto e il concreto, l'uno e i molti, sono solamente distinti, e non al tempo stesso distinti e identificati.

Il rapporto di tutto e parti stabilito tra l'Idea generica e le Idee specifiche ci fa comprendere certe locuzioni che al punto di vista ordinario sarebbero strane. Platone chiama le specie di un genere *parti* (μέρη, μόρια, τμήματα, ecc.) dell'oggetto denotato dal nome generico, e questo *tutto* (ὅλος, πᾶς, ecc.) relativamente alle specie del genere. Così, oltre agli esempi di queste locuzioni nelle dieresi delle arti e delle scienze del *Sofista* e del *Politico*, dice: le parti del delirio (*Fedro* 265 b, 266 a), dell'imprudenza (*Alcib.* 2° 140 c), dell'ignoranza (*Sof.*

Digitized by Google

229 b-c), del piacere (*Fil.* 55 c, 61 e, 62 d), della figura (*Fil.* 12 e), ecc., intendendo le loro specie; nell'*Eutifr.* 12 d-e dice che il santo è una parte del giusto; nel *Polit.* 266 a, ch'egli ha diviso tutto quanto l'animale domestico e vivente in gregge; nel *Conv.* 205 b-d, che un εἶδος particolare dell'amore é chiamato col nome del tutto, amore; ecc. (1). Il delirio, il piacere, la figura, ecc., non significano la collettività delle cose o dei fenomeni chiamati con questi nomi, ma il concetto della cosa o del fenomeno in generale: così le loro specie non potrebbero, al punto di vista comune, esserne chiamate delle parti. Se Platone lo fa, è perchè, secondo lui, il concetto si riferisce all'Idea, e le Idee specifiche sono parti dell'Idea generica. Per conseguenza, per questo delirio, per questo piacere, per questa figura, ecc., bisogna intendere la Idea del delirio, del piacere, della figura, ecc.: e siccome nella più parte di questi casi, se non in tutti, è evidente che Platone non parla di entità trascendenti, ma del delirio, del piacere, della figura, ecc. in noi e nelle cose, così noi dobbiamo vedervi un'altra prova — immediata — dell'immanenza delle Idee.

Un'altra maniera di formulare il rapporto tra l'Idea più generale e le Idee più particolari ad essa subordinate, è di riguardare la prima come contenente e le seconde come contenute. È ciò che si vede nei luoghi citati del *Timeo* e in tanti altri, tra cui basterà d'indicare *Sof.* 250 b (luogo citato al num. III carta 20) e *Sof.* 253 d, *Fedro* 273 e, *Polit.* 285 b (luoghi citati al n. V. 2°). Evidentemente Platone non può dire che l'Idea generale contiene le Idee particolari che nello stesso senso in cui noi

(1) Cfr. *Menone* 77 a, luogo citato a carta 38 (n. V, 4°), e 79 a.

Digitized by Google

diciamo che il concetto generale contiene i concetti particolari; vale a dire in quanto le sfere, in estensione, delle seconde cadono dentro la sfera, in estensione, della prima. Ora l'estensione non è una proprietà che appartiene agli oggetti dei nostri concetti, agli astratti, considerati in se stessi, cioè nel loro contenuto intrinseco; ma appartiene ad essi in ragione degli oggetti, i concreti, di cui essi sono gli attributi. Noi diciamo che *animale* è più esteso di *uomo*, e lo contiene, in quanto gli oggetti di cui si predica *animale*, sono più numerosi di quelli di cui si predica *uomo*, e la totalità dei secondi è una parte della totalità dei primi. In assenza di oggetti, di cui *uomo* e *animale* siano gli attributi, non potrebbe parlarsi, per essi, di estensione, non potrebbe dirsi che il secondo è più esteso del primo e lo contiene. Ora, secondo gl'interpreti trascendentalisti, non vi hanno, per Platone, oggetti, di cui *uomo* e *animale*, considerati come Idee, siano gli attributi: l'Idea dell'uomo non è un attributo degli uomini, l'Idea dell'animale non è un attributo degli animali, nè degli animali cose, nè degli animali Idee. Per conseguenza, Platone non potrebbe dire dell'Idea dell'animale ch'essa contiene l'Idea dell'uomo e degli altri animali: le Idee, separate dalle cose e le une dalle altre, avrebbero semplicemente intensione, non avrebbero estensione (1). Io ho creduto di dover distin-

---

(1) Noi dobbiamo vedere perciò una prova dell'immanenza delle Idee in tutti i casi in generale in cui Platone attribuisce ad esse un'estensione. P. e. nel *Sof.* 254 c-d (luogo citato nel numero precedente), dove chiama le Idee dell'essere, dello stato e del movimento i generi più grandi (μέγιστα) tra quelli di cui egli ha parlato: non potrebbe chiamarli così, se non li riguardasse come contenenti, nella loro estensione, un più gran numero di oggetti che gli altri.

Digitized by Google

guere la proposizione che l'Idea generica contiene le Idee specifiche da quella che le Idee specifiche sono parti dell'Idea generica, quantunque in certi casi, come nei luoghi citati del *Timeo*, le due proposizioni siano evidentemente equivalenti, perchè la prima non include necessariamente nel suo significato questa identificazione dell'uno coi molti inclusa nel significato della seconda. Per rappresentarsi un'Idea come inviluppante, nella sfera della sua estensione, un'altra Idea, Platone non ha bisogno di riguardare la seconda come una parte della prima, ma solo di riguardare la totalità degli oggetti in cui *si trova* la seconda come una parte della totalità degli oggetti in cui *si trova* la prima.

B. Considerando le Idee al punto di vista dell'intensione, le Idee generali sono contenute nelle Idee particolari. Una delle prove più palpabili di questa proposizione ci è fornita dallo stesso Aristotile, malgrado la sua innegabile inclinazione verso l'interpretazione trascendentalista: è la dottrina dei due elementi delle Idee e delle cose—dottrina appartenente alle ultime speculazioni di Platone, e per la cui conoscenza noi siamo ridotti quasi unicamente all'autorità d'Aristotile—Secondo questa dottrina, tutte le Idee sono costituite da due elementi (στοιχεῖα) che corrispondono al Fine e Infinito dei Pitagorici, e che Aristotile chiama talvolta con questi stessi nomi, ma il più ordinariamente con quelli di Essere e Non essere o (al punto di vista della teoria dei numeri, ai quali le Idee venivano identificate) di Uno e Dualità indefinita (o Grande e Piccolo). L'uno o essere era la essenza (οὐσία) o forma o specie (εἶδος) di tutte le Idee; la dualità indefinita o non essere ne era la materia (2).

---

(2) *Met.* l. I, VI, 3-8, l. III, III, 5, IV, 21-30, l. IV, II, 14, l. XIV, I, II, IV, ecc.

Digitized by Google

Il nome di *elementi* dato ai due principii ultimi delle cose non deve farci illusione sul vero significato di questa dottrina: queste due entità non sono al fondo che due Idee generiche, a cui tutte le altre sono subordinate come loro specie, vale a dire dei predicati universali, comuni a tutti gli esseri (1), considerati come delle sostanze (per cui vengono loro applicati i termini αὐτό, καθ'αὐτό, χωριστόν, indicanti l'astrattezza dell'Idea e insieme la sua sostanzialità) (2), e ciascuno come uno nei molti (3). In verità Platone non considera come Idea di genere nel senso stretto che quello dei due elementi che fa da εἶδος, e che non è altra cosa che l'Idea del bene (4), che nel 6° e 7° libro della *Rep.* è data come il principio dell'essere e della conoscenza — è questo, come vedremo a suo luogo, un artifizio destinato a conciliare la dottrina, dovuta ai Pitagorici, di una dualità di principii con l'esigenza della dialettica, cioè della dieresi, la quale richiedeva al vertice della piramide che costituiva il mondo ideale, non due Idee, ma una Idea unica come genere supremo—: ma la denominazione stessa di materia delle Idee data all'altro elemento, per distinguerlo da un'Idea di genere propriamente detta, ci dice

---

(1) *Met.* l. I. VI. 4-7, IX. 24, l. III. III. 5, 7-8, 18, IV. 24, l. V. III. 4, l. X. II. 1-2, l. XI. I. 11, l. XIII. VIII. 25-28, l. XIV. I. 13, IV. 5-6, ecc. V. a. pel Non essere Plato. *Sof.* 256 d-259 b.

(2) *Phys.* l. III. IV. 2, V. 1-3, *Met.* l. I. VI. 4, IX. 17, l. III. I. 12, IV. 21-30, l. VII. XVI. 3-6, l. X. II, l. XI. II. 6-7, X. 2-5, l. XIV. V. 3, ecc.

(3) *Met.* l. I. VI. 6, IX. 24, l. III. I. 11, IV. 9, 26, VI. 1-3, l. V. III. 4, l. VII. XVI. 5-6, l. X. II. 1, l. XI. II. 11, l. XIII, X. 1-6, l. XIV. II. 4, 11, 12, IV. 7, ecc.

(4) *Met.* l. I. VI. 8, VII. 5, IX. 21, l. XII. X. 1, 4, l. XIV, IV. 2-7, V. 1, *Eth. Eud.* l. I. VIII. 14, ecc.

Digitized by Google

abbastanza che anch'esso è al fondo un predicato generale, comune a tutte le cose—meno, s'intende, l'elemento opposto—poichè il nome d'una materia (il legno, l'oro, ecc.): è un nome generico applicabile alle cose che sono fatte (interamente) di questa materia. Per conseguenza tra i due elementi e le Idee deve esservi lo stesso rapporto, d'immanenza o di trascendenza, che vi ha tra le Idee dei generi e quelle delle specie, e questo non può, come abbiamo detto, differire da quello che vi ha tra le Idee delle specie e le cose individuali. Tanto più che il rapporto tra i due elementi e le Idee è designato dagli stessi termini che designano quello tra le Idee generiche e le specifiche o tra le Idee e le cose: p. e. le Idee sono dette partecipare (μετέχειν) (1) agli elementi, e questi sono chiamati separabili o separati (χωριστά o κεχωρισμένα) (2). Gli stessi termini, come abbiamo più volte osservato, non potrebbero indicare, in un caso, un rapporto d'immanenza, e in un altro, un rapporto di trascendenza. Ora non vi ha dubbio che il rapporto dei due principii con le Idee sia quello dell'immanenza: se non fosse così, non potrebbero essere chiamati elementi, e l'uno materia, l'altro forma o essenza, delle Idee.. E si noti che Aristotile prende la parola elemento nel senso stretto: così egli fa *inerire* (ὑπάρχειν, ἐνυπάρχειν, εἶναι ἐν) i due principii negli esseri derivati (3); chiama questi, rapporto ad essi, dei composti (σύνθετα) (4); paragona

---

(1) *Met.* l. I. VI. 4, l. XII. X. 4, l. XIV. IV. 7, ecc.

(2) *Met.* l. IV. II. 16, l. XI. II. 6, X. 2, l. XII. X. 1, l. XIV. I. 2, II. 13, V. 3, ecc.

(3) *Met.* l. V. III. 4-5, l. XII. IV. 3, l. XIV. II. 2, *Phys.* l. III. IV. 2, ecc.

(4) *Met.* l. XII. IV. 3, l. XIV. II. 1.

Digitized by Google

il modo in cui essi formano gli esseri a quello in cui le lettere formano le sillabe (1); li considera entrambi come materia dei composti (2); e fa l'obbiezione che, se ciascun elemento è uno di numero (come dice Platone), e non semplicemente di specie, non vi saranno altri esseri che gli elementi stessi (3). Un'osservazione analoga vale per il nome di materia dato all'uno dei due principii: questo principio è per Aristotile il sustrato (ὑποκείμενον), nelle Idee, al quale la forma inerisce (4); paragona il rapporto delle Idee con esso a quello della mensa col legno di cui è fatta (5); considera la sua funzione nel sistema platonico come identica a quella che ha la materia nel suo proprio sistema (6), tranne che Platone confonde la materia con la privazione, mentre egli le distingue (7); e lo riguarda come la potenzialità di tutte le cose, come il tutto allo stato indeterminato, prima di determinarsi per la partecipazione delle forme (8). La proposizione che il principio materiale è gli esseri stessi in potenza è attribuita anche a Platone stesso (9); e vediamo una singolare applicazione di questo concetto nella formazione dei numeri, le unità del primo numero che viene formato, cioè della dualità definita, essendo riguar-

---

(1) *Met.* l. I. IX. 29-30, l. XII. IV. 3, l. XIII. X. 2-3, 6, ecc.

(2) *Met.* l. XIII. VIII. 23-28, l. XIV. II. 1-5.

(3) *Met.* l. III. IV. 9, l. XI. II. 11, l. XIII. X. 2-3, 6.

(4) *Met.* l. I. VI. 7, l. I. IX. 22, ecc. L'elemento materiale è anche detto luogo (χώρα) dell'elemento formale (*Met.* l. XIV. IV. 7), ciò che prova l'immanenza dell'uno e dell'altro.

(5) *Met.* l. I. VI. 6.

(6) *Phys.* l. I. IX. 1-3, *Met.* l. XIV, l. 12, II. 13, IV. 7, ecc.

(7) *Phys.* l. I. IX. 1-3.

(8) *Met.* l. I. VIII. 9-11.

(9) *Met.* l. XIV. II. 12.

Digitized by Google

date da Platone come le unità stesse della dualità indefinita (il Grande e il Piccolo), eguagliate (1). In quanto all'elemento che serve di forma, la conseguenza naturale della teoria dei numeri è di fargli qualche volta rappresentare una parte che conviene alla materia piuttosto che alla forma; la qual cosa, se dissimula la funzione e il significato reale di questo principio, è però la prova più palpabile dell'a sua immanenza. Aristotile osserva che i platonici considerano l'uno al tempo stesso come forma e specie dei numeri — perchè ciascun numero è uno — e come parte e materia di essi — perchè i numeri sono composti di unità — (2). È a questa funzione dell'uno come materia dei numeri che può riferirsi pure l'obbiezione che le unità che compongono i diversi numeri non possono differire, come vogliono i platonici, perchè essi parlano dell'uno in sè, da cui tutte le unità sono costituite, come se questo fosse un elemento di parti similari (ὁμοιομερές) come il fuoco o l'acqua (3); e l'indicazione che nella formazione dei numeri (dall'uno in sè e dalla dualità indefinita) l'Uno in sè era riguardato come l'unità media nei numeri impari (4) — i numeri di cui si tratta in tutti questi casi, non bisogna obliarlo, non sono altra cosa che le Idee —.

Infine, come prova dell'immanenza dell'uno o essere, citerò l'argomento con cui Platone dimostra l'esistenza

(1) V. *Met.* l. XIII. VII. 4, VIII. 12-13, l. XIV. IV. 1. La dualità indefinita era anche chiamata l'ineguale, e l'uno, alla cui partecipazione era dovuta la formazione dei numeri, l'eguale.

(2) *Met.* l. XIII. VIII. 23-28.

(3) *Met.* l. I. IX. 17.

(4) *Met.* l. XIII. VII. 13.

Digitized by Google

del non essere (l'altro elemento); cioè che se non esistesse il non essere, non potrebbe darsi una moltiplicità di esseri, poichè allora tutti gli esseri sarebbero un solo essere, l'essere stesso (1). Platone non potrebbe dire: *tutti gli esseri sarebbero l'essere stesso*, se l'essere fosse fuori degli esseri. Il senso dell'argomento è che, se insieme all'essere (cioè all'attributo connotato da questo nome) non vi fosse negli esseri ciò che non è l'essere, vale a dire il non essere, tutti gli esseri non sarebbero altra cosa che l'essere; e l'argomento suppone, per conseguenza, che tanto l'essere stesso quanto l'elemento opposto siano negli esseri.

Negli scritti platonici, l'immanenza dell'Idea del bene —che, come abbiamo detto, corrisponde al principio che Aristotile chiama l'uno o l'essere—nelle altre Idee non è meno evidente: così nel VII della *Republica* si dice che non ha alcuna conoscenza del bene chi non sa definirne l'Idea, astraendola da tutte le altre (534 b-c); e quest'Idea è chiamata *l'ottimo negli esseri* (532 c), *il più chiaro* (518 c) e *il più felice* (526 e) *dell'essere* *l'essere* significa gli esseri, vale a dire le Idee, considerate generalmente, cioè nel loro concetto comune, e per conseguenza, *il più chiaro* e *il più felice dell'essere* vuol dire: ciò che vi ha di più chiaro e di più felice negli esseri, cioè nelle Idee). Aggiungiamo che, se al punto di vista dell'intensione, i due Generi supremi sono nelle Specie, al punto di vista dell'estensione invece queste sono in quelli: e in effetto Platone dice tanto dell'Uno quando della Dualità indefinita che essi contengono (περιέχειν) tutti gli esseri (2).

Platone non considera solamente come elementi delle

---

(1) V. *Met.* l. XIV. II. 4.
(2) V. *Met.* l. XI. I. 11, *Phys.* l. III. VI. 11.

Digitized by Google

Idee i due Universali supremi, ma tutti i Generi sono da lui riguardati come elementi o parti delle loro Specie. Infatti Aristotile agita la quistione se bisogna riguardare come elementi (στοιχεῖα) degli esseri gl' ingredienti materiali di cui le cose si compongono, ovvero i generi (1), considerando la seconda opinione come legata alla realizzazione degli universali (2) e alle proposizioni— proprie della scuola platonica—che ciascuna cosa si conosce per la definizione, e che avere la scienza degli esseri non è che avere quella della specie (3). E nel l. V della *Metafisica*, in cui spiega i significati dei termini filosofici, dice che alcuni chiamano elementi (στοιχεῖα) i generi (c. III. 5—aggiungendo subito che, in tutti i significati dati alla parola, l'elemento è riguardato come inerente (ἐνυπάρχον) nelle cose di cui si dice elemento); e che, mentre a un punto di vista la specie è chiamata parte (μέρος) del genere, a un altro punto di vista è il genere che è chiamato parte (μέρος) della specie (c. XXV. 5). I filosofi che fanno quest'uso delle parole *parte* ed *elemento* non possono essere che i platonici, perchè evidentemente esso implica la realizzazione dei concetti: il genere, considerato come la collettività degl' individui, non potrebbe essere chiamato parte ed elemento della specie, perchè, in questo senso, il genere non è contenuto nella specie; e considerato come una semplice astrazione (come il complesso degli attributi che costituiscono il concetto generico), non lo potrebbe nemmeno, perchè le parole parte ed elemento implicano la *realtà* della cosa a cui vengono applicate. Altrove (*Met.* l. VII. XIII. 10), dopo aver obbiettato ai platonici che, se si ammettesse la realtà degli universali, in una sostanza individuale vi

(1) V. specialmente *Met.* l. III. III.
(2) *Ibid.* 13.
(3) *Ibid.* 4.

Digitized by Google

sarebbero più sostanze, mentre è impossibile che una sostanza consti di più sostanze che le ineriscano in atto; Aristotile si propone questa difficoltà: ma « se alcuna sostanza non può risultare da universali, nè comporsi di più sostanze attualmente esistenti, la sostanza sarà allora qualche cosa di non composto, e non sarà possibile di darne la definizione. » Ciò suppone che alcuni filosofi riguardavano la definizione come una decomposizione del definito nei suoi elementi costitutivi (il genere e la differenza), e che questi elementi erano, secondo essi, degli universali e delle sostanze. Questo concetto era infatti naturalissimo al punto di vista della teoria delle Idee; poichè, quantunque Platone non elevasse al grado d'Idea che il genere solo, e non la differenza—perchè il multiplo, per lui, deve sempre poter ricondursi all'uno—, pure, se si ammette che il Genere esiste nella Specie d'un'esistenza propria e distinta, la conseguenza inevitabile sarà che anche la differenza vi esisterà d'un'esistenza propria e distinta (1). Infine, che Platone chiamasse i

---

(1) Siccome Platone stabilisce tra le Idee più generali e le più particolari ad esse subordinate un rapporto di priorità e posteriorità (perchè la dialettica platonica è fondata sul principio che il più particolare deriva, logicamente e ontologicamente, dal più generale), così egli ammette che la sostanza consta di elementi di cui gli uni sono anteriori e gli altri posteriori. È a questo concetto platonico che allude evidentemente Aristotile in *Met.* l. VII. XII. 9, dove dice: « Nella sostanza non vi ha alcun ordine: infatti che senso ha il dire che in essa una parte è anteriore e un'altra è posteriore? » Ciò prova almeno che Platone riguarda le Idee più generali come elementi costitutivi delle Idee più particolari (ammettendo che qui per *sostanze* Aristotile intenda, non le cose stesse, ma le loro essenze, poichè egli parla della sostanza quale oggetto della definizione). Infatti, se le Idee, a cui una sostanza (Idea o cosa) partecipa, fossero separate da essa, non vi avrebbe ragione di comporre questa sostanza di parti distinte, corrispondenti alle Idee a cui partecipa. Inoltre il rapporto di *priorità e posteriorità* deve essere esclusivamente proprio alle Idee, perchè esso significa, come abbiamo accennato, un processo, logico e al tempo stesso ontologico, di filiazione, che non ha luogo che nelle Idee.

Digitized by Google

Generi elementi, è confermato da un luogo del *Politico*, 277 d-278 d, in cui spiega perchè si deve ricorrere ad esempi per illustrare i soggetti difficili. « Noi sappiamo, egli dice, che i fanciulli, mentre imparano a leggere, riconoscono assai bene ciascuna delle lettere (στοιχεῖα) nelle sillabe più corte e più facili, e sono capaci di parlarne con giustezza. Ma se essi incontrano queste stesse lettere in altre sillabe, restano incerti, e ne giudicano e parlano falsamente. Ora la maniera più facile e più bella di condurli a ciò che non sanno ancora, non sarebbe questa? Bisognerebbe prima ricondurli alle sillabe in cui hanno opinato rettamente su queste stesse lettere, e, riconducendoveli, porre a lato le sillabe che ancora non sanno, e mostrare, con la comparazione, che in entrambi i composti vi ha una stessa somiglianza (1) e una stessa natura, sinchè le sillabe in cui hanno opinato rettamente, essendo state comparate con tutte quelle non sapute ed essendo divenute degli esempi, loro apprendano, per ciascuna di queste lettere, in tutte le sillabe in cui si trovano, a designare come diversa quella che è diversa dalle altre, e come sempre la stessa e identica a se stessa quella che è realmente la stessa. Non è abbastanza chiaro ora per noi che vi ha esempio, quando ciò che è lo stesso è appunto riconosciuto come tale in due cose separate, e quando ben inteso e considerato come uno in questi due casi distinti, ma analoghi, diviene l'oggetto d'una sola e stessa opinione vera? Dobbiamo dunque sorprenderci se la nostra anima, che è naturalmente nello stesso stato per gli elementi (στοι-

---

(1) Sulla parola somiglianza (ὁμοιότης) cfr. la nota 1 a carta 30 pag. I.

Digitized by Google

χεῖα) di tutte cose, trova qualche volta la verità su ciascun elemento particolare in certi composti e vi si attiene, e poi cade nell'errore su tutti questi elementi considerati in altri soggetti; se essa si forma un' opinione giusta su certi elementi quando li incontra in certi tutti, e li misconosce interamente trasportati nelle sillabe lunghe e difficili delle cose? » Questa realizzazione degli attributi generali delle cose, implicata dal nome, che viene loro dato, di elementi, e dalla comparazione con le lettere, in un altro autore sarebbe una semplice metafora; ma in un realista come Platone deve prendersi al senso proprio. Vi ha appena bisogno di osservare che questo luogo prova l' immanenza dei Generi, non solo nelle Specie, ma anche nelle cose stesse.

VIII. Gli elementi delle Idee sono anche per Platone gli elementi delle cose (1): l'Uno o Essere è l'essenza di tutte le cose così bene che di tutte le Idee (2), la Dualità indefinita o Non essere, la materia (3). Io non ag-

---

(1) V. Arist. *Met.* l. I. VI. 3-4, l. I. IX. 26-30, l. III. III. 5, l. XIII. IX. 17, l. XIV. I, II. ecc.

(2) V. *Met.* l. I. VI. 3-4, l. III. I. 12, IV. 21, l. VII. XVI, 3, l. XIII, VI. 5, ecc.

(3) V. *Met.* l. I. VI. 3-4, l. XII. X. 3-4, l. XIV. I. 1-8, 9-12, IV. 6-7, ecc:

Bisogna distinguere in Platone due principii differenti, ai quali viene dato egualmente il nome di materia: cioè la materia delle cose e la materia comune tanto alle cose quanto alle Idee. La prima è lo spazio, al quale Platone riconduce l'estensione dei corpi, e corrisponde a ciò che noi chiamiamo propriamente materia; è una determinazione che si trova esclusivamente nelle cose, e manca nelle Idee, le quali rappresentano solamente la *forma*, le cose risultando così dalla sintesi delle Idee (forma) e dello spazio (materia). La materia comune alle Idee e alle cose rappresenta una serie di determinazioni generali degli esseri — p. e. il non essere,

Digitized by Google

giungerò niente per provare che questi termini *elementi*, *essenza*, *materia*, devono intendersi nel loro significato naturale, che implica l'immanenza: sarebbe fare delle ripetizioni inutili, perchè la più parte dei luoghi d'Aristotile, citati nel numero precedente come prove del-

---

l'infinito, la moltiplicità, il male, la diversità, il movimento, ecc.— opposte a quelle di un'altra serie—p. e. l'essere, il finito, l'unità, il bene, l'identità, lo stato, ecc. —che vengono riunite nel principio opposto a questa materia, vale a dire nell'elemento formale. I due elementi vengono il più abitualmente chiamati Essere e Non essere, perchè Platone riguarda le determinazioni della serie dell'elemento formale come positive, e le determinazioni corrispondenti della serie opposta come negative; e Uno e Dualità indefinita al punto di vista della teoria dei numeri (V. per questa dottrina Supplemento C.) La materia propria delle cose e la materia comune alle cose e alle Idee vengono ricondotte a un principio unico, la Dualità indefinita, uno dei caratteri del pitagorismo platonico, come del pitagorismo genuino, essendo questa riduzione illogica a uno stesso numero o a uno stesso principio di concetti essenzialmente differenti; ma ciò non toglie che le due materie siano due entità distinte l'una dall'altra Quando Aristotile dice che secondo Platone gli elementi delle Idee sono pure gli elementi delle cose, senza dubbio egli comprende nell'elemento materiale anche lo spazio, quantunque questo non sia un elemento delle Idee: ciò è perchè, come abbiamo detto, lo spazio, quantunque sia un'entità distinta dalla materia delle Idee, viene ricondotto con essa a uno stesso principio. Sarebbe però un errore di credere che, anche ammettendo che nelle cose non vi sia altra materia che lo spazio, basterebbe questa riduzione dello spazio a uno stesso principio insieme con la materia delle Idee, perchè questa potesse essere identificata con la materia delle cose; e che la proposizione d'Aristotile che gli elementi delle Idee sono gli elementi delle cose non importa quindi necessariamente, come noi ammettiamo, che la materia delle Idee si ritrova realmente nelle cose. Certamente tra gli elementi delle cose e gli elementi delle Idee non potrebbe esservi un'identità completa: l'elemento materiale delle cose deve differire in ogni caso dall'elemento materiale delle Idee, perchè questo non comprende lo

Digitized by Google

l'immanenza dei due principii nelle Idee, provano egualmente la loro immanenza nelle cose. In effetto le indicazioni o allusioni d'Aristotile relative alla dottrina dei due elementi, si riferiscono il più spesso, non alla proposizione che questi due principii sono gli elementi delle

---

spazio. Ma l'impossibilità di prendere una proposizione in un senso perfettamente rigoroso non è una ragione per preferire il meno rigoroso dei sensi di cui essa sarebbe suscettibile. Ora è questo che noi faremmo per la proposizione d'Aristotile in questione o a dir meglio per la dottrina di Platone che questa proposizione ci riferisce, se per l'elemento materiale nelle cose non intendessimo che lo spazio; perchè allora la materia delle cose e quella delle Idee sarebbero due entità completamente distinte, non vi sarebbe fra di esse alcuna reale identità, nè totale nè parziale. D'altronde l'elemento materiale delle Idee deve essere identico all'elemento corrispondente delle cose nello stesso senso in cui lo è l'elemento formale: l'Uno non rappresenta due concetti distinti come la Dualità indefinita; noi non potremmo assegnargliene uno come forma delle Idee, e un altro differente come forma delle cose; per conseguenza anche l'elemento materiale deve rappresentare uno stesso concetto nelle Idee e nelle cose. Che sia così, è confermato dalle determinazioni che Aristotile attribuisce alla materia platonica, in luoghi in cui egli la considera come elemento delle cose così bene che delle Idee: cioè che essa è un genere (v. l. III. III. 5), che è l'uno nei molti (p. e. quando fa l'obbiezione che se gli elementi degli esseri fossero ciascuno uno di numero, e non solamente di specie, non vi sarebbero che i soli elementi—v. l. III. IV. 9-10, l. XI. II. 11, l. XIII. X. 2-3), che rappresenta al tempo stesso la parte di materia e di steresi (v. *Phys* l. I. IX. 1-3), che è il tutto allo stato d'indeterminazione (v. *Met.* l. I. VIII. 9-11), che è la natura del male (v. l. XII. X. 3-4, l. XIV. IV. 6-7), che è il non essere (cioè l'opposto dell'attributo essere—v. *Met* l. XIV. II. 4 e seg.), che è il contrario dell'altro elemento (v. *Phys* l. I. IX. 3, *Met.* l. IV. II. 14, l. XII. X. 2-3, l. XIV. I. 1-3, 6, IV. 6-8), ecc: Queste determinazioni non potrebbero convenire al semplice spazio, ma convengono perfettamente sia alla materia delle Idee per se sola, sia ad essa in unione con lo spazio.

Digitized by Google

Idee, e a quella che sono gli elementi delle cose, considerate l'una a parte dell'altra, ma alla proposizione che sono gli elementi di tutti gli esseri, cioè delle cose così bene che delle Idee (1).

Ciò che si deve notare è la connessione logica che viene affermato esistere tra la proposizione che i due principii sono gli elementi delle Idee e quella che sono gli elementi delle cose, « E perchè, dice Aristotile (2), le Specie sono le cause delle altre cose, gli elementi di quelle credè (Platone) che fossero gli elementi di tutti gli esseri » (3). Ora questa connessione non esiste, evidentemente, che nell' ipotesi dell' immanenza delle Idee. Se le Idee sono elementi delle cose, necessariamente anche i loro elementi saranno elementi delle cose: ma se le Idee non sono che degli archetipi di cui le cose sono le copie, tutto ciò che potrà seguirne sarà che le cose hanno degli elementi che sono le copie degli elementi delle Idee, ma non mai che gli elementi delle cose sono una sola e stessa cosa con gli elementi delle Idee. L' identità tra questi e quelli non si spiega dunque d'una

---

(1) Indicherò nondimeno un certo numero di luoghi, la più parte citati nel numero precedente. V. dunque, per tutti e due gli elementi: *Met.* l. I. IX. 29-30, l. III. IV. 9-10, l. IV. II. 14, l. XI. II. 11, l. XII. IV. 3, l. XIII. X. 2-3, l. XIV. IV. 7, ecc. Per l'elemento materiale: *Phys.* l. I. IX. 1-3, l. III. IV. 2, VI, 11, *Met.* l. I. VIII. 9-11, IX. 22, l. XIV. II. 8, 12-13, ecc. Per l'elemento formale: *Met.* l. I. IX. 24, l. V. III. 4-5, l. XI. I. 11, l. XIII. VIII. 27, l. XIV. II. 4, ecc.

(2) *Met.* l. I. VI. 3.

(3) Notiamo che Aristotile distingue quattro specie di cause, di cui una è la causa essenziale, l'essenza; e che questa è delle quattro specie di causalità la sola che conviene secondo lui alle Idee platoniche. V. *Met.* lo stesso cap., § 7.

Digitized by Google

maniera naturale che nell'ipotesi dell'immanenza delle Idee. Ma non teniamo conto di questa considerazione : ammettiamo, ciò che non è, che anche nell'ipotesi della trascendenza delle Idee possa darsene una spiegazione plausibile. Resterà sempre l'incoerenza di riguardare alcune entità come immanenti, e alcune altre come trascendenti, mentre queste entità appartengono tutte allo stesso tipo : concetti realizzati.

I due elementi hanno, come abbiamo detto, tutti i caratteri delle Idee : ciascuno è un predicato universale degli esseri di cui si dice elemento, riguardato come sussistente per se stesso e come uno e lo stesso in tutti; uno di essi è anche certamente da Platone chiamato un'Idea, nello stesso senso che tutte le altre, perchè ciò che nell'esposizione d'Aristotile è detto l'Uno o l'Essere non è che la stessa entità che negli scritti platonici è detta l'Idea del bene. Le stesse inconcepibilità che, nel sistema dell'immanenza, sono legate alla realizzazione degli altri concetti — l'impossibilità di comprendere come una sostanza sia al tempo stesso un attributo di altre sostanze, come l'uno si trovi simultaneamente nei molti, ecc.—esistono egualmente per la realizzazione dei concetti rappresentati dai due elementi. Gli stessi termini che indicano i rapporti tra le altre Idee e le cose indicano il rapporto tra i due elementi e le cose, tanto quelli che possono addursi come prove dell'immanenza, quanto quelli in cui gl'interpreti trascendentalisti vedono una prova della trascendenza : così la relazione degli elementi alle cose è chiamata parusia (1), e quella delle cose agli elementi metessi (2); gli elementi sono detti essere παρά le cose (3), e sono

(1) V. p. e. *Eth. End.* l. I. VIII. 1, 2.
(2) *Eth. End.* l. I. VIII. 2, 3, *Met.* l. XII. X. 4, l. XIV. IV. 7, ecc.
(3) *Met.* l. I. VI. 5, l. III. IIJ. 13, l. X. II. 1, ecc.

Digitized by Google

chiamati χωριστά e κεχωρισμένα (semplicemente o dalle cose) (1); ecc. Se ammettiamo la trascendenza delle Idee, dovremmo dunque ammettere necessariamente anche la trascendenza degli elementi; se ammettiamo, come siamo forzati di farlo, l'immanenza di questi, dobbiamo anche ammettere, non meno necessariamente, la immanenza di quelle.

Per l'immanenza di uno dei due elementi noi non abbiamo alcuna prova diretta negli scritti di Platone, perchè in questi scritti non si trova la dottrina dei due elementi (tranne, come vedremo, d'una maniera simbolica nel *Timeo*): ma l'immanenza dell'altro, cioè dell'Idea del bene, è naturalmente in Platone più evidente che nello stesso Aristotile. Così nel *Timeo* (46 c d) dice che le cause materiali (quelle che riscaldano e raffreddano, condensano e dilatano, e producono altri effetti simili) sono dei mezzi di cui Dio si serve per *compiere* (ἀποτελῶν) l'Idea dell'ottimo. Nel *Fedone*, dopo avere spiegato che per ogni cosa la causa di essere o di essere nel modo in cui è e non altrimenti, è il bene di ciascuna cosa in particolare e di tutte in generale, e che questa soluzione del problema delle cause è la conseguenza logica della dottrina di Anassagora (97 c-99 b), rimprovera a costui e agli altri fisici che non si servono, nella spiegazione dei fenomeni, che di semplici cause meccaniche, «e la potenza per cui le cose sono disposte nel miglior modo in cui potevano esserlo, nè ricercano nè stimano che vi sia in essa qualche forza divina, ma credono di aver trovato un Atlante più forte di questo,

(1) *Met.* l. IV. II. 16, l. XI. II. 6, X. 2, l. XII. X. 1, l. XIV. II. 3, *Phys.* l. III. V. 1, *Eth. Nic.* l. I. VI, 13, ecc.

Digitized by Google

più immortale e più capace di contenere (μᾶλλον ξυνέχοντα) l'universo, e non ammettono che è il buono (τἀγαθόν) e conveniente che collega (ξυνδεῖν) e contiene (ξυνέχειν) tutte le cose (99 b—c—lo stesso verbo ξυνέχειν attribuito prima all'*Atlante più forte* ecc., e poi al *buono e conveniente*, prova che *il buono e conveniente* è la stessa cosa che la *potenza per cui tutte le cose sono disposte* ecc., che è l'oggetto con cui l'*Atlante più forte* ecc. viene confrontato). In queste parole vi ha evidentemente la realizzazione dell'astrazione il bene (τἀγαθόν): ma questo bene non può essere che quello stesso di cui sopra ha parlato, e d'altronde, se fosse un bene *trascendente*, non si potrebbe dire di esso che contiene e collega tutte le cose.

Ma la prova più forte dell'immanenza dell'Idea del bene, in Platone, è l'identificazione di quest'Idea con la felicità degli uomini (o generalmente degli esseri viventi). Quest'identificazione si vede della maniera più sensibile nel *Filebo*. In questo dialogo si cerca che sia il bene (τἀγαθόν): se sia il piacere (come ritengono i più), o la sapienza (come ritengono altri, p. e. i Megarici), o qualche altra cosa (11-14 b). Filebo sostiene che è il piacere; Socrate comincia per ammettere che è la sapienza; ma poi muta d'avviso, e dice che il bene non è nè l'una nè l'altra cosa, ma una terza, diversa da esse e migliore di amendue (20 b). In effetti, egli domanda, « la condizione del bene non è necessario che sia il perfetto, o deve essere il non perfetto?—Protarco: Ciò che vi ha di più perfetto, o Socrate — Socr.: Ma che? il bene non è sufficiente per se stesso?—Prot.: Senza dubbio, ed è in ciò che differisce da tutte le altre cose— Socr. Questo ancora mi sembra sovratutto necessario di affermare di esso, che tutto ciò che lo conosce lo ricerca e lo desidera, sforzandosi di attingerlo e di possederlo, e niente si cura delle altre cose, fuori di quelle che si

Digitized by Google

effettuano insieme ai beni — Prot. : A questo non si può contrastare—Socr. : Esaminiamo dunque e giudichiamo la vita di piacere e la vita d'intelligenza, prendondole ciascuna a parte — Prot. : In che modo ? — Socr. : In modo che l'intelligenza non entri assolutamente nella vita di piacere, e il piacere nella vita d'intelligenza : infatti, se l'uno o l'altra fossero il bene, non avrebbero più bisogno di altra cosa ; ma se l'uno o l'altra sembreranno aver bisogno di qualche altra cosa, non potranno essere per noi il vero bene » (20 d — e). Risulta, dall'esame delle due vite, che nessuno vorrebbe una vita con tutti i piaceri, ma senz'alcun'intelligenza, nè con tutta l'intelligenza ma senz'alcun piacere; e che la vita che tutti vorrebbero sarebbe quella in cui il piacere fosse mescolato con l'intelligenza. « E dunque evidente che nè l'una nè l'altra delle due vite (quella di piacere e quella d'intelligenza) ha il bene : poichè essa sarebbe sufficiente, perfetta, e degna della scelta di tutti gli esseri, che potessero vivere per sempre così. » (22 b). Qui nasce un'altra quistione : quantunque nè il piacere nè la sapienza sia il bene, pure l'uno o l'altra potrebbe credersene la causa : ora Socrate sostiene che, checchesia ciò che ricevuto dalla vita mista (di piacere e d'intelligenza) questa si fa desiderabile e buona, l'intelligenza gli somiglia e gli è affine più che il piacere, e perciò questo non otterrà nè il primo nè il secondo posto (22 d). Seguono delle digressioni che non c'interessano, e sulla fine del dialogo viene ripigliata la quistione sulla natura del bene e se esso sia più affine al piacere o all'intelligenza; ma prima Socrate, riassumendo il cominciamento della discussione, dice : « Filebo affermava che il piacere è il fine legittimo di tutti i viventi, lo scopo a cui tutti devono tendere; che esso è il bene per tutti, e che questi due nomi, *bene* e

Digitized by Google

piacere, competono alla stessa cosa e ad una φύσις unica. Socrate lo negava, e affermava che, come vi hanno due nomi differenti, così il bene e il piacere hanno una φύσις differente l'uno dall'altro, e che la sapienza è più che il piacere partecipe della condizione del bene (60 a-b)..... La φύσις del bene in ciò differisce dalle altre cose, che qualunque dei viventi a cui è presente (παρείη) sempre ed assolutamente, non ha più bisogno di altro, ma ha quanto gli basta perfettamente (60 b-c) .... Ma abbiamo visto che nè il piacere nè la sapienza è sufficiente..... Nè l'uno nè l'altra è dunque il perfetto, il desiderabile per tutti, il bene assoluto..... Bisogna per conseguenza o scoprire il bene chiaramente o qualche forma (τύπον) di esso, per vedere, come abbiamo detto, a chi dobbiamo assegnare il secondo posto (60 a-61 a) ».

Ora, soggiunge SOCRATE, « non abbiamo noi incontrata una via che conduce al bene?—PROT. : Quale via?—SOCR. : Se alcuno, cercando un uomo, apprendesse la casa dove egli abita, non avrebbe un grande aiuto per trovarlo?—PROT. : Certo—SOCR. : Così il presente e il precedente discorso ci avvertono che non dobbiamo cercare il bene nella vita semplice, ma nella vita mescolata (di piacere e d'intelligenza) — PROT. È vero — SOCR. : E abbiamo più speranza di trovarlo in quella che è ben mescolata che nell'opposta.—PROT. : Molto più—SOCR. : Facciamo dunque la mescolanza » (61 a-b). Questa si fa unendo i piaceri veri e quelli che accompagnano la salute e la virtù, con le scienze, e facendovi anche entrare la verità, perchè ciò a cui non si mescola la verità (ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν) non potrebbe esistere (64 b); e compiuta così la mescolanza, SOCRATE dice : « Se noi dicessimo di essere pervenuti al vestibolo del bene e della sua abitazione, non avremmo in certo modo ragione?—PROT. : Così mi pare—SOCR. : Che vi ha dunque in que-

Digitized by Google

sta mescolanza di più prezioso e che sembri specialmente la causa dell'essere una tal condizione desiderabile per tutti? (64 c.)..... In ogni mescolanza non è difficile di vedere quale sia la causa che la rende pregevole o di nessun pregio..... Ogni mescolanza che non partecipi della misura e della φύσις del proporzionato rovina necessariamente le cose mescolate e se stessa la prima (64 d).... Così la natura del bene se n'è fuggita in quella del bello, perchè la misura e la proporzione sono da per tutto beltà e virtù..... Ma noi abbiamo detto che la verità entra con esse nella mescolanza (αὐτοῖς ἐν τῇ κράσει μεμῖχθαι — 64 e)..... Per conseguenza, se non possiamo prendere il bene in una forma (ἰδέα) unica, prendiamolo in tre forme, beltà, misura e verità, e diciamo che tutto ciò come uno è la causa di ciò che vi ha di pregevole nella mescolanza, o perchè é bene, perciò la mescolanza è pure un bene » (65 a). Ora è facile di giudicare se il piacere o la sapienza sia più affine al bene (τοῦ ἀρίστου): perciò bisogna comparare l'uno e l'altra con le tre forme in cui il bene è apparso. Fatta questa comparazione, risulta che l'intelligenza è più che il piacere affine alla verità (65 c-d), ch'essa possiede (κέκτηται) di più la misura (65 d), e che partecipa (μετείληφε) di più alla beltà (65 e). Così la conclusione di questo paragone o di tutto il dialogo è che « il piacere non è il primo bene (κτῆμα) nè il secondo; ma il primo è circa la misura, il moderato, l'opportuno e quant'altre cose tali si deve credere aver sortito la natura eterna (cioè il primo bene è riposto nella misura, nel moderato, ecc., ma nella misura, nel moderato, ecc. che hanno sortito la natura eterna, vale a dire gl'ideali, non i fenomenali)..... il secondo è circa il misurato, il bello, il perfetto, il sufficiente e tutte le altre cose di questo genere » (questa seconda serie è

Digitized by Google

identica alla prima, ma ciascuno dei termini nella prima significa l'astrattò, l'attributo αὐτὸ καθ'αὐτό, nella seconda i concreti, cose o Idee, che partecipano all'attributo); e nella scala dei beni (κτήματα) il piacere è inferiore alla sapienza, e occupa l'ultimo grado (66 a-c). Ma prima di finire, Socrate, riassumendo un'altra volta la discussione, dice: « Filebo afferma che il bene (τἀγαθόν) è per noi il piacere tutto intero..... io indignato dell'opinione di Filebo, che è pure quella di moltissimi altri, ho detto che l'intelligenza è di gran lunga migliore e più vantaggiosa alla vita umana che il piacere (66 d-e) ..... Noi abbiamo visto in seguito della maniera più chiara che nè l'uno nè l'altra è sufficiente..... Perciò tanto il piacere quanto l'intelligenza essendo apparsi in questo discorso privi della sufficienza e della perfezione, nè l'uno nè l'altra potè essere il bene *stesso* (αὐτό)..... Ma essendo apparso un altro terzo, superiore ad amendue, l'intelligenza di gran lunga più che il piacere ci apparve affine alla essenza (ἰδέᾳ) del vincente » (67 a).

Facciamo ora qualche osservazione. Che il *primo bene*, di cui si parla a 66 a, sia l'Idea del bene, non potrebbe esservi alcun dubbio. Ciò è, non solo perchè alla misura, il moderato, l'opportuno e simili, che sono come tanti aspetti del bene, viene attribuita la *natura eterna*, ma anche perchè noi sappiamo che il *primo bene* vuol dire per Platone l'Idea del bene (1), conformemente all'uso ch'egli fa dei termini significanti l'anteriorità e la posteriorità, di cui abbiamo detto nel capitolo VII. Ma non bisogna credere che questo *primo bene* sia qualche cosa di differente dal bene di cui si tratta nel resto del dialogo. Che il bene sulla cui natura si discute tra So-

(1) V. Arist. *Eth. Eud.* l. I. VIII.

Digitized by Google

crate e i suoi interlocutori sia riguardato come un'Idea è ciò che sarebbe già sufficientemente provato dal principio platonico che il concetto generale e la ricerca dell'essenza si riferiscono all'Idea, non che dall'uso dei termini che nel linguaggio platonico significano le Idee— il bene *stesso* (αὐτό-67 a), la φύσις del bene (60 b), del proporzionato (64 d), del bello (64 e), l'ἰδέα (67 a)—e il rapporto tra le Idee e le cose—esser presente (παρεῖναι-60 c), partecipare (μεταλαμβάν ειν-65 e)—. Ma la prova più forte l'abbiamo in una moltitudine di circostanze che dimostrano che l'astrazione *bene* è elevata al rango di realtà sussistente per se stessa. È a questa realizzazione che si pensa naturalmente, quando Platone dice che nè la vita di piacere nè la vita d'intelligenza *ha* (εἶχε) il bene (22 b); che è ricevendo (λαβών) il bene, che la vita mista si fa buona (22 d); che ogni vivente a cui *è presente* la φύσις del bene non ha bisogno di altro (60 c); che il bene è ciò che vi ha di più prezioso nella mescolanza (64 c, d, 65 a); ecc.. Ma questa realizzazione si vede della maniera più evidente quando Platone dice che la verità (64 b, c) e le altre forme del bene (64 e) fanno parte della mescolanza, e sovratutto quando paragona il rapporto tra il bene e la vita mista a quello di una persona e la sua abitazione (61 a-b), e chiama questa stessa vita l'abitazione del Bene (64 c). Il bene, di cui si discute tra Socrate, Filebo e Protarco, è dunque incontestabilmente l'Idea del bene (noi sappiamo come le premesse per cui Platone prova l'esistenza delle Idee giustificano la stranezza che Filebo e Protarco, i quali non sanno niente della teoria delle Idee, discutano nondimeno sopra un'Idea): ma questo bene è quello che alcuni fanno consistere nel piacere, e altri nella sapienza; che chi lo conosce cerca e appetisce, sforzandosi di attingerlo e di possederlo; che quando si ha, non si ha più bisogno di

Digitized by Google

altro; ecc.; in una parola lo stato dell'anima in cui Platone fa consistere la felicità. Aggiungiamo che l'immanenza dell'Idea è provata inoltre dalle espressioni significanti la parusia, che noi abbiamo già segnalate in parte come prove della realizzazione del concetto; p. e. che la vita mista non potrebbe esistere veramente, se non vi fosse *mescolata* la verità — che è una forma del Bene — (64 b); che con la verità *si mescolano* in questa vita le altre forme del Bene (64 e); che essa è l'abitazione del Bene (61 a-b, 64 c); che questo è ciò che vi ha di più prezioso *nella* mescolanza (ἐν τῇ ξυμμίξει — 64 c); ecc. Infine, il nome κτῆμα (possesso) con cui è chiamato il *primo bene*, e la classazione di esso insieme agli altri κτήματα, cioè la sapienza, il piacere, ecc. (a 66 a-c, dove si fa la graduazione dei beni), ci dicono abbastanza che questo bene è anch'esso, come il piacere, la sapienza e gli altri, un bene nostro, un bene che noi possediamo o potremmo possedere.

La stessa identificazione tra il bene obbiettivo — l'Idea — e il bene subiettivo — la felicità degli uomini — ha luogo nella *Repubblica*, con questa differenza che, mentre nel *Filebo* prevale l'aspetto subbiettivo, per cui alcuni interpreti hanno potuto negare — come abbiamo visto, contro l'evidenza — che il bene di cui si tratta in questo dialogo, sia l'Idea, invece nella *Repubblica* prevale l'aspetto obbiettivo. Ivi (l. VI. e VII.) il bene è presentato come la più alta delle Idee, sovrana del mondo intelligibile, e principio al tempo stesso dell'essere e del conoscere. Ma questo stesso bene è il bene nostro, un possesso del nostro spirito. E ciò che si vede chiaramente dal luogo seguente (505 a-506 a): « SOCRATE: La massima disciplina è l'Idea del bene (cioè quella che ha per oggetto quest'Idea), della quale (Idea) le cose giuste e le altre avvalendosi (προσχρησάμενα) divengono vantag-

Digitized by Google

giose e convenienti (cioè le cose giuste e le altre sono vantaggiose per la presenza dell'Idea del bene)..... Noi non conosciamo sufficientemente quest'Idea; ma, ignorandola, non ci sarebbe di alcuna utilità di conoscere le altre cose senza di essa, come non ci gioverebbe di possedere qualche cosa senza il bene. O credi tu che sia utile di avere qualsiasi possesso, ma non buono? o di conoscere tutte le altre cose senza il bene, e niente conoscere di buono e di bello? (1)—ADIMANTE: Non lo credo, per Giove!—SOCR.: Tu sai che i più credono che il bene sia il piacere, e altri, più eleganti, l'intelligenza—AD.: Si—SOCR.: E che questi ultimi non sanno spiegare che cosa sia quest'intelligenza, ma infine sono ridotti a dire che è l'intelligenza del bene..... Ma che? quelli che definiscono il bene il piacere, non sono nell'errore non meno che gli altri? non sono essi costretti a confessare che vi hanno dei piaceri cattivi?—AD.: Senza dubbio—SOCR.: Accade dunque ad essi di ammettere che le stesse cose sono al tempo stesso buone e cattive ..... E non è chiaro che mentre molti sarebbero contenti di agire e di possedere le cose giuste e belle apparenti ma non reali, a nessuno però basterebbe di possedere dei beni apparenti, ma tutti cercano i reali, e dispregiano in ciò l'apparenza? — AD. Certamente—SOCR.: Ora su questo bene, che ogni anima ricerca, e tutto fa in grazia

---

(1) Notiamo che quando Platone dice: " conoscere tutte le altre cose senza il bene " la parola *bene* significa evidentemente l'Idea; dunque anche quando ha detto: " possedere qualche cosa senza il bene ", questo bene, della cui possessione si tratta, deve essere l'Idea. Aggiungiamo che " possedere qualche cosa senza il bene » cioè senza l'Idea, equivale, non meno evidentemente, ad avere qualsiasi possesso ma non buono; per conseguenza il bene non è che il bene attributo delle cose buone.

Digitized by Google

di esso, indovinando che è qualche cosa, ma dubitando e non comprendendo sufficientemente che cosa sia, nè avendo intorno ad esso una stabile credenza, quale ha intorno alle altre cose, per cui perde anche le altre cose se vi ha alcun che di utile; su tale e tanto oggetto diremo noi che dovranno essere ciechi i migliori, a cui dobbiamo affidare la somma delle cose? » Socrate vuol mostrare con queste parole la necessità che i magistrati siano istruiti nella disciplina che ha per oggetto il bene. Convenutosi di ciò, Adimante gli domanda: « Ma tu, o Socrate, credi che il bene sia la scienza, o il piacere, o qualche altra cosa differente? » (506 b). Socrate risponde che non ha la scienza del bene, e non vuol parlarne secondo una semplice opinione; perciò invece di dire che cosa sia il bene, parlerà piuttosto del figlio di esso, somigliantissimo al padre (506 c-e). Questo è il sole, che il bene generò analogo a se stesso: ciò che esso è nel luogo intelligibile rapporto all'intelligenza e agl'intelligibili (le Idee), il sole è nel luogo visibile rapporto alla vista e alle cose visibili. L'uno regna nel mondo intelligibile, l'altro nel mondo visibile; come il sole dà agli oggetti visibili la possibilità di esser visti e insieme la genesi e l'accrescimento, così il bene dà agl'intelligibili la possibilità di essere intesi e insieme l'essere e l'essenza (507-509 d) (1).

La dottrina dei due elementi ha molta analogia, senza esserle identica, con una dottrina esposta nel *Filebo*, che è anch'essa una delle prove più evidenti dell'immanenza

---

(1) Per il senso di questa identificazione del bene etico (la felicità) col bene ontologico (la forma generale di tutti gli esseri) v. Cap. VII. § 16.

Digitized by Google

delle Idee. Io porrò sotto gli occhi del lettore la parte del *Filebo* che si riferisce a questa dottrina.

« Socr.: Dividiamo in due, o piuttosto in tre, tutti gli esseri che sono nell'universo.... ... Noi dicevamo che Dio ha insegnato che degli esseri l'uno è illimitato (ἄπειρον) e l'altro limite (πέρας). Contiamo dunque questi per due specie e mettiamo per terza ciò che risulta dalla mescolanza di amendue.... Per due di questi generi cerchiamo di vedere come ciascuno di essi è uno e molti, guardandolo prima diviso in molti e disperso, e poi riducendolo nuovamente ad uno. I due generi di cui parlo sono quelli che ho posti dapprima, cioè il limitato (πέρας ἔχον) e l'illimitato. (1) Cercherò di mostrare come l'illimitato è in certo modo molti: il limitato ci aspetti..... Considera in primo luogo il più caldo e il più freddo, se scopri in essi qualche limite, o se piuttosto il più e il meno che si trovano in queste specie, finchè vi si trovano, impediscano loro di avere un fine: infatti sopravvenendo il fine, anch'essi finiscono e non sono più— Prot.: È vero—Socr.: Del più caldo e il più freddo diciamo dunque che vi ha sempre in essi il più e il meno—Prot.: Senza dubbio—Socr.: Questa ragione ci mostra che queste due cose non hanno fine: e non avendo fine, esse sono necessariamente infinite (ἀπείρω) ..... Il forte e il piano hanno la stessa natura che

---

(1) Come si vede, Platone chiama l'uno dei tre generi—l'opposto dell'illimitato—ora limite e ora limitato. Anche questa è un' imitazione dei Pitagorici: infatti questi chiamano pure l'uno dei due elementi dei numeri e delle cose ora limite o limitante (πέρας, περαῖνον) ora limitato (πεπερασμένον) V. perciò Fr. di Filolao ap. Stob. I. 454, I. 456, I, 458, Plato. *Filebo* 16 c, Arist. *Met.* l. I. V. 5-6, 13, l. I. VIII. 15, l. XIV. III. 14, ecc.

Digitized by Google

il più e il meno; perchè dovunque si trovino, fanno che la cosa non abbia una quantità determinata, ma sia sempre più forte che un'altra più piana e più piana che un'altra più forte, introducendo in tutte le azioni il maggiore e il minore e facendone sparire il quanto. Infatti, come si è detto, se non facessero sparire il quanto, ma lasciassero questo e la misura entrare nel luogo del più e del meno, del forte e del piano, questi sarebbero respinti dal luogo che occupavano. Nè il più caldo e il più freddo resterebbero, se ricevessero il quanto; poichè il più caldo e il più freddo progrediscono sempre senza mai fermarsi; il quanto invece si è fermato, e ha cessato di progredire. Il più caldo e il più freddo sono, per conseguenza, illimitati..... Vedi ora se ammetteremo questo carattere distintivo della natura dell'illimitato, per non estenderci troppo percorrendoli tutti — Prot.: Quale carattere? — Soca.: Tutto ciò che ammette il più e il meno, il forte e il piano, il troppo e tutte le qualità simili, bisogna porlo, come in una unità (ὡς εἰς ἕν) nel genere dell'illimitato, conformemente a ciò che si è detto sopra, cioè che bisogna, per quanto è possibile, riunendo (συναγαγόντας) ciò che è diviso e disperso, imprimergli il contrassegno di una natura unica..... Così tutte le cose che non ammettono queste qualità ma le contrarie, in primo luogo l'eguale e l'eguaglianza, poi il doppio e tutto ciò che è come un numero è a un altro numero o una misura a un'altra misura, pare che faremo bene riferendole al limite.... Quale Idea poi diremo avere il terzo, cioè quello che risulta dalla mescolanza di questi due?..... Noi parlavamo poco fa del più caldo e del più freddo — Prot.: Sì — Soca..: Aggiungi il più secco e il più umido, il più e il meno numeroso, il più veloce e il più tardo, il più grande e il più piccolo, e tutto ciò che sopra abbiamo posto nell'unità della

Digitized by Google

natura che ammette il più e il meno —Prot.: Parli della natura dell'illimitato?—Socr.: Sì. Mescola (συμμίγνυ) ora con essa la progenie del limite—Prot.: Quale progenie?—Quella che avremmo dovuto raccogliere in uno (συναγαγεῖν εἰς ἕν), come abbiamo fatto per quella dell'illimitato, ma non abbiamo ancora raccolta..... la progenie dell'eguale, del doppio e di tutto ciò che fa cessare la dissensione tra i due contrari, e v'introduce la misura e l'accordo per mezzo del numero—Prot. Comprendo: mi pare che tu dica che, se si mescolano insieme queste due specie, risulteranno da ciascuna mescolanza certe produzioni—Socr.: E ti pare giustamente—Prot.: Di' adunque—Socr.: Non è vero che nelle malattie la giusta mescolanza di queste due specie produce la sanità?—Prot.: Senza dubbio—Socr.: Che nell'acuto e il grave, il veloce e il tardo, che sono illimitati, la stessa mescolanza introduce il limite, e dà la più grande perfezione a tutta la musica?—Prot.: Benissimo—Socr.: Similmente, nel caldo e il freddo, essa fa cessare il troppo e l'illimitato, e vi sostituisce la misura e la proporzione?—Prot.: Certamente—Socr.: Le stagioni, e tutto ciò che vi ha di bello nella natura, nasce dunque da questa mescolanza del limitato e dell'illimitato?—Prot.: Senza dubbio—Socr.: Lascio da parte un'infinità d'altre cose, quali la bellezza e la forza con la sanità, e nell'anima altre qualità bellissime e in gran numero. In effetto la tua dea stessa (la dea del piacere, cioè Venere), o bel Filebo, considerando la depravazione degli uomini e i loro eccessi d'ogni genere, e vedendo che non vi ha alcun limite nei piaceri e nella soddisfazione della concupiscenza, vi ha stabilito la legge e l'ordine che sono del genere del limitato—... Prot.: Tu metti, mi sembra, nella natura delle cose, primo l'illimitato; secondo il limite; in quanto al terzo, non comprendo ancora

Digitized by Google

sufficientemente quello che vuoi dire—Socr.: Ciò è perchè la moltitudine dei generi di questo terzo ti ha stordito. Tuttavia anche l'illimitato presentava molti generi (γένη), ma segnati della nota comune (τῷ γένει) del più e del meno, apparvero una cosa unica (ἓν ἐφάνη)—Prot.: È vero—Socr.: Il limite non ne presentava un gran numero, e non abbiamo avuto difficoltà ad ammettere che fosse uno di sua natura—Prot.: Che difficoltà poteva esservi?—Socr.: Nessuna. Di' dunque che io metto per terzo quest'uno: tutto ciò che é prodotto dalla mescolanza degli altri due, tutto ciò che viene all'esistenza per le misure stabilite col limite.»

L'interpretazione della dottrina contenuta nel luogo citato presenta agl'interpreti delle difficoltà, sovratutto perché essi si ostinano a identificare il limite (πέρας) e l'illimitato (ἄπειρον) del *Filebo* con altri concetti platonici, conosciuti indipendentemente da questo dialogo. Alcuni vedono nel πέρας le Idee, altri le entità matematiche: l'ἄπειρον equivarrebbe alla materia, che nell'esposizione aristotelica del sistema platonico viene chiamata Non essere o Grande e Piccolo. Siccome l'immanenza del πέρας e dell'ἄπειρον del *Filebo* nelle cose è incontestabile, e gli stessi interpreti trascendentalisti sono obbligati ad ammetterla, dall'identificazione del πέρας con le Idee segue necessariamente l'immanenza di queste. Quindi gl'interpreti trascendentalisti preferiscono di vedere nel πέρας, piuttosto che le Idee, le entità matematiche. Ma l'ipotesi della trascendenza delle Idee non vi fa un gran guadagno. Infatti le entità matematiche, quantunque Platone le distingua dalle Idee propriamente dette, hanno nondimeno tutti i caratteri delle Idee: vale a dire sono degli attributi generali delle cose, considerati come sostanze, e ciascuno come uno e lo stesso in tutte le cose di cui è l'attributo (l'uno nei molti) La

Digitized by Google

distinzione delle entità matematiche dalle Idee, come vedremo a suo luogo (1), è stata fatta al punto di vista della teoria dei numeri ideali, ed è una dottrina dell'ultimo periodo della speculazione platonica: così negli scritti di Platone noi non troviamo mai questa distinzione, e in alcuni luoghi anzi, come nel *Fedone* 101 c e 104 d, queste entità sono poste chiaramente allo stesso rango che tutte le altre Idee. Aggiungiamo che gli stessi argomenti che, secondo gl'interpreti trascendentalisti, provano la trascendenza delle Idee propriamente dette, proverebbero egualmente quella delle entità matematiche: p. e. anche le entità matematiche sono dette essere παρά le cose (2), e chiamate χωριστά e κεχωρισμένα da esse (3). Se le entità matematiche sono immanenti, le Idee non possono dunque essere trascendenti: ne segue che se il πέρας del *Filebo* equivale alle entità matematiche, s'ecome esso è immanente, anche le Idee devono essere immanenti.

Ma io non posso ammettere l'equivalenza del πέρας nè con le Idee nè con le entità matematiche. Del significato di questa dottrina del *Filebo* ci occuperemo in seguito (Suppl. C.): ivi vedremo che il πέρας e l'ἄπειρον del *Filebo* sono speciali a questo dialogo, e non hanno un equivalente perfetto in altri concetti platonici; e che questa dottrina rappresenta una fase transitoria nell'evoluzione di Platone verso il pitagorismo, il cui risultato definitivo fu la teoria dei numeri ideali e dei due

---

(1) Supplem. C, III.

(2) V. Arist. *Met.* l. III. I. 6, II. 15, 17, 18, 22, l. XIII. I. 1-2, II. 3, 5-8 ecc.

(3) Arist. *Met.* I. XI. II. 7, l. XII. I. 3, l. XIII. VI. 6, l. XIV. I. 3, 4, 7. ecc.

Digitized by Google

elementi delle Idee e delle cose, che noi conosciamo per mezzo di Aristotile. Quello che c'importa per ora è di costatare un fatto che è al di sopra di tutte le contestazioni a cui ha dato luogo l'interpretazione della dottrina del *Filebo*. È che tanto le entità che Platone riunisce sotto il termine comune di πέρας, quanto le entità che egli riunisce sotto quello di ἄπειρον, sono evidentemente delle astrazioni realizzate della stessa natura che tutte le altre che noi troviamo nella filosofia platonica. Il più freddo e il più caldo, il più veloce e il più tardo, ecc. da una parte, e l'eguale, il doppio, ecc. dall'altra, sono degli attributi delle cose elevati, non potrebbe esservi alcun dubbio, al grado di entità sussistenti per se stesse. Di più questi attributi sono, non solo sostantificati, ma considerati ciascuno come una sostanza numericamente unica, della stessa maniera che tutti gli altri attributi delle cose che Platone eleva al grado di sostanze. È ciò che risulta chiaramente dalle proposizioni in cui Platone riguarda il πέρας e l'ἄπειρον ciascuno come uno e al tempo stesso molti (23 e, 24 a, 25 a, 25 d, 26 d). In effetto quest'unità a cui il multiplo viene ricondotto, non è per Platone un' unità semplicemente concettuale, ma un' unità reale (1). Il πέρας, e così pure l' ἄπειρον, non è uno semplicemente nel senso che le entità a cui il termine viene applicato sono comprese in un genere unico; ma quest'unità importa di più che questo genere è riguardato come una sostanza unica, come un'Idea. Per conseguenza, anche ciascuno dei molti compresi nell'unità del πέρας e dell'ἄπειρον—l'eguale, il doppio, ecc. da una parte, e il più caldo e il più freddo,

(1) V. n. V, 4.°

Digitized by Google

il più veloce e il più tardo, ecc. dall'altra—è uno nello stesso senso in cui il πέρας e l'ἄπειρον è uno: vale a dire ciascuna delle specie del πέρας e dell'ἄπειρον è riguardata egualmente come una sostanza unica, come un'Idea. Ma gl'interpreti trascendentalisti sono, come abbiamo detto, obbligati a convenire che il πέρας e l'ἄπειρον del *Filebo* sono immanenti nelle cose: dunque essi devono anche convenire che le Idee platoniche sono immanenti nelle cose (1).

IX. Tutto il reale per Platone si riduce alle Idee. Così egli chiama le Idee gli esseri (τὰ ὄντα) (2) o l'essere (τό ὄν (3), ἡ οὐσία (4)), e, considerate in relazione al sog-

---

(1) Un'altra prova dell'immanenza delle Idee è che Platone riguarda la proposizione che il πέρας e l'ἄπειρον sono gli elementi delle cose—cioè la dottrina contenuta nel luogo citato—come equivalente alla proposizione che il πέρας e l'ἄπειρον sono gli elementi delle Idee. In effetto, sul principio del luogo citato, dice: « Noi abbiamo detto che Dio ha insegnato che degli esseri l'uno è ἄπειρον e l'altro πέρας » (soggiungendo che, oltre a questi due, vi ha un terzo genere, cioè quello che risulta dalla loro mescolanza, e che poi definisce: ciò che viene all'esistenza per le misure stabilite col limite). Ora questo è un richiamo che si riferisce a 16 c, dove ha detto che « gli antichi che furono migliori di noi e più vicini alla divinità ci hanno trasmesso quest'oracolo, che le cose che si dicono essere eternamente sono di uno e di molti, e comprendono in sè il limite e l'illimitazione. » (Le cose che si dicono essere eternamente sono naturalmente le Idee). Platone non potrebbe considerare le due proposizioni come equivalenti, se le Idee per lui non si identificassero in un certo modo con le cose, ciò che sarebbe impossibile nell'ipotesi della trascendenza.

(2) *Fedro* 249 c, *Crat.* 439 c-d, 440 b, *Fedone* 66 a, 65 c, 82 e, 83 b, 101 e, *Rep.* 500 b, 532 c, ecc.

(3) *Fedro* 248 b, 247 d, *Tim.* 52 d, *Fedone* 65 c, 65 a-c, *Fil.* 58 a, *Rep.* 477 a, b, 478 a, b, c, 480 a, 484 c, d, 486 e, 490 a, 501 d, 511 c, 518 c, 521 c, d, 525 a, 526 e, 529 b, 533 b, c, 537 d, ecc.

(4) *Sof.* 246 b, c, *Rep.* 486 a, 523 a, 524 e, 525 b, c, 526 e, 534 a.

Il reale risolvendosi nelle Idee, *ciascuna cosa* (ἕκαστον) signi-

Digitized by Google

getto conoscente, i veri (τἀληθῆ) (1) o il vero (τἀληθές (2), ἡ αλήθεια (3)) Ciò non si comprende che nell'ipotesi dell'immanenza. Se le Idee fossero trascendenti, le Idee e le cose sarebbero due realtà distinte e separate, e Platone non potrebbe dire che tutto il reale consiste nelle Idee. Ma se le Idee sono gli attributi delle cose, siccome tutto l'essere si risolve nei loro attributi, così le cose si risolvono nelle Idee, e queste costituiscono tutta la realtà. Nell'ipotesi dell'immanenza, il mondo delle Idee e il mondo delle cose, l'*intelligibile* e il *sensibile*, non sono due mondi differenti, ma, come abbiamo detto, un solo e stesso mondo visto da due lati differenti: ciò che l'intelligenza vede come un complesso di astratti cioè d'Idee, è quello stesso che i sensi vedono come un complesso di concreti cioè di cose. Tra l'intelligibile e il sensibile vi ha in certo modo il rapporto che vi ha tra il semplice e il composto: l'intelligenza decompone i concreti in astratti, le cose in Idee (4). Platone non può negare che il mondo *sensibile* differisce dal mondo *intelligibile*. Se la realtà consiste nel mondo intelligibile, cioè nelle Idee, ne segue che il mondo sensibile, cioè delle cose, in quanto differisce dal mondo delle Idee, non ha

---

fica talvolta in Platone: ciascuna Idea. V. *Fedone* 65 e. *Ibid.* 66d-e le Idee sono anche chiamate *le cose stesse* (αὐτὰ τὰ πράγματα). Noi abbiamo visto (al n. II) che per dire: l'Idea del movimento, dello stato, dell'essere, ecc., Platone si serve semplicemente delle parole: il *movimento*, lo *stato*, l'*essere*, ecc.: ciò suppone evidentemente che le cose per lui si risolvono nelle Idee.

(1) *Fedro* 248 c, 247 d, *Rep.* 519 b, 520 c.

(2) *Fedone* 66 d, 67 b, 84 a.

(3) *Fedro* 249 b, *Rep.* 475 e, *Rep.* 525 c, b, 526 b, ecc.

(4) Confr. Taine *Posit. ingl.* § II. II. VII, *L'Intellig.* t. 1. l. 1. c. 2. IV, t. II. p. II. l. 4. c. 2. III, ecc..

Digitized by Google

realtà. E tale è in effetto la dottrina di Platone. In altri casi, in cui per *verità* si deve intendere la conoscenza vera, o non l'oggetto di questa conoscenza, la *verità* significa la conoscenza delle Idee (1). Altrove la verità vuol dire la condizione degli oggetti veri, la proprietà che essi hanno di esser veri, e questa condizione o proprietà è attribuita unicamente alle Idee (2). Così l'Idea è chiamata il vero essere (ὄν ὄντως (3), παντελῶς ὄν (4), τελέως ὄν (5), εἰλικρινῶς ὄν (6), οὐσία ὄντως οὖσα (7), ἀληθῶς φύσις ὑπάρχουσα (8), ecc.), ciò che implica che l'individuo non è tale; e questo vero essere è opposto alle cose che son credute essere (9), cioè le cose particolari. Il divenire (γένεσις) o ciò che diviene (γιγνόμενον) — è per quest'attributo che Platone caratterizza il sensibile — è opposto all'essere (10) e al vero (11), e si dice di esso che non è mai realmente (12), che non è un essere (13).

---

(1) V. *Fedro* 248 b, *Fedone* 65 b, 66 a, b, ecc.

(2) *Rep.* 508 d, 597 b, e, ecc.

(3) *Fedro* 247 e, 249 c, *Tim.* 52 c, *Fil.* 59 d, *Rep.* 490 b.

(4) *Sof.* 249 a, *Rep.* 477 a.

(5) *Rep.* 597 a.

(6) *Rep.* 477 a, 478 d, 479 d.

(7) *Fedro* 247 c.

(8) *Tim.* 52 b.

(9) *Rep.* 490 a-b, *Fedro* 249 c, 247 e.

(10) *Tim.* 29 c, 52 d, *Rep.* 508 d, 518 c, 521 d, 525 b, 525 c, 526 e, 534 a, ecc.

(11) *Rep.* 508 d, 525 c, ecc.

(12) *Tim.* 28 a, *Crat.* 439 e.

(13) *Tim.* 50 b. Nel *Sof.* 246 b dice: i partigiani delle Specie pongono in queste la vera οὐσία; in quanto a ciò che i Fisici chiamano verità, essi lo chiamano non οὐσία, ma una certa genesi fluente.

Digitized by Google

Il letto reale (κλίνη ὄντως οὖσα) (1) significa l'Idea del letto; la bellezza vera (τὸ ἀληθὲς κάλλος) (2) l'Idea della bellezza; il vero numero (ὁ ἀληθινὸς ἀριθμός) e le vere figure (τὰ ἀληθῆ σχήματα) (3) le Idee dei numeri e delle figure (cioè, propriamente, le entità matematiche). L'individuale non è un essere, ma qualche cosa di simile all'essere (4); non è nè essere nè non essere ma partecipa dell'uno e dell'altro, è un che di medio tra il puro essere e l'assoluto non essere (5). I sensi non ci fanno conoscere il vero (6); il sensibile è creduto vero, ma non lo è (7), almeno non ha una verità assoluta (8); questa non si trova che nelle Idee (9). Tra gli argomenti per dimostrare l'esistenza delle Idee vi hanno questi: se vi ha qualche cosa di vero, esistono le Idee, perchè niente delle cose presso di noi è vero; il numero è degli esseri, ma le cose presso di noi non sono esseri, dunque il numero è delle Idee, e queste esistono; le definizioni sono degli esseri, ma nessuna di queste cose è, sono dunque le Idee (10). Le forme che riveste successivamente la materia sono apparenze (φαντάσματα) degli esseri veri, cioè delle

---

(1) *Rep.* 597 d.
(2) *Fedro* 249 d.
(3) *Rep.* 529 d..
(4) *Rep.* 597 a.
(5) *Rep.* 477-479.
(6) *Fedone* 66 a, d, 83 a-b, ecc.
(7) *Fedo.* 83 b, 83 d, *Rep.* 597 b, e, 516 a, ecc.
(8) *Fedo.* 83 c, *Fil.* 59 b. *Rep.* 511 e (cfr. 534 a), ecc.
(9) *Fedo*, 65 e, *Fil.* 58 c—59 c, *Rep.* 484 c, 511 e, ecc.
L'Idea è, come il solo essere vero, così pure il solo essere certo (βέβαιον—v. Tim. 29 b, 51 d-e). Il sensibile non è certo, perchè è qualche cosa di ambigno, di cui non può dirsi nè che è nè che non è.
(10) Aless. Afrod. *in phil pr.* l. t. 56.

Digitized by Google

Idee (1); ciascun εἶδος è uno in se stesso, ma per la partecipazione ad esso dei corpi e delle azioni, da per tutto apparendo (φανταζόμενον), pare (φαίνεται) molti (2). L'acqua, il fuoco, l'aria, la terra non sono, ma appariscono (φαντάζεται) (3); la materia pare (φαίνεται) acqua, fuoco, ecc. secondo che riceve le immagini di questi (4), (cioè delle Idee dell'acqua, del fuoco, ecc. Platone si esprime così, perchè l'acqua reale, il fuoco reale, ecc. sono le Idee dell'acqua, del fuoco, ecc.) Le cose non sono che immagini delle Idee; e chiamandole immagini (εἰκόνες (5), εἴδωλα (6), ecc.), Platone non vuol dire semplicemente ch'esse sono fatte ad imitazione delle Idee, ma ancora ch'esse non hanno una vera realtà; infatti queste εἰκόνες, εἴδωλα, ecc. vengono opposti agli esseri veri (le Idee). Il volgare, che non ammette la teoria delle Idee, vive come in un sogno (7), perchè, come colui che sogna, prende delle semplici immagini per esseri reali. Ciò che vi ha di reale negli oggetti che ci mostrano i sensi, sono le Idee: della grandezza, della sanità, della robustezza e, in una parola, dell'essenza di tutte le cose, il verissimo non è ciò che ne percepiscono i sensi, ma ciò che ne percepisce la ragione, vale a dire le Idee (8); i sensi c'ingannano, e per conoscere la verità delle cose, dobbiamo rinunziare, per quanto è possibile, all'uso degli organi del corpo, e contemplare con la mente stessa

(1) *Tim.* 52 c.
(2) *Rep.* 476 a.
(3) *Tim.* 49 d-50 b.
(4) *Tim.* 50 c, 51 b, 52 e.
(5) *Fedro* 250 b, *Tim.* 29 b, c, 52 c, ecc.
(6) *Fedro* 250 d, *Rep.* 520 c, 532 c, 534 c, *Convito* 212 a, ecc.
(7) *Rep.* 476 c, *Rep*, 534 c, *Tim.* 52 b, ecc,
(8) *Fedone* 65 e.

Digitized by Google

per se stessa gli esseri stessi per se stessi, cioè l'intelligibile ed invisibile (1); a traverso il corpo, noi vediamo gli esseri (le Idee), come a traverso un carcere (2).

Da tutte queste proposizioni risulta con la più grande evidenza, quantunque Platone, bisogna confessarlo, non lo formuli mai nettamente, il concetto che le cose sono alle Idee ciò che l'apparenza è alla realtà: ciò che è in realtà un mondo d'Idee *apparisce* come un mondo di cose, d'individui concreti. In effetto, se le cose non sono una realtà, saranno un'apparenza: ma un'apparenza suppone una realtà che apparisce diversa da quello che è; per conseguenza, non essendovi altro di reale che le Idee, la realtà, di cui il mondo sensibile è l'apparenza, non può essere che il mondo ideale. Se le Idee fossero separate dalle cose, noi non comprenderemmo come possa negare la realtà del sensibile, e ridurre tutto il reale alle Idee: ma se le Idee sono comprese nelle cose, e costituiscono la sola realtà, ciò che vi ha di reale nel mondo sensibile non sarà che il mondo delle Idee, e allora il mondo sensibile, come tale, sarà l'apparenza del mondo delle Idee. Considerando il mondo sensibile come un'apparenza, Platone non intende negare la sua obbiettività, perchè egli non ammette che ciò che i sensi percepiscono sia un semplice fenomeno subbiettivo. Per Platone, come per Hegel, il mondo che noi chiamiamo reale è un'apparenza delle Idee, ma un'*apparenza obbiettiva*. Senza dubbio un'*apparenza obbiettiva* è una contraddizione nei termini; perchè una cosa non reale, un'apparenza, significa un fenomeno subbiettivo che si prende a torto per

---

(1) *Fedo* 65 e-66 a, 66 d-e, 83 a-b.
(2) *Fedo* 82 e.

Digitized by Google

una cosa obbiettiva. Una cosa, di cui si riconosce l'obbiettività, non può, d'una maniera intelligibile, classarsi tra le cose il cui carattere essenziale è la mancanza di obbiettività; ma questa classazione inintelligibile era il solo mezzo che Platone potesse tentare per conciliare l'esistenza di un mondo di cose col principio che ogni realtà consiste nelle Idee. Questa riduzione del sensibile a una apparenza dell'intelligibile spiega perchè, tra tutte le filosofie precedenti, l'eleatica fosse, dopo la pitagorica, quella di cui Platone riconoscesse il legame più intimo con la sua propria filosofia: è che per Platone, come per gli Eleati (1), il mondo mutabile, percepito dai sensi, è l'apparenza *obbiettiva* d'una realtà immutabile.

Il concetto che le cose sono l'apparenza delle Idee sarebbe evidentemente incompatibile con la dottrina della trascendenza. Primo, perchè, come abbiamo notato, se le Idee fossero separate dalle cose, Platone non potrebbe ridurre tutto il reale alle Idee, e non avrebbe alcuna ragione per negare la realtà del sensibile. Secondo, perchè questo concetto suppone che il mondo delle Idee e il mondo degl'individui, l'intelligibile e il sensibile, siano, non due cose differenti, ma due aspetti differenti di una sola e stessa cosa. Noi abbiamo confessato, è vero, che questo concetto non si trova in Platone nettamente formulato. Ma l'identità tra le cose e le Idee, che esso suppone, è ammessa della maniera più netta in molte delle proposizioni da cui lo abbiamo ricavato: p. e. quando dice che ciò che vi ha di verissimo nelle cose è quello che ne percepisce l'intelligenza, vale a dire le Idee (2); che a traverso gli organi del corpo

(1) V. Append. alla parte prima, c. 1°, § 6.°
(2) *Fedone* 65 e, luogo citato.

Digitized by Google

noi vediamo gli esseri, cioè le Idee, come a traverso un carcere (1); quando chiama le Idee gli *esseri*; quando dice: ciascuna cosa (ἕκαστον), per significare: ciascuna Idea (2); ecc:. Questa identità tra le Idee e le cose, inconcepibile nell'ipotesi della trascendenza, è una conseguenza logica di quella dell'immanenza. In effetti, come abbiamo più volte osservato, l'astratto e il concreto, o, più generalmente, il più astratto e il più concreto, non sono degli oggetti differenti, ma uno stesso oggetto a gradi differenti di determinazione: questi gradi differenti di determinazione, che al punto di vista ordinario non esistono che nella nostra intelligenza, sono elevati dalla metafisica realista a realtà obiettive; ma questa stessa metafisica non può non riconoscere l'identità dell'oggetto, di cui essi sono i gradi differenti di determinazione; e perciò ne fa degli aspetti o degli stati differenti di uno stesso essere, che nei gradi successivi di determinazione che esso percorre, si conserva nondimeno sempre identico a se stesso. Ci resta a spiegare perchè quest'ultimo grado della determinazione dell'essere, che è l'individuo, non abbia per Platone (e in generale per tutti i filosofi che uniscono al realismo il metodo dialettico) che il valore di una semplice apparenza.

La ragione più ovvia per riguardare il sensibile come un'apparenza è ch'esso è in contraddizione con l'altro aspetto dell'essere, la cui realtà deve stare più a cuore a Platone, cioè con l'Idea. Ciascun εἶδος è uno, ma noi lo vediamo come molti, disseminato nello spazio e nel tempo: di questi due aspetti contraddittori dell' essere,

---

(1) *Fedone* 82 e, luogo citato.
(2) *Fedone* 65 e, luogo citato.

Digitized by Google

l'intelligibile e il sensibile, Platone, sacrificando, come tutti i metafisici, il dato dell'esperienza al risultato della speculazione, dichiara che il reale è il primo e il secondo è un'apparenza, che l'εἶδος è uno in se stesso, ma *pare* molti. Tuttavia una considerazione più attenta mostra che questa ragione non basterebbe per se sola a negare la realtà del sensibile.

In effetto questa contraddizione tra l'uno e i molti si trova a ciascun passo della determinazione progressiva dell'Idea: come l'Idea specifica diviene molti negl'individui che ne partecipano, così l'Idea generica diviene molti nelle Idee specifiche che ne partecipano. Questa moltiplicazione dell'Idea nelle Idee più particolari ad essa subordinate è per Platone anch'essa una semplice apparenza: ciascun εἶδος pare molti, tanto per la partecipazione delle azioni e dei corpi, quanto per la partecipazione degli altri εἴδη (1). Ma Platone non dichiara perciò che le Idee particolari sono delle semplici apparenze dell'Idea generale: è che vi ha in esse, oltre l'elemento generico, che, come molti e diverso nelle diverse Idee, è un'apparenza dell'Idea generica, un elemento differenziale; e questo è irriduttibile all'Idea generica, e reale come essa. Ora anche nell'individuo vi ha un elemento differenziale, che si aggiunge all'elemento specifico: sembra perciò che Platone dovrebbe conservare la realtà degl'individui in grazia delle differenze individuali, come conserva quella della Specie in grazia delle differenze specifiche.

Al cominciamento di questo numero, per ispiegare la dottrina di Platone che tutto il reale consiste nelle

---

(1) V. *Rep.* 476 a.

Digitized by Google

Idee, noi abbiamo detto che gli esseri si decompongono nei loro attributi, i quali, considerati generalmente, sono delle Idee. Infatti questa è la sola ragione plausibile, che Platone e ogni altro metafisico che professa la stessa dottrina, potrebbe addurre per giustificarla; ed io ho citato il Taine, il quale ammette effettivamente che il rapporto tra le entità generali — corrispondenti alle Idee platoniche — e le cose è quello che vi ha tra le parti e i tutti, i componenti e i composti. A questo punto di vista, l'elemento differenziale, che si aggiunge alla Specie per costituire l'individuo, sarebbe un complesso di caratteri, di cui ciascuno è generale e corrisponde a un'Idea, e che basta a determinare l' individuo, perchè il concorso di tutti non ha luogo che in un singolo individuo. Ma questo punto di vista è, rigorosamente parlando, inammissibile. Vi ha necessariamente nell' individuo un elemento, che è irriduttibile al generale, all'Idea. Prima di tutto, la posizione in un punto determinato dello spazio e del tempo. Poi, un cumulo di caratteri generali, per quanto si moltiplichino, non potrebbe fornire una rappresentazione adequata, precisa, dell' individuale. È perciò che i realisti del medio evo ammettevano un principio particolare, l' *ecceità*, che si aggiungeva agli Universali per formare l' individuo. Il vero motivo per cui Platone e gli altri filosofi, i cui sistemi sono costruiti sullo stesso tipo del sistema platonico, non fanno come i realisti del medio evo, ma risolvono tutto il reale in entità generali, bisogna cercarlo, non nel realismo per se stesso, ma nella dialettica.

Io chiamo dialettica ogni metodo in generale di dedurre i concetti realizzati (che Platone chiama Idee) gli uni dagli altri, allo scopo di assimilare il rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa e lo effetto. La dialettica non è un semplice processo subbiettivo per dimostrare le cose, ma è il processo stesso

Digitized by Google

per cui le cose si producono, la legge della loro causazione reale. Questa legge non determina le successioni cronologiche dei fenomeni, ma le successioni logiche delle entità in cui la metafisica realista risolve il reale. Queste entità si deducono le une dalle altre secondo un metodo costante (che, p. e., per Platone è la divisione del genere nelle sue specie, per Hegel il passaggio dalla tesi all'antitesi e poi alla sintesi); e il proprio di questa deduzione è che fra le entità che si deducono e quelle da cui si deducono, non vi ha semplicemente il rapporto logico di conseguenze e di principii, ma anche il rapporto ontologico di effetti e di cause, poichè l'essenza della metafisica di cui parliamo consiste nella identificazione di questi due rapporti. Il metodo per cui procede questa deduzione essendo, come abbiamo detto, la legge di causazione delle entità che, secondo la metafisica realista, costituiscono il reale, non può esservi niente nel reale che non si uniformi a questa legge, cioè che non possa dedursi secondo questo metodo; della stessa maniera che tra i fenomeni non può esservene alcuno che non si uniformi alle leggi di causazione dei fenomeni. Ora nessun metafisico potrebbe pretendere di dedurre l'individuale; poichè la scienza non aspira a conoscere l'individuale, ma solo il generale. L'individuale non può dunque uniformarsi alla legge dialettica che governa il reale: la sua esistenza è in contraddizione con questa legge; quando, nella determinazione progressiva dell'essere, arriva il momento finale (finale almeno nel sistema platonico), in cui si passa dall'astratto al concreto, dal generale all'individuale, accade *un avvenimento senza causa*. Ecco perchè il metafisico realista non conta quest'avvenimento fra i gradi *reali* dello sviluppo dell'essere, e dichiara il sensibile una semplice apparenza. Il metafisico realista non fa che quello che noi stessi farem-

Digitized by Google

mo innanzi ad un avvenimento, di cui saremmo certi che non vi hanno nel mondo esteriore degli antecedenti capaci di determinarlo : noi lo dichiareremmo un sogno o un'illusione, il criterio principale, se non l'unico, per distinguere il sogno o l' illusione dalla realtà, essendo la possibilità o meno di mettere un fenomeno in connessione causale cogli altri fenomeni che costituiscono la serie che noi chiamiamo il mondo reale (1).

---

(1) Tutti i metafisici che, come Platone, realizzano i concetti, e ammettono che questi concetti realizzati possono dedursi gli uni dagli altri secondo un metodo costante (che noi chiamiamo dialettico, perchè così è stato chiamato dai più celebri rappresentanti di questa forma di metafisica, Platone ed Hegel), riguardano il sensibile, l'individuo, come non reale, ma soltanto apparente. Schelling dice: Non vi ha passaggio continuo dall'assoluto (l'entità suprema da cui tutte le altre procedono, la più astratta di tutte) al mondo sensibile; non si può concepire l'origine del mondo fenomenale che per un salto, per una discontinuazione perfetta dell'azione dell'assoluto. Perchè fosse possibile di dedurre dall'assoluto la nascita delle cose reali (cioè che noi chiamiamo tali), bisognerebbe che esse avessero in lui la loro ragione positiva : ora non vi ha in Dio (cioè nell'assoluto) che la ragione delle Idee, e le Idee alla loro volta non producono che delle Idee, e niuna azione positiva procedente da esse o dall'assoluto può formare un passaggio dall' infinito (il mondo delle Idee) al finito (il mondo dei fenomeni). La filosofia non ha alle cose fenomenali che una relazione negativa : essa ha meno per oggetto di provare che esse sono, che di mostrare che esse non sono (V. Willm *Stor. della fil. alem. da Kant sino ad Hegel* v. 3. pag, 300-301) Hegel nella Logica paragr. 213 : « L'idea è il vero; perchè il vero consiste nella conformità tra la nozione e il suo oggetto.... Ogni essere reale tira la sua realtà dall'Idea, e non è che per l'Idea che è un essere reale... L'individuo non corrisponde alla sua nozione (e per conseguenza manca di verità). » Nell'Introduzione all'Enciclopedia parag. VI : « Un'osservazione attenta del mondo distingue ciò che, nel vasto dominio dell' esistenza interna ed esterna, non è che un'apparenza fuggitiva ed insignificante da ciò che ha una vera realtà. .. Dio (cioè l'Idea) è la realtà più alta e la sola realtà, e, relativamente alla forma, l'esistenza è in parte *apparenza*

Digitized by Google

Il Zeller, quantuuque sia l'uno dei principali rappresentanti dell'interpretazione trascendentalista, riconosce che dalle proposizioni di Platone sulla realtà delle sole Idee e la non realtà del sensibile, ne segue il concetto che il mondo sensibile non è che un fenomeno del mondo ideale. Egli ammette che questo lato della dottrina platonica è in contraddizione con l'altro lato che egli le attribuisce, cioè la separazione tra le Idee e le cose; ma secondo lui esso importa, non l'immanenza delle Idee nelle cose, ma l'immanenza delle cose nelle Idee (1). E in verità si deve convenire che sarebbe più

---

e in parte *realtà*. Nella vita ordinaria, tutti gli avvenimenti, l'errore, il male e tutto ciò che appartiene a quest'ordine di cose, come anche ogni esistenza passeggiera e peribile, sono accidentalmente chiamati delle realtà ». Nota di Vera; « Vi ha nelle cose un elemento apparente, accidentale, esteriore, e un elemento reale, necessario ed interiore. È quest'elemento che è l'oggetto della filosofia ». Vera nell'Introduzione alla *Filosofia della natura* di Hegel, c. IX : « Il tempo e lo spazio costituiscono il sustrato e come i due fattori della natura; di tal sorta che ciò che è uno vi *apparisce* come molti, e ciò che è simultaneo vi *apparisce* come successivo. E questo *apparire* non è un fatto o uno stato puramente subbiettivo ed esteriore alla natura, ma costituisce la condizione e la forma stessa della sua esistenza. » Taine nel *Posit. ingl.* § II, VII : « Questo magnifico mondo in movimento, questo caos tumultuoso d'avvenimenti che s'incrociano, questa vita incessante infinitamente variata e multipla, si riducono ad alcuni elementi e ai loro rapporti. Tutto il nostro sforzo consiste a passare... dal complesso al semplice, dai fatti alle leggi, dalle esperienze alle formule. Sinchè non guardiamo la natura che per l'osservazione sola, noi non la vediamo quale è ; noi non abbiamo di essa che un'idea provvisoria e illusoria. Essa è propriamente una tappezzeria che noi non vediamo che dal rovescio. Ecco perchè cerchiamo di voltarla. Noi ci sforziamo di distinguere delle leggi... noi scopriamo delle coppie (di entità astratte)... noi passiamo dall'accidentale al necessario, dal relativo all'assoluto, dall'apparenza alla verità ».

(1) *Filos.* dei *Greci* II, I, pag. 625.

Digitized by Google

esatto di riguardare il fenomeno come inerente nella sostanza, che la sostanza come inerente nel fenomeno. È qui dunque il luogo di domandarci se sia più giusto di formulare il rapporto tra le Idee e le cose nel sistema platonico, dicendo che le Idee sono immanenti nelle cose, o dicendo piuttosto che le cose sono immanenti nelle Idee.

Effettivamente il rapporto tra le Idee e le cose, o, più generalmente, tra il generale e il particolare, è concepito da Platone dell'una e dell'altra maniera. Queste due concezioni corrispondono alle due formule, *l'uno nei molti* e *l'uno è molti*. Secondo la prima, l'Idea generica è contenuta nell'Idea specifica, e questa negl'individui. Secondo l'altra, l'Idea generica è la stessa cosa che la totalità delle Idee specifiche, e contiene quindi le Idee specifiche; e similmente l'Idea specifica è la stessa cosa che la totalità degl'individui, e contiene quindi gl'individui. Vi ha però una differenza tra il rapporto dell'Idea generale con le Idee più particolari ad essa subordinate e quello dell'Idea con le cose; ed è che nel primo caso l'uno e i molti—cioè l'Idea generale e le Idee particolari subordinate—sono riguardati da Platone come due aspetti o due stati egualmente reali che l'essere attraversa successivamente nella sua progressiva determinazione; invece, quando l'uno rappresenta l'Idea e i molti le cose, di questi due aspetti dell'essere uno solo, l'*uno*, è riguardato come reale, e l'altro, i *molti*, è riguardato come una semplice apparenza.

Questi rapporti contrari di contenenza reciproca tra il generale e i particolari non sono al fondo che la doppia relazione che può stabilirsi tra i concetti, secondo che si guardano nella loro estensione o nella loro intensione: guardati nell'intensione, il particolare contiene il generale; guardati nell'estensione, il generale contiene il

Digitized by Google

particolare. Tuttavia bisogna riconoscere che queste due maniere di concepire la relazione tra le Idee generali e le Idee particolari e tra le Idee e le cose non sono perfettamente congruenti: ciò non è solo per la contraddizione che vi ha a rappresentarsi una cosa come parte di un'altra, e al tempo stesso quest'altra come parte della prima (secondo la formula dell'immanenza delle Idee nelle cose e delle Idee generiche nelle Idee specifiche, l'Idea sarebbe nella cosa e l'Idea generica nell'Idea specifica come una parte nel tutto; secondo la formula contraria invece le Specie sarebbero parti del Genere e gl'individui della Specie); ma ancora perchè le due concezioni suppongono in sostanza due concezioni differenti dell'Idea. Il concetto può considerarsi a due punti di vista differenti: come rappresentante l'oggetto, a cui si riferisce, considerato d'una maniera astratta e generale; e come rappresentante l'attributo, per la possessione del quale a quest'oggetto viene dato il nome corrispondente al concetto. Questi due punti di vista corrispondono al nome concreto e al nome astratto; p. e. *animale* ed *animalità*. Di questi due aspetti o, se si ama meglio, di queste due forme del concetto, qual è che realizza Platone? è la rappresentazione astratta del soggetto *animale*, o quella dell'attributo *animalità*? L'una e l'altra; e quantunque la realizzazione dell'una non sia perfettamente identica a quella dell'altra, egli non vi fa alcuna differenza. Infatti egli chiama indifferentemente l'Idea sia col nome concreto: p. e. il grande (1), il piccolo (2), il padrone (3),

---

(1) *Fedo* 100 b, *Parm.* 132 a.
(2) *Parm.* 131 d.
(3) *Parm.* 133 d.

Digitized by Google

il servo (1), l'uomo (2), il bue (3); sia col nome astratto: p. e. la grandezza (4), la piccolezza (5), la padronanza (6), la servitù (7), la *mensalità* (τραπεζότης da τράπεζα mensa) (8). Evidentemente, per riguardare l'Idea come contenuta nelle cose e l'Idea generica come contenuta nelle Idee specifiche, l'Idea deve essere la realizzazione dell'attributo, p. e. dell'animalità; ma per riguardare le Idee generiche come contenenti le Idee specifiche e queste come contenenti le cose, l'Idea deve essere la realizzazione del soggetto, p. e. dell'animale, astrattamente considerato. Di queste due concezioni dell'Idea è la prima che prevale, come apparisce da tutte le espressioni del rapporto tra le Idee e le cose significanti o implicanti la parusia: è che è così che noi possiamo rappresentarci della maniera possibilmente più netta le Idee e la loro relazione con le cose e tra di loro; per conseguenza quelli che rigettano la separazione tra le Idee e le cose preferiranno sempre la formula dell'immanenza delle Idee nelle cose. Ma quando Platone si mette più specialmente al punto di vista della dialettica, egli deve abbandonare questa concezione per l'altra; poichè è evidente che non è p. e. la sostanzialità (l'attributo) che si divide in corporeità e spiritualità, ma è la sostanza (il soggetto) che si divide in spirito e corpo;

---

(1) *Parm.* 133 d-e,
(2) *Fil.* 15 a.
(3) *Ibid.*
(4) *Fedo.* 100 e, 101 a, *Parm.* 131 c, d, 132 a.
(5) *Fedo.* 100 e, 101 a.
(6) *Parm.* 133 e.
(7) *Parm.* 133 e.
(8) Diog. Laert. VI. 53.

Digitized by Google

e che non è l'animalità che si divide in umanità e brutalità, ma è l'animale che si divide in uomo e bruto. A questo punto di vista la formula più giusta del rapporto tra il generale e il particolare è l'immanenza del secondo nel primo, cioè delle Idee specifiche nelle Idee generiche —conformemente al *Timeo* 39 e, in cui Platone dice che l'intelligenza vede le Specie degli animali inesistenti (ἐνούσας) nell'Animale in sè—e per conseguenza anche delle cose nelle Idee. Bisogna dunque riconoscere quest'oscillazione di Platone nel concepire l'Idea: ma non si deve dimenticare che le due concezioni differenti sono l'una e l'altra esclusive della trascendenza delle Idee; che l'Animale in se stesso, cioè l'astratto, non è separato dall'animale concreto, ma è identico con esso, perchè *l'uno è i molti*, e *i molti sono l'uno*; e l'Animalità in se stessa non è separata dall'animalità che è l'attributo dell'animale concreto, ma è questa stessa animalità, perchè *l'uno* non è fuori dei molti, ma *nei molti*.

X. La dottrina della non realtà delle cose sensibili è legata in Platone con quella del loro continuo divenire. Egli ammette la tesi di Eraclito, con gli sviluppi che le aveano dato gli eraclitizzanti più recenti. Il presupposto su cui erano fondate le conseguenze che questi tiravano dalla dottrina del maestro era che ciò che cangia di un cangiamento continuo non è mai, nel tempo in cui cangia, in uno stato determinato (1): essi ne concludevano che delle cose, che sono in un continuo divenire, non vi ha alcuna conoscenza possibile, poichè niente potrebbe dirsi di vero di ciò che non è d'una

(1) V. per questa proposizione Append. alla 1. parte cap. 1. § 5, e parte 2. *Le antinomie della ragione.*

Digitized by Google

maniera determinata (1). A questa conseguenza della tesi eraclitica, che Platone restringe naturalmente al sensibile (2), egli ne aggiunge un'altra, cioè che ciò che diviene non è, proposizione che senza dubbio viene anch'essa dedotta dal medesimo presupposto (3). Per l'esatta comprensione del legame tra la dottrina del continuo divenire delle cose e le conseguenze che gli Eraclitizzanti e Platone ne deducevano, io rinvio perciò ai luoghi di questo scritto sopra indicati. La quistione che per ora c'interessa è un'altra, cioè: quando Platone oppone l'Idea eterna e sempre la stessa alle cose che nascono e periscono e sono in un divenire continuo, parla egli, come intendono gl' interpreti trascendentalisti, di due mondi separati e contrari, l'uno sottoposto a un perpetuo cangiamento, e l'altro esente da qualsiasi cangiamento; o di un mondo solo, che può considerarsi a due punti di vista opposti, come in un divenire continuo, guardato in ciò che esso ha di fenomenale, d' individuale, di contingente, e come immutabile, guardato in ciò che ha di reale, di generale, di necessario?

Prima di tutto si deve osservare che questi stessi caratteri di eternità (4) e d'immutabilità (5), attribuiti alle Idee, non si comprendono perfettamente che nell'ipotesi dell'immanenza. *Le Idee sono eterne e sempre le stesse* non è

---

(1) V. Arist. *Met.* l. I. VI. 1, l. IV. V. 12-16, l. XI. VI. 612, l. XIII. IV. 2.

(2) V. *Met.* l. I. VI. 1, l. XIII. IV. 2, IX. 19.

(3) V. *Arist. Met.* l. IV. V. 12-13.

(4) V. *Fedone* 79 d, *Conv.* 211 a, *Fil.* 15 b, 59 a, *Tim.* 22 d, 29 a 37 a, 37 c-38 c, 50 c, 51 a, 52 a, 59 c, ecc.

(5) V. *Parm.* 135 b, *Conv.* 211 b, *Polit.* 269 d, *Fil.* 15 b, 59 c, *Fedo.* 78 c-d, 79 a, d, e, 80 b, *Tim.* 28 a, 29 a, 38 a, 52 a, ecc.

Digitized by Google

che la traduzione in linguaggio realista di questo risultato dell'osservazione più volgare: che nei cangiamenti incessanti che avvengono nel mondo, le forme generiche e specifiche degli esseri non cangiano; che gl'individui periscono, ma le specie sono stabili. Per l'eternità delle Idee, Platone esprime lo stesso concetto, espresso da Aristotile quando egli dice che le *forme* non nascono nè periscono (1): l'uno e l'altro alla dottrina anteriore dei Fisici di un'origine e di una fine del cosmos attuale sostituiscono la dottrina—più conforme alla tendenza innata del nostro spirito di generalizzare, quanto più è possibile, la nostra esperienza—dell'eternità dell'ordine presente del mondo (2). Ma se le Idee non sono le forme generiche e specifiche degli esseri, l'eternità, di cui vengono dotate, è arbitraria come tutti gli altri caratteri, che ad esse si attribuiscono: in effetto, il male radicale e incurabile del sistema delle Idee trascendenti è la loro assoluta incapacità di esercitare sulle cose un'efficienza qualsiasi; sicchè qualunque ipotesi secondaria di cui venga circondata l'ipotesi della loro esistenza, è, come questa, gratuita e priva di scopo, la loro causalità restando, in tutti i casi, egualmente misteriosa.

Un'altra prova dell'immanenza delle Idee è l'argo-

---

(1) V. *Met.* l. IX. X. 4, l. VII. VIII. 1-4, IX. 7, XV. 1, ecc.

(2) Se non che per Aristotile la forma non può considerarsi come identica negl'individui differenti che per metafora; per Platone invece quest'identità è reale. Nel *Parm* 135 b, per significare *rigettando la dottrina delle Idee*, dice: *non lasciando che la forma* (ἰδέα) *di ciascuno degli esseri* (cioè di ciascuna specie di esseri) *sia sempre la stessa*. Ciò prova che l'Idea non è che la forma di ciascuna specie di esseri riguardata come *sempre la stessa*, cioè come numericamente identica in tutti gl'individui che rivestono questa forma.

Digitized by Google

mento per cui Platone dimostra la loro esistenza dal divenire continuo delle cose. Conformemente alla tesi degli Eraclitizzanti, è impossibile di avere la conoscenza di ciò che diviene: Platone ne conclude che bisogna ammettere un essere permanente, che sia il vero oggetto della conoscenza; questo è l'Idea (1). Quest' argomento che Aristotile dà come il vero motivo del sistema delle Idee — apprezzamento su cui dobbiamo fare le nostre riserve, perchè i sistemi metafisici, secondo noi, non hanno per motivi dei sofismi *artificiali* come questo, ma i sofismi naturali dello spirito umano (2) — era fondato, come la più parte degli altri argomenti

---

(1) V. Met. l. I. VI, 1-2, l. XIII. IV. 2, IX. 18-20.

(2) Io credo anzi che si debba prendere al rovescio il rapporto che Aristotile—in un'epoca in cui non potremmo attenderci che lo spirito umano avesse già acquistato la coscienza delle sue tendenze metafisiche e dei processi per cui esse si realizzano—stabilisce fra la tesi degli eraclitizzanti e la dottrina delle Idee. La dottrina delle Idee non è una conseguenza della tesi degli eraclitizzanti, ma è questa che è, in Platone, una conseguenza di quella. Io non pretendo che Platone ammettesse la dottrina del continuo divenire delle cose in conseguenza della sua dottrina delle Idee, perchè non vi ha tra le due dottrine una connessione naturale. Si deve dunque ritenere che Platone adottasse la tesi di Eraclito—che al punto di vista moderno è l'espressione esatta della verità, e che anche al punto di vista antico era un' interpretazione plausibile dei dati dell'osservazione—per dei motivi indipendenti dal sistema delle Idee. Ma le conseguenze esorbitanti, che gli Eracletiszanti come Cratilo deducevano da questa tesi, cioè l'indeterminatezza delle cose, che continuamente divengono, e la loro inconoscibilità, non dovettero essere accolte da Platone, che perchè egli vi trovava delle prove per dimostrare l'esistenza delle Idee. Similmente, quando Platone aggiunge, come conseguenza dell'indeterminatezza di ciò che diviene, che ciò che diviene non è, egli ammette la legittimità di quest'inferenza, perchè vi vede una conferma della dottrina della non realtà del sensibile, ch'egli ha dedotta dal sistema delle Idee.

Digitized by Google

dell'esistenza delle Idee tirati dalla scienza e dal concetto, sul presupposto che tra le nostre nozioni e i loro oggetti deve esservi una conformità *assoluta*. Per la dottrina dell'indeterminatezza di ciò che continuamente diviene, non potrebbe esservi una rappresentazione assolutamente conforme, e quindi nemmeno una conoscenza, dell'individuale, perchè questa lo rappresenterebbe d'una maniera determinata, mentre ciò che diviene non è mai d'una maniera determinata.

A questo noi obbietteremmo—ed è in effetto l'obbiezione che Aristotile faceva alla tesi degli Eraclitizzanti (1) —che, per conoscere le cose, non è necessario di formarsi una rappresentazione esatta, precisa, dello stato o degli stati successivi in cui si trova l'individuo, ma basta avere la conoscenza della forma specifica, dell'εἶδος comune degl'individui; ora questa forma non è attinta dal divenire, perchè i cangiamenti dell'individuo, qualunque sia la loro natura, sono sempre contenuti dentro i limiti di essa, e per conseguenza la sua conoscenza, e quindi quella delle cose, è possibile. Ma di questa maniera noi non faremmo la confutazione dell'argomento platonico, invece lo continueremmo: in effetto Platone soggiungerà che l'oggetto di questa conoscenza dell'εἶδος comune degl'individui non sono gl'individui — la conoscenza che ha per oggetto l'individuo sarebbe la rappresentazione esatta e completa dello stato in cui esso si trova, e questa si è dimostrata impossibile — ma è l'εἶδος in se stesso, perchè deve esservi una conformità assoluta tra la nozione e il suo oggetto, e perciò una nozione astratta e generale, qual è la conoscenza del-

(1) *Met.* l. IV. V. 14; cfr. l. XI. VI. 9.

Digitized by Google

l'εἶδος comune, non può riferirsi che ad un oggetto egualmente astratto e generale. Ciò che prova che l'argomento di Platone mira a dimostrare un εἶδος chè è negl'individui, quantunque separabile (χωριστόν) — nel senso che abbiamo spiegato — da essi, e non un εἶδος che è fuori di essi, è che nel primo caso si attribuisce a Platone una proposizione incontestabile, cioè che l'oggetto della scienza non è ciò che vi ha nelle cose d'individuale, ma ciò che vi ha in esse di generale; nel secondo caso invece gli si attribuirebbe questa proposizione strana, che la scienza si riferisce, non al mondo reale, ma ad un mondo fantastico, posto, non si sa dove, al di fuori del mondo reale. Forse l'interprete trascendentalista dirà che Platone non vuole dimostrare quale sia l'oggetto a cui si riferisce, nel fatto, la scienza, ma quale sia quello a cui essa deve riferirsi. È sia pure. Ma si può attribuire a Platone l'idea che la scienza deve riferirsi a un altro mondo, e non a questo che è il solo che c'interessa di conoscere?

Passiamo alle prove dirette, contenute negli scritti di Platone, che ci mostrano che l'essere, l'immutabile, non è fuori del divenire, ma nel divenire stesso. La prima è l'attitudine ambigua di Platone verso la tesi eraclitica. Aristotile dice (*Met.* l. I. VI. 1): « Conversato (Platone) da giovane con Cratilo, e familiarizzatosi con le opinioni eraclitee che tutti i sensibili continuamente fluiscono e non vi ha di essi scienza, mantenne anche in appresso le stesse opinioni. » E infatti la dottrina del continuo divenire delle cose noi la troviamo nel *Fedone* 78 e-80 b, nel *Filebo* 59 a-b, nel *Sofista* 246 b-c, nel *Timeo* 29 a, 52 a, ecc. Ma intanto vi hanno altri luoghi in cui Platone si mostra avversario risoluto di questa dottrina. È ciò che fa specialmente nel *Teeteto*. In questo dialogo la presenta come conducente logicamente alla tesi

Digitized by Google

di Protagora che le cose non hanno in se stesse una natura determinata, ma sono quello che sembrano a ciascuno (152-157, 160 d, ecc.), ciò che deve riguardarsene come una sorta di confutazione per l'assurdo (1); e la combatte apertamente a 179 d-183 c, luogo di cui basterà di citare il tratto seguente, che è il più importante: « Socr.: Tutto si muove, voi dite, tutto fluisce. Non è così? — Teodoro: Sì — Socr.: Senza dubbio del doppio movimento che noi abbiamo distinto, di trasla-

---

(1) Alcuni vedono nel *Teeteto* una testimonianza storica sul rapporto tra Protagora ed Eraclito, e ammettono, fondandosi su di essa, che la tesi di Protagora deriva realmente dalla dottrina eraclitica del divenire. Ma che il legame tra le due dottrine sia una semplice speculazione di Platone, è ciò che egli stesso confessa chiaramente, quando dice che espone, non ciò che Protagora e i suoi partigiani dicono apertamente, ma il loro secreto (152 c-d, 155 d-e, 156 a). D'altronde che la deduzione del *Teeteto* non abbia alcun valore storico, risulta sufficientemente dalla mancanza di una connessione naturale tra le due dottrine, poichè è evidente che la tesi di Protagora è dedotta dal valore puramente subbiettivo delle sensazioni, e questo dalla loro relatività; ora non vi ha alcun rapporto logico tra questi principii e la dottrina del divenire continuo delle cose. Aggiungiamo che fra la tesi di Protagora e quella di Eraclito, non solo non vi ha un legame logico, ma vi ha anzi una aperta contraddizione; perchè la prima distrugge l'obbiettività delle cose, ed è incompatibile con qualsiasi sistema dommatico. Il Zeller dice, è vero, che Protagora « ha incontestabilmente attribuito alle cose un' esistenza obbiettiva » (I. parte t. 2. c. 3. § 4. 980); ma quest'affermazione non ha altra base che l'esposizione del *Teeteto*, poichè Sesto Empirico (*Pyrrh.* l. I. c. 32) che è l' altra autorità su cui si appoggia Zeller, non è un testimonio diretto, e si fonda anch'egli evidentemente sul *Teeteto*. L'antecedente storico della tesi di Protagora deve cercarsi, come ben nota il Lange (*Stor. del mater.* t. I. n. 31 alla *I* parte), piuttosto che nella dottrina di Eraclito, nell'atomismo (di Leucippo), perchè questo era il primo passo verso la negazione assoluta del valore obbiettivo della sensazione.

Digitized by Google

zione e di alterazione? — Teod.: E come no, se si vuole che tutto si muova perfettamente?—Socr.: Se le cose cangiassero semplicemente di luogo, e non si alterassero, potremmo dire quale sia la natura di ciò che fluisce cangiando di luogo. Non è vero? — Teod.: Certamente — Socr.: Ma siccome nemmeno è una cosa stabile che ciò che fluisce fluisca bianco, ma anche in questo vi ha cangiamento, in modo che la bianchezza stessa fluisce e si muta in un altro colore, affinchè non si sorprenda in uno stato fisso; è mai possibile di dare a un colore un nome, in modo che questa denominazione sia giusta? — Teod.: Come sarebbe ciò possibile, o Socrate, sia per il colore, sia per un'altra di tale cose, se, mentre parliamo, esse fuggono, poichè fluiscono continuamente? — Socr.: E che diremo delle sensazioni, p. e. di quelle della vista e dell'udito? che esse permangono nello stato di visione o di audizione?—Teod.: No, s'è vero che tutto si muove—Socr.: Non si deve dunque dire che si vede qualche cosa anzichè che non si vede, nè che si ha qualche altra sensazione anzichè che non si ha, se tutto è assolutamente in movimento—Teod.: No, senza dubbio—Socr.: Ora la sensazione è la scienza, abbiamo detto io e Teeteto—Teod.: Sì—Socr.: Interrogati dunque che cosa sia la scienza, abbiamo risposto qualche cosa che non è scienza piuttosto che non scienza—Teod.: Così pare — Socr.: Abbiamo giustificato la nostra risposta d'una bella maniera, noi che ci siamo sforzati di mostrare che tutto si muove per far vedere la giustezza di questa risposta (1):

---

(1) L'argomento del *Teeteto* è la definizione della scienza. Teeteto, interrogato da Socrate, risponde che la scienza è la sensazione. Questa definizione, secondo Socrate, equivale all'opinione di

Digitized by Google

quello che si è visto è, mi sembra, che se tutto si muove, qualsiasi risposta, su qualunque cosa si risponda, è egualmente giusta, sia che si risponda che la cosa è così, sia che non è così, o, se ti piace meglio, che diviene così, o che non diviene così, affinchè le nostre parole non attribuiscano ad essi (ai partigiani della dottrina del divenire) alcuna permanenza—Teod.: Dici bene—Socr.: Tranne in questo, Teodoro, che ho detto *così* e *non così*: queste parole non devono essere usate, poichè, essendo *così* o *non così*, le cose non sarebbero più in movimento; infatti nè *così* nè *non così* è movimento. I partigiani di questo sistema dovrebbero inventare qualche altra parola, poichè sin qui non hanno termini adattati alla loro ipotesi, tranne forse questo: *in nessun modo*. Questa espressione, ripetuta all'infinito, è la più conveniente per essi» (182 c-183 b).

È evidente che qui Platone non accoglie, ma rigetta come assurda, la tesi di Cratilo che non vi ha alcuna proposizione vera sulle cose che continuamente divengono; e che egli la presenta come una conseguenza inevitabile della dottrina del continuo divenire, per mostrare che questa conduce ad una conseguenza assurda. Ora come conciliare quest'attitudine ostile coi luoghi dei suoi scritti in cui si mostra un propugnatore di questa dottrina, e con la testimonianza d'Aristotile? La cosa si spiega perfettamente, se si ammette che l'immutabile e ciò che continuamente diviene non sono per Platone due

---

Protagora, la quale alla sua volta equivale alla dottrina di Eraclito e degli altri sapienti del divenire continuo di tutte le cose. Di là l'esame di questa dottrina, allo scopo di confermare o d'infirmare la definizione di Teeteto.

Digitized by Google

mondi separati ed opposti, ma un solo e stesso mondo che può considerarsi a due punti di vista opposti: come in un divenire continuo, nel suo elemento apparente, individuale, e come immutabile, nel suo elemento reale, generale. Quando si mette al primo punto di vista, Platone è un partigiano di Eraclito; quando si mette al secondo punto di vista, è un avversario di Eraclito, e un amico degli Eleati (1) Se il mondo non presentasse a Platone questi due aspetti opposti, le due attitudini opposte verso la dottrina del divenire sarebbero incomprensibili. Del resto, non bisogna credere che quando Platone parla, nelle sue prove per dimostrare l'esistenza delle Idee, della inconoscibilità dei sensibili, che continuamente divengono, egli ammetta tale quale la tesi di Cratilo che non può enunciarsi di essi alcuna proposizione vera: la inconoscibilità dei sensibili è una sottigliezza di cui Platone si serve per il comodo della sua argomentazione, ed essa non importa che non possiamo assegnare con verità ad una cosa alcun attributo, come pretendeva Cratilo, ma semplicemente che non è possibile, come abbiamo spiegato, alcuna nozione adequata e completa dell'individuo, che lo rappresenti esattamente nella sua fisonomia individuale e, per dir così, nel suo colorito preciso, perchè questa fisonomia e questo colorito cangia continuamente, e non si trova mai perciò in uno stato determinato. È questa rappresentazione solamente ch'egli chiamerebbe una conoscenza dell'individuo, perchè egli suppone, come abbiamo detto, che tra la cono-

---

(1) Nel Teeteto, in cui combatte tutti i filosofi precedenti, ai quali tutti attribuisce l'opinione di Eraclito, non parla in tono amichevole che di Parmenide e degli altri Eleati (V. 188 e).

Digitized by Google

scenza e il suo oggetto deve esservi una conformità *assoluta*. La tesi di Cratilo che non può enunciarsi di una cosa alcuna proposizione vera, sarebbe in contraddizione con la dottrina che le cose partecipano alle Idee, perchè che una cosa partecipa a un'Idea vuol dire per Platone che della cosa può predicarsi l' attributo corrispondente all'Idea. La presenza dell'Idea nel sensibile mette necessariamente un limite al suo divenire continuo, e alla indeterminatezza che ne è la conseguenza: le cose cangiano continuamente, ma questi cangiamenti non oltrepassano mai i limiti necessari perchè esse abbiano una essenza determinata e partecipino ad attributi determinati. Noi abbiamo già visto (num. IV.) che, quantunque la definizione non abbia propriamente per oggetto che l'Idea, tuttavia essa si applica agl'individui, perchè l'Idea è l'essenza comune degl' individui.

Secondo gl'interpreti trascendentalisti vi ha per Platone, non un mondo solo, immutabile sotto un aspetto e sotto un altro in continuo divenire, ma due mondi, di cui nell'uno domina un' assoluta immutabilità e nell'altro un divenire assoluto. In questa interpretazione Platone ammetterebbe perfettamente la tesi di Eraclito, limitandola al mondo reale—cioè che noi chiamiamo così—, e non respingerebbe che un'applicazione universale di questa tesi per cui essa si estenderebbe anche al mondo trascendente delle Idee. Ma è incontestabile che nel *Teeteto* non è rigettata la tesi del divenire assoluto, in quanto essa si applicherebbe al mondo ideale, ma quella del divenire assoluto nel'o stesso mondo sensibile: è questa che Platone combatte, perchè i partigiani della dottrina del divenire non avevano parlato di altro mondo che del sensibile, ed egli stesso, nell'esposizione che fa di questa dottrina (152 d-157 b), non ha evidentemente in vista che il mondo sensibile. Quando poi comincia a di-

Digitized by Google

scuterla, egli dichiara (179 d) che va ad esaminare *quest'essenza sempre in movimento* di cui sopra ha parlato: *quest'essenza sempre in movimento* non può significare che il mondo sensibile concepito secondo il sistema di Eraclito e dei suoi partigiani; e del resto nel tratto di questa discussione che è stato citato, si vede chiaramente che Platone non esamina quali siano le conseguenze dell'ipotesi che tutto l'essere, vale a dire tanto il mondo delle cose quando il mondo delle Idee, sia sottoposto ad un flusso continuo, ma quali siano le conseguenze dell'ipotesi che le cose—cioè le cose particolari, sensibili—fluiscano e si muovano continuamente, tanto di un movimento di traslazione quanto di un movimento di alterazione—perchè la tesi eraclitica include necessariamente l'uno e l'altro di questi due movimenti—. Aggiungiamo che la limitazione che la dottrina delle Idee apporta a quella del divenire continuo, non può salvare questa, se le Idee sono trascendenti, dalle conseguenze assurde che Platone ne fa derivare: la presenza delle Idee nel mondo sarebbe incompatibile con l'indeterminatezza che la tesi di Protagora e quella di Cratilo attribuiscono alle cose; ma l'esistenza delle Idee trascendenti sarebbe perfettamente conciliabile con quella di un mondo, in cui non vi fosse che un fluire continuo senza niente di fisso e di determinabile, come pretende Cratilo, o delle semplici apparenze senz'alcuna realtà, come pretende Protagora—a parte naturalmente la contraddizione intrinseca inerente nel concetto di un mondo simile, considerato per se stesso —.

L'opposizione del *Teeteto* alla dottrina del divenire è così evidente, e la contraddizione che ne risulta nella filosofia platonica è così insolubile nell'interpretazione tradizionale di questa filosofia, che si potrebbe essere tentati ad ammettere che Platone non adottò la dottrina

Digitized by Google

del divenire che in un'epoca posteriore a quella in cui scrisse il *Teeteto*. Ma la testimonianza d'Aristotile (*Met.* l. I. VI. 1, l. c) è troppo esplicitamente contraria a quest'ipotesi: e d'altronde noi vediamo Platone, in uno stesso dialogo, mostrarsi in un luogo un propugnatore di questa dottrina, e in un altro un avversario. Così nel *Fedone* a 78 e 80 b oppone alle Idee che sono sempre nello stesso stato le cose che non sono mai nello stesso stato, e a 90 c esorta a guardarsi dall'opinione di quei sedicenti saggi che non ammettono che niente nè *nelle cose* (τῶν πραγμάτων) nè nelle ragioni sia costante, ma che tutto sia in un flusso e riflusso continuo come l'Euripo, e alcuna cosa non resti *per alcun tempo* nello stesso stato; nel *Filebo* 43 a parla con ironia evidente della bontà della dottrina che tutto si muove continuamente in ogni senso (si tratta dell'applicazione di questa dottrina ai cangiamenti del nostro corpo, non della sua estensione a un mondo trascendente), e a 59 a-b nega che possa darsi una scienza assolutamente vera delle cose sensibili, perchè esse non sono, non furono, e non saranno mai nello stesso stato. Queste contraddizioni non hanno niente di strano, perchè corrispondono, come abbiamo detto, ai due punti di vista opposti, da cui le cose, nel sistema platonico, possono considerarsi.

Nel *Cratilo*, mostrando che una moltitudine di nomi implicano per la loro etimologia la dottrina del divenire continuo, Socrate dice: « Si, per il Cane, io credo di non aver male indovinato, osservando poco fa che gli antichissimi autori dei nomi, come la più parte dei sapienti dei nostri giorni, a forza di rivolgersi in ogni senso ricercando la natura delle cose, sono stati presi da vertigine; perciò è avvenuto di parer loro che le cose stesse si volgono e si muovono assolutamente. E la causa di quest'apparenza essi non l'attribuiscono alla maniera

Digitized by Google

in cui sono interiormente affetti, ma stimano che le cose stesse abbiano una tal natura che niente vi sia in esse di stabile e di fermo, ma fluiscano tutte e si muovano, e si agitino in ogni senso, e sempre divengano » (411 a-b). Queste parole condannano l'applicazione della dottrina del divenire al mondo stesso dei nostri sensi, e non semplicemente la sua estensione a un mondo iperfisico : è ciò di cui si vede la conferma a 436-437 dove, per mostrare a Cratilo che la conformità dei nomi a questa dottrina non prova la sua verità, Socrate gli fa vedere che molti nomi non vi si conformano, ma indicano invece la permanenza; perchè questi nomi indicano la permanenza (supponendo l'esattezza delle etimologie fantastiche del *Cratilo*) nelle cose stesse, non in un mondo trascendente. Nel luogo citato non vi ha niente di più che nel *Teeteto* : ma sulla fine del dialogo Platone spiega chiaramente che, se egli rigetta il divenire assoluto delle cose, è per la presenza, in esse, di un elemento immutabile, cioè dell'Idea. « Socr.: Gli autori dei nomi li hanno stabiliti secondo il sistema che tutto è in un movimento e in un flusso continuo — tale sembra essere stata la loro opinione—ma quest'opinione, se realmente essi l'hanno avuta, non è vera, ma sono caduti in un turbine, in cui sono stati presi da vertigine e in cui trascinano e precipitano noi stessi. Esamina, o ammirabile Cratilo, ciò che io spesse volte sogno. Diremo noi che il bello stesso e il buono e ciascuno degli esseri sono qualche cosa? (si sa che nel linguaggio platonico ciò vuol dire : esiste l'Idea del bello, del buono, e di ciascun'altra cosa?) o lo negheremo?— Cratilo : Per me, o Socrate, io credo che sono qualche cosa—Socr.: Noi non cerchiamo se qualche viso o qualche altro oggetto di questa sorta è bello, e tutto ciò sembra fluire; ma domandiamo : il bello stesso (l'Idea) è sempre tale qual è? – Crat.: Necessariamente— Socr.:

Digitized by Google

Sarebbe forse possibile di rettamente denominarlo, se sempre fugge, e di dire che esso è e che è tale; o sarebbe necessario che, mentre noi parliamo, esso divenga subito un altro, e fugga, e non sia più tale? — CRAT.: Sarebbe necessario — SOCR.: Come potrebbe essere qualche cosa ciò che non è mai nello stesso stato? se infatti vi ha un tempo in cui è nello stesso stato, è chiaro che per quel tempo non vi ha in esso il minimo cangiamento; ma se è sempre nello stesso stato e sempre lo stesso, come potrebbe cangiare e muoversi, poichè non lascia mai la sua forma (ἰδέα)? — CRAT.: In niun modo — SOCR.: Inoltre non potrebbe essere conosciuto da alcuno: poichè mentre la potenza conoscitiva tenterebbe di attingerlo, esso diverrebbe altro, in modo che sarebbe impossibile di sapere che e come sia, e perciò non potrebbe esservi alcuna conoscenza di ciò che non è in alcun modo determinato — CRAT.: È come tu dici — SOCR.: Ma nemmeno si deve affermare, o Cratilo, che esiste la conoscenza, se tutte le cose si mutano e niente permane. Se infatti questo stesso, la conoscenza, non si muta dall'esser conoscenza, permarrà sempre la conoscenza, e sarà conoscenza: ma se l' εἶδος stesso della conoscenza si muta, e si cangia in un altro εἶδος di conoscenza, non sarà neppure conoscenza; se perpetuamente si muta, perpetuamente non sarà conoscenza (1). E secondo questo ragionamento non vi sarà nè

(1) È evidente che l' εἶδος della conoscenza di cui qui si tratta è la specie o la forma stessa della conoscenza reale, di questo mondo, non un suo archetipo trascendente; ma non lo è meno che quest' εἶδος è l'Idea, il concetto realizzato, perchè tutto questo luogo ha per iscopo di mostrare che il divenire continuo delle cose non attinge le Idee.

Digitized by Google

il conoscente (γνωσόμενον) nè il conoscibile (γνωσθησόμενον)— che non vi sarà, nell'ipotesi del divenire assoluto, il conoscente, lo ha provato nel tratto che immediatamente precede; che non vi sarà il conoscibile, lo ha provato sopra, mostrando che, in quest'ipotesi, niente potrebbe essere conosciuto). Ma se sempre è il conoscente (γιγνῶσκον) e il conoscibile (γιγνωσκόμενον) e il bello e il buono e ciascuno degli esseri, le cose che ora diciamo non sembrano in niun modo simili al flusso e al movimento (1). Che questo sia il vero o quello che vogliono i partigiani di Eraclito e molti altri, non è forse facile di decidere; ma non è di un uomo saggio sottomettere se stesso e la sua anima all'impero delle parole, e fidando in esse e nei loro autori, affermare, come uno che sa, e avere *di se stesso* e delle cose la cattiva opinione, che niente vi ha di stabile, ma tutto cangia come l'argilla, e credere che le cose (τὰ πράγματα) abbiano la stessa disposizione che gli uomini malati di flussione, cioè che tutto (πάντα χρήματα) sia in uno scorrimento e in flusso continuo» (Le parole πράγματα e χρήματα e sovratutto le parole sottolineate *di se stesso* provano che

---

(1) *Il bello, il buono e ciascuno degli esseri* sono evidentemente *il bello stesso, il buono e ciascuna degli esseri,* di cui sopra ha domandato se deve dirsi o no che sono qualche cosa, vale a dire le Idee. Dunque *il conoscente* e *il conoscibile*, che appartengono alla stessa serie, sono pure delle Idee. Ma questo *conoscente* e *conoscibile* non possono essere qualche cosa di diverso dal *conoscente* e *conoscibile* di cui è quistione nella proposizione immediatamente precedente. Ora in questa proposizione si tratta certamente del conoscente e conoscibile di questo mondo reale, non di quelli di un mondo trascendente. Notiamo che questo *conoscente* è la stessa cosa che la *conoscenza* o l'εἶδος della conoscenza di cui sopra: si sa infatti che Platone dà alle Idee ora il nome astratto e ora il nome concreto.

Digitized by Google

la dottrina del divenire continuo, che Platone respinge, è quella del divenire continuo delle cose sensibili).

L'immanenza dell'essere, cioè delle Idee, nel divenire è confermata dal Sofista 248 e-249 d. Ma prima di mettere questo luogo sotto gli occhi del lettore, occorrono delle spiegazioni sulla dottrina dell' immutabilità dell' Idea, che, quantunque non abbiano il legame più intimo con l'argomento del presente numero, pure non saranno una digressione inutile, perchè il nostro scopo non è solo di provare l'immanenza delle Idee platoniche, ma anche di elucidare, per quanto ci è possibile, la loro nozione.

L'Idea è il concetto realizzato, e riguardato come *uno nei molti*. Così le determinazioni dell'Idea non sono che le determinazioni stesse delle cose subordinate all'Idea, cioè quelle che sono comuni a tutti gl' individui della specie. Bisogna dunque rappresentarsi l'Idea come un individuo astratto, vale a dire spogliato di quegli attributi che non sono comuni a tutta la specie: quest'individuo astratto *è presente* in tutti gl' individui concreti, uno e lo stesso in tutti. Sarebbe per conseguenza in contraddizione con la nozione stessa dell'Idea platonica il supporre che degli attributi, che appartengono a tutti gl'individui della specie, non appartengano all'Idea, ovvero che appartengano all'Idea degli attributi che non appartengono agl'individui della specie. Ora è un attributo comune a tutti gl'individui p. e. della specie umana di vivere, di nascere, di morire, di svilupparsi, di pensare, di camminare, ecc. Bisogna dunque ammettere nell'uomo in sè, nell'Idea, questi attributi e tutti gli altri simili denotanti un cangiamento, e quindi una successione. Senza dubbio il cangiamento e la successione che questi attributi denotano nell'uomo in sè, devono distinguersi da quelli che essi denotano

Digitized by Google

negli uomini individuali : in questi si tratta di un cangiamento e di una successione che occupano una porzione determinata di questa serie che noi chiamiamo il tempo; invece il cangiamento e la sucessione che esistono nell' uomo in sè, non possono occupare una porzione determinata di questa serie, perchè l' esistere in un tempo o in un altro tempo determinato è un attributo che compete a questo o a quell'altro individuo determinato, e non all'uomo considerato in astratto, cioè nel concetto comune (1). Una successione che non ha luogo in alcun tempo determinato non è nè più nè meno inconcepibile di una grandezza che non ha alcuna quantità determinata o di un animale che non è di alcuna specie determinata : questa concezione non implica altre

---

(1) L'Idea, come Platone dice nel *Timeo* 37 e-38 b, è fuori del tempo, La sua eternità non significa che essa esiste per tutto il tempo, perchè, se così fosse, l'esistenza per tutto il tempo sarebbe un attributo comune a tutti gl'individui. L'esistenza per tutto il tempo compete alla specie come collettività degl'individui, ma l'Idea non è la collettività degl'individui, ma il loro concetto comune, obbiettivato. All'Idea in se stessa non bisogna quindi attribuire nè l'esistenza in un tempo determinato, perchè questa non compete che a un individuo determinato; nè l'esistenza per tutto il tempo, perchè questa non compete che alla collettività degl' individui. Per concepire l'Idea bisogna dunque fare astrazione del tempo—considerato come una porzione o come la totalità della serie infinita dei momenti successivi—come bisogna fare astrazione di tutte le altre determinazioni che non competono al concetto comune. Così per l'eternità dell'Idea bisogna intendere semplicemente ch'essa *è presente*, una e la stessa, in tutti gl'individui, che presi nella loro collettività occupano tutto il tempo. Ma occupare tutto il tempo è una proprietà, non dell'Idea in sè stessa, ma degl'individui in cui essa *è presente;* in altri termini non dell'essere vero, ma delle sue manifestazioni fenomenali.

Digitized by Google

impossibilità logiche che quelle inerenti in generale alla realizzazione degli astratti. É vero però che essa ha questo di speciale, di presentare una insuperabile difficoltà verbale. Si dirà che l'uomo in sè nasce, muore, cresce, cammina, ecc. ? Queste espressioni sono improprie, perchè esse suggeriscono necessariamente l'idea che questi avvenimenti hanno luogo nel tempo. Si dirà invece che non nasce, non muore, non cresce, non cammina, ecc. ? L'improprietà non sarà minore, perchè il significato di queste parole esclude che questi attributi: nascere, morire, crescere, camminare, ecc. siano rappresentati nel mondo ideale. Siamo in una regione inaccessibile all'immaginazione, e per conseguenza anche al linguaggio, poichè un pensiero che può essere espresso nettamente suppone una consistenza logica, che cessa necessariamante là dove finisce il dominio dell'intuizione sensibile.

Quando Platone dice che l'Idea è sempre la stessa (ἀεὶ ἡ αὐτή) (1), sempre uniforme (μονοειδὲς ἀεὶ ὄν—il bello in sè e ciascun essere in sè) (2), sempre allo stesso modo (ἀεὶ ὡσαύτως) (3) e nello stesso stato (ἀεὶ κατὰ ταὐτά) (4), che é immobile (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως) (5), che non vi ha in essa cangiamento o alterazione alcuna (6),

---

(1) *Fil.* 15 b, *Parmen.* 135 b, *Polit.* 269 d *Conv.* 208 a-b, *Crat.* 439 e, ecc.

(2) *Conv.* 211 b, *Fedone* 78 d.

(3) *Fil.* 59 a-c, *Polit.* 269 d, *Crat.* 439 e, *Tim.* 29 a, *Fedone* 28 c-d, 79 d, e, 80 b, *Rep.* 479 a, e, ecc.

(4) *Fil.* 59 a-c, 58 a, *Polit.* 269 d, *Fedone* 78 c-d, 79 a, 80 b, *Tim.* 28 a, 29 a, 35 a, 37 b, 52 a, *Rep.* 479 a, e, 500 c, ecc.

(5) *Tim.* 38 a.

(6) *Fedone* 78 d.

Digitized by Google

che non nasce nè perisce (1), non cresce nè decresce (2), non diviene più vecchia nè più giovane (3), ecc.; l'intenzione di queste e simili espressioni è sia di escludere dall'Idea i cangiamenti che avvengono nel tempo, sia di affermare che l'Idea si ritrova, una e sempre la stessa, senza cangiamento o differenza alcuna, in tutti gl'individui successivi che riempiono il tempo. Ma questa maniera di esprimersi, d'altronde inevitabile, si presta facilmente ad un'interpretazione inesatta dell'Idea platonica, come una forma assolutamente immobile e priva di qualsiasi attività; anzi, se dovesse prendersi rigorosamente alla lettera, la giustificherebbe. Per dare forza a questa interpretazione, agli equivoci occasionati dalle espressioni platoniche, si aggiungerebbero le esigenze della nostra facoltà rappresentativa, poichè è evidente che l'immaginazione può rappresentarsi più facilmente una sostanza immobile e inattiva che esiste sempre la stessa per tutta la durata del tempo, anzichè un'entità assolutamente astratta, posta fuori del tempo, e in cui vi ha del cangiamento e della successione, ma un cangiamento e una successione che non avvengono nel tempo.

Questa interpretazione delle Idee platoniche ha avuto effettivamente luogo. È così infatti che se le rappresenta Aristotile: in un gran numero di luoghi egli attribuisce ad esse l'immobilità (4), evidentemente in un senso as-

---

(1) *Fil.* 15 b, *Tim.* 52 a, *Conc.* 211 a, *Fedone* 79 d, 80 b, *Rep.* 485 b, 527 b, 585 c, ecc.

(2) *Convito* 211 a

(3) *Tim.* 38 a.

(4) *Met.* l. I. VI. 3, l. I. VII. 3, l. I. IX. 23, l. III. II. 22, l. III. IV. 4, l. VI. l. 15, l. XI. II. 6, l. XII. I. 3, l. XIII. I. 1-2, l. XIII. II. 5. 7, *Top.* l. II. VII. 3, l. VI. X. 2, *Phys.* l. II, II. 3-4, *Eth. Eud.* l. I. VIII. 19, ecc.

Digitized by Google

soluto che esclude pure questo mutamento estratemporaneo di cui sopra abbiamo parlato, e le chiama anche le *sostanze immobili* (1); ed è notevole—è un'osservazione che potrà giovarci in seguito—che esclude esplicitamente da esse ogni attributo esprimente una facoltà di agire o di patire (ποιητικὸν ἢ παθητικόν) (2). Sembra anche che questo fosse, presso i contemporanei, il concetto che volgarmente si aveva delle Idee: ecco p. e. un argomento, che Alessandro d Afrodisia dice impiegato dai sofisti, per concludere il *terzo uomo* (il *terzo uomo* era una obbiezione che i contemporanei facevano al sistema delle Idee, e che consisteva a dedurre dai principii stessi di Platone la necessità di ammettere una terza specie di entità, distinte dalle Idee e dagl' individui): « Quando diciamo *l'uomo cammina*, non lo diciamo dell'Idea, che è immobile, nè di alcuno dei singolari, che sono inconoscibili; lo diciamo dunque di un terzo uomo » (3). Questa interpretazione delle Idee è evidentemente incompatibile con le esigenze più indispensabili del sistema: il mondo ideale, così concepito, rappresenterebbe una natura, per dir così, morta, non la natura reale; l'uomo in sè, senza movimento, senza attività, senza sviluppo, sarebbe, non la realizzazione del concetto dell' uomo, ma un'immagine del cadavere umano.

Nel *Sofista* 248-249 Platone respinge questa nozione delle Idee che ne fa delle sostanze immobili e inattive. Lo straniero eleate (che è il personaggio che in questo dialogo rappresenta i concetti dell'autore), dopo aver distinto due classi di filosofi, di cui gli uni riducono

---

(1) *Met.* l. XIV. I. 1. l. XIV. IV. 4, ecc.
(2) *Top.* l. VI. X. 2.
(3) Alex. Aphr. *in phil. pr.* l. I, t. 59.

Digitized by Google

tutto il reale al tangibile e alla materia, mentre gli altri « sostengono che il vero essere sono certe specie intelligibili e incorporali, e i corpi di quelli e la loro pretesa realtà riducono in polvere, chiamandola, non essere, ma una certa genesi fluente »; propone questa definizione dell'essere, che deve convenire tanto al corporeo, quanto all'incorporeo : ciò che ha una facoltà qualsiasi di agire o di patire. I materialisti non avranno difficoltà ad accettare questa definizione; ma come l'accoglieranno *gli amici delle Specie* ? Essi ci obbietteranno, dice lo straniero eleate, che « la facoltà di patire e di agire (τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν) compete alla genesi, ma all'essere non compete nè l'una nè l'altra. » L'eleate combatte questo concetto, dimostrando che anche le Specie agiscono e patiscono, e che sarebbe un'assurdità di credere ch'esse siano immobili, o, ciò che vale lo stesso, di non ammettere un'Idea del movimento e delle cose mosse in quanto mosse.

Chi sono gli *amici delle Specie* ? Alcuni interpreti moderni credono che si tratti di qualcuna delle scuole filosofiche contemporanee o anteriori a Platone ; chi vede in essi gli Eleati, chi i Pitagorici, chi i Megarici, chi qualche altra scuola di socratici distinta da quelle di cui conosciamo le dottrine. Di tutte queste supposizioni è l'ultima che sarebbe la più logica; perchè la teoria delle Idee, non solo non si ha alcuna ragione di attribuirla ad alcuna di quelle scuole di cui si conoscono le dottrine, ma sarebbe anzi assolutamente incompatibile con queste dottrine che se ne conoscono. Ma anche questa supposizione cade innanzi alla testimonianza d'Aristotile, che dà Platone come l'introduttore del sistema delle Idee (1); obbiezione insuperabile che è comune a

(1) V. *Met* l. I VI. 1-5, l. XIII. IV, *Eth. Nicom.* l. I. VI, ecc.

Digitized by Google

tutte, e alla quale bisogna aggiungerne un' altra, cioè che la teoria delle Idee, vale a dire la realizzazione dei concetti, suppone la *dialettica*, vale a dire un metodo che produce la scienza a priori, deducendo questi concetti realizzati gli uni dagli altri, e non possiamo attribuire un simile metodo a nessuna delle scuole filosofiche anteriori o contemporanee a Platone. La dottrina delle Idee essendo esclusivamente platonica, *gli amici delle Specie* non possono essere altri, per conseguenza, che Platone e i suoi. Noi abbiamo visto che correva un'inesatta interpretazione del sistema delle Idee, secondo cui queste si concepivano come delle sostanze immobili e prive di qualsiasi facoltà di agire e di patire. Il *Sofista*, attribuendo questa concezione agli *amici delle Specie*, ci prova che quest'interpretazione trovava anche credito nella scuola platonica. Tuttavia noi non dobbiamo ammettere che Platone, combattendo nel *Sofista* l'immobilità delle Idee e la mancanza in esse della facoltà di agire e di patire, intenda solamente respingere questa falsa interpretazione della sua dottrina: se così fosse, non si comprenderebbe come egli potesse attribuire questa falsa concezione delle Idee agli amici delle Specie in generale. Senza dubbio, il suo intendimento finale é di rigettare la falsa interpretazione che veniva data ai suoi concetti; ma subordinatamente a questo, ne ha anche un altro, cioè di condannare quelle espressioni di questi concetti, che noi troviamo nei suoi scritti o di cui aveva fatto uso nel suo insegnamento orale, le quali avevano dato luogo a questa falsa interpretazione, e anche, come abbiamo detto, se dovessero prendersi in un senso strettamente letterale, la giustificherebbero. Le proposizioni che egli condanna (che le Idee sono immobili e sempre nello stesso stato, che non hanno la facoltà di agire e di patire, che l'essere vero non vive, non

Digitized by Google

pensa, non si muove, ecc.) possono prendersi in due sensi: come delle espressioni improprie del concetto che le Idee non sono soggette ai cangiamenti nel tempo, e in questo senso appartengono o potrebbero appartenere a Platone stesso; e come l'affermazione che le Idee non sono soggette assolutamente ad alcun cangiamento (cioè nè temporaneo nè estratemporaneo), e in questo senso non potrebbero appartenere che ad alcuni degli amici delle Idee, perchè certamente Platone stesso non ha mai potuto pensare così. Platone condanna queste proposizioni, tanto se si considerino come semplici improprietà di linguaggio, quanto se si considerino come affermazioni di un concetto erroneo; ed è perciò che può attribuire le proposizioni condannate agli amici delle Idee in generale (1).

Premesso ciò, veniamo ora al luogo del *Sofista* che ci ha portati a questa disgressione. Esso fa parte della discussione contro le Idee immobili, ed è il seguente: « STRANIERO ELEATE: Ma che? per Giove! crederemo veramente che il movimento, la vita, l'anima, l'intelli-

---

(1) Tanto è vero che Platone condanna, nei partigiani dell'inattività e impassibilità delle Idee, le sue proprie espressioni che hanno dato luogo a una falsa interpretazione della sua dottrina, che, per indicare gli stessi filosofi, egli si serve pure delle parole: « quelli che dicono che gli esseri quanto alle Idee sono sempre nello stesso stato e allo stesso modo (κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως) », riguardando indubbiamente queste determinazioni come equivalenti a quella dell'immobilità (252 a). Le espressioni essere sempre κατὰ ταὐτά e ὡσαύτως, applicate alle Idee, s'incontrano ad ogni momento nei dialoghi platonici—Questa contraddizione tra il *Sofista* che afferma il movimento e l'azione delle Idee, e gli altri dialoghi che li negano—contraddizione, badiamo, meramente verbale—spiega l'indicazione di Diogene Laerzio, che Platone applica alle Idee dei termini contrari, chiamandole *non mobili* e *non in quiete* (Diog. Laert. III. 64).

Digitized by Google

genza sono assenti da quello che realmente è (παντελῶς ὄν), e che esso nè vive nè pensa, ma se ne sta immobile, senza possedere l'augusta e santa intelligenza?—TEETETO: Sarebbe, o ospite, concedere una proposizione troppo strana—STRAN.: Ma diremo che possiede l'intelligenza, e non la vita?—TEET.: E come dirlo!—STRAN.: Ma accordandogli l'una e l'altra, negheremo ch'egli le abbia nell'anima?—TEET: E in qual altra parte potrebbe averle?—STRAN.: Ma si può ammettere che abbia l'intelligenza, la vita e l'anima, ma che essendo animato sia nondimeno immobile?—TEEN.: Tutto ciò mi sembra assurdo (1)—STRAN.: Bisogna dunque ammettere che il mosso e il movimento sono—TEET.: E come no?—STRAN.: Da ciò risulta, o Teeteto, che se gli esseri fossero immobili, in nessuno, su nessuno oggetto e in nessun luogo potrebbe esservi intelligenza—TEET.: Evidentemente—(2)

---

(1) Questo non vuol dire, come intendono alcuni, che si deve attribuire l'intelligenza, la vita, l'anima e il movimento alle Idee in generale—perchè l'Idea d'una cosa non può avere che gli attributi stessi che fanno parte del concetto di questa cosa—ma solo a quelle di cui può essere quistione se l'abbiano o no, vale a dire alle Idee degli esseri intelligenti, animati, viventi o mobili — Sin qui Platone parla evidentemente del movimento, della vita, dell'anima e dell'intelligenza nelle Idee, vale a dire, ideali.

(2) L'intelligenza e, per conseguenza, anche il movimento, di cui si parla qui, sono l'intelligenza e il movimento reali, cioè nelle cose, e non più come sopra, l'intelligenza e il movimento ideali, cioè nelle Idee: questo diverrà più chiaro dal seguito. Intanto ciò che risulta dal ragionamento precedente è, non che l'intelligenza reale suppone il movimento reale, ma che l'intelligenza ideale suppone il movimento ideale. Per conseguenza Platone, considerando la prima di queste due proposizioni come il risultato del ragionamento precedente, la riguarda come equivalente alla seconda: ciò che egli non potrebbe fare, se il movimento e l'intelligenza ideali fossero per lui separati dall'intelligenza e dal movimento reali, e non invece identici con essi.

Digitized by Google

Stran.: Ma se ammettessimo che tutto è in movimento e in agitazione, anche con questa proposizione leveremmo l'intelligenza dagli esseri—Teet.: Come?—Stran.: Pare a te che senza il riposo possa mai esistere ciò che è nello stesso stato, della stessa maniera e nello stesso rapporto? — Teet.: Giammai—Stran.: E senza di ciò credi tu che vi sia o vi sia stata mai in qualche luogo intelligenza?—Teet.: No—Stran.. Ma si deve combattere con tutte le ragioni quello che, distruggendo la scienza, il pensiero e l'intelligenza, affermi checchesia su qualche cosa — Teet.: E combatterlo con forza — Stran.: È dunque necessario che il filosofo e quegli che tiene in pregio queste cose nè approvi quelli che dicono il tutto immobile, sia come uno (gli Eleati) sia come molte Specie, nè dia ascolto a quelli che mettono l'essere in un movimento universale (gli Eraclitici), ma voglia, imitando i fanciulli nei loro desiderii, che l'essere (il mondo ideale) e il tutto comprendano tanto le cose immobili quanto quelle che sono in movimento» (248 e-249 d).

Questo luogo non esclude solamente l'immobilità assoluta delle Idee, ma, come il luogo citato del *Teeteto* e quelli degli altri dialoghi che hanno la stessa portata, esclude anche il divenire assoluto delle cose sensibili. Di più, esso esprime nettamente il concetto dell'immanenza delle Idee nel divenire. Noi abbiamo già notato che il movimento e l'intelligenza ideali vengono riguardati come equivalenti al movimento e all'intelligenza reali. Notiamo ancora l'identificazione tra il mondo ideale e *il tutto* contenuta nelle parole sugli amici delle Idee: «quelli che dicono il tutto, come molte Specie, immobile»; e aggiungiamo infine che la stessa identificazione ha luogo a 252 a, dove è detto di essi: «quelli che dicono che gli esseri, secondo le Idee (κατ'εἴδη) sono sem-

Digitized by Google

pre nello stesso stato e della stessa maniera ». Platone non potrebbe esprimersi così, se per gli amici delle Specie—vale a dire per lui e pei suoi—il mondo immutabile delle Idee e quello continuamente cangiante delle cose fossero due mondi separati, anzichè, come abbiamo detto, due aspetti d'un solo e stesso mondo, che nel suo aspetto *vero*, cioè come un complesso d'Idee, è immutabile—con le restrizioni, per Platone, che sopra abbiamo fatte—e nel suo aspetto *apparente*, cioè come un complesso d'individui, è sottoposto a un cangiamento continuo.

II.

Noi abbiamo percorso le prove più importanti della immanenza delle Idee platoniche: ma la nostra dimostrazione sarebbe incompleta, se non esaminassimo pure le ragioni dell' interpretazione contraria. Queste possono ridursi alle seguenti:

I. Il motivo principale dell' interpretazione trascendentalista è nella natura stessa del sistema delle Idee. Quando Platone chiama l'Idea τό ὄν, οὐσία, αὐτὸ καθ'αὐτό, χωριστόν, ecc.; in una parola quando mostra chiaramente ch'egli fa delle Idee altrettante ipostasi, cioè che le riguarda come sostanze, di cui ve ne ha una, e una sola, per tutti gli oggetti che si raccolgono sotto un nome generale; l'interprete trascendentalista ne conclude immediatamente che le Idee per Platone sono separate dalle cose. Questa conclusione è fondata sopra un principio perfettamente giusto, cioè che una sostanza non può essere al tempo stesso un attributo, e non può, se essa è unica, inerire simultaneamente in una moltitudine di soggetti. Ma la dottrina di Platone consiste precisamente in questo, che gli attributi generali delle cose sono elevati al grado di sostanze, senza cessare perciò d'ine-

Digitized by Google

rire nelle cose come loro attributi, e che ciascuna di queste sostanze è riguardata come l'uno nei molti, cioè come presente al tempo stesso, una numericamente e la stessa, in tutti i soggetti a cui l'attributo è comune. Senza dubbio questa dottrina è inconcepibile e contraddittoria: delle ipostasi come le Idee platoniche, noi lo abbiamo più volte confessato, non potrebbero concepirsi, per quanto la loro concezione è possibile, che come separate dalle cose. Altre inconcepibilità noi troviamo nel sistema dell'immanenza, se dalla formula *l'uno nei molti* passiamo alla formula *l'uno é molti*: è un non senso di affermare, come fa Platone e come è una conseguenza necessaria della realizzazione degli astratti, che il più astratto e il più concreto, il Genere e la Specie, sono al tempo stesso differenti ed identici; nè l'inconcepibilità è evitata perchè l'uno e i molti si riguardano come due stati successivi nello sviluppo dell'essere (anteriorità e e posteriorità); perciò la successione dovrebbe essere cronologica e non logica soltanto. L'interpretazione trascendentalista ha dunque il vantaggio, bisogna riconoscerlo, di evitare una gran parte delle inconcepibilità inerenti al sistema delle Idee: ciò spiega la prevalenza di quest'interpretazione, se si riflette alle difficoltà di un esame accurato dei testi e di una sufficiente intelligenza dei motivi del sistema.

Ma vediamo ora gl'inconvenienti, per dir così, intrinseci della trascendenza delle Idee. Prima di tutto, quantunque elevare le astrazioni al grado di realtà esistenti per se stesse sia in tutti i casi un'impossibilità manifesta, è tuttavia una conseguenza necessaria delle leggi della credenza che di queste due ipotesi, l'una che ammette che queste astrazioni siano parti integranti delle cose concrete, e l'altra che ne fa delle ipostasi solitarie collocate al di fuori delle cose concrete, è la seconda che

Digitized by Google

ci sembra più strana e più evidentemente impossibile. La ragione è ovvia: è che essa è in una opposizione più aperta con le nostre abitudini mentali: la prima ipotesi si conforma a queste abitudini in due punti importanti, cioè non ammettendo altri esseri che gli esseri concreti, quantunque questi siano da essa decomposti in elementi astratti, e facendo dell'astratto, non un'entità isolata, ma un che d'inesistente nel concreto stesso. Ma l'inconveniente più grave dell'interpretazione trascendentalista è che l'ipotesi delle Idee diviene in quest'interpretazione senza motivo e senza scopo. Lo scopo di un'ipotesi qualunque, legittima o illegittima, è di spiegare i fenomeni: ma l'ipotesi delle Idee trascendenti non fa niente per la spiegazione dei fenomeni, perchè non vi ha tra le Idee e le cose alcuna relazione immaginabile di causa e di effetto. La capacità delle Idee a produrre le cose o i loro fenomeni non è nè una verità o pretesa verità evidente per se stessa, come deve essere pertanto una connessione causale propria a fornire una spiegazione metafisica—poichè nessuno pretenderà che vi ha tra l'esistenza delle Idee e l'esistenza delle cose una di quelle connessioni visibili a priori, in cui i metafisici fanno consistere la efficenza causale—; e non è nemmeno un'induzione dell'esperienza, perchè l'esperienza non ci mostra alcun caso, in cui dei modelli, quali gl'interpreti trascendentalisti si rappresentano le Idee, producono le loro copie. Non vi ha intanto alcun'ipotesi possibile—vale a dire alcun'ipotesi che lo spirito umano possa ammettere, vera o falsa, probabile o improbabile—che non si conformi a questa condizione, cioè la capacità conosciuta della causa supposta a produrre l'effetto, sia che questa capacità si ammetta come una verità a priori, sia che si ammetta come un risultato della esperienza. Le Idee trascendenti non hanno dunque alcun'attitudine a spiegare le cose: è

Digitized by Google

questo del resto un fatto evidente di cui convengono gli stessi interpreti trascendentalisti. (1). Tuttavia l'interprete trascendentalista potrà dire che questa inettitudine alla spiegazione dei fenomeni è anche comune alle Idee immanenti. Senza dubbio, la presenza delle Idee nelle cose spiega, come abbiamo altra volta osservato, perchè le cose possiedono gli attributi corrispondenti alle Idee, e lo spiega nel senso metafisico della parola spiegazione, cioè in quanto vi ha tra la presenza dell'Idea e la possessione dell'attributo una connessione necessaria e visibile a priori. Ma questa è, come abbiamo osservato nel cap. VII, una di quelle spiegazioni apparenti o illusorie che consistono a ripetere in altri termini il fatto stesso che si tratta di spiegare; e quand'anche non fosse tale, siccome la possessione dell'attributo è un fatto intelligibile e la presenza dell'Idea un fatto assolutamente inintelligibile, così non vi avrebbe alcun profitto a introdurre l'ipotesi delle Idee, perchè non si farebbe che spiegare il chiaro per l'oscuro. Sembra dunque, a questo punto di vista, vale a dire considerando le Idee come cause e le cose come effetti, che le Idee immanenti

---

(1) Questa evidente inefficacia delle Idee nell'interpretazione trascendentalista, qual è ammessa dalla più parte dei critici moderni, vale a dire quella che fa delle Idee altrettante sostanze separate, è il fondamento precipuo dell'interpretazione teistica, cioè di quell'altra forma dell'interpretazione trascendentalista che vede nelle Idee i pensieri dell'intelligenza creatrice. Quest'interpretazione dà almeno al sistema delle Idee un motivo, e un motivo assai facile a comprendere: se non che essa è interamente arbitraria. L'interpretazione che fa delle Idee delle sostanze separate da Dio e dalle cose è anch'essa in contraddizione coi testi, ma non lo è d'una maniera così evidente, oltre che può appoggiarsi, almeno sino ad un certo punto, sull'autorità d'Aristotile.

Digitized by Google

non siano più che le Idee trascendenti capaci di fornire una spiegazione della natura: ma per comprendere la vera causalità delle Idee e come esse diano una spiegazione della natura, noi dobbiamo metterci a un altro punto di vista. e da questo vedremo che lo scopo del sistema delle Idee suppone come condizione necessaria la loro immanenza.

Il sistema delle Idee è un *realismo dialettico*, vale a dire esso ammette, come un complemento necessario della realizzazione dei concetti, un metodo per iscoprire a priori questi concetti realizzati, deducendoli progressivamente gli uni dagli altri, allo scopo di identificare il rapporto logico tra il principio e la conseguenza in questa deduzione, al rapporto ontologico tra la causa e l'effetto. Platone ha dunque realizzato i concetti, affinchè l'incatenamento logico, ch'egli stabilisce fra di essi, possa avere l'aria di un incatenamento causale. Infatti se il principio e la conseguenza fossero delle semplici nozioni e non delle nozioni realizzate, il principio non potrebbe considerarsi come la causa e la conseguenza come l'effetto, la causa e l'effetto essendo delle cose e dei fatti reali e realmente distinti, e non delle semplici astrazioni mentali. Ma il principio e la conseguenza essendo delle entità reali, avviene che la loro sequenza logica somiglia a una sequenza causale, poichè l'esistenza dell'entità principio trascina necessariamente la esistenza dell'entità conseguenza, questa esiste perchè esiste quella. Il principio e la conseguenza essendo, non delle semplici proposizioni generali, ma le verità obbiettive corrispondenti a queste proposizioni, ne risulta che il principio non é semplicente una premessa per dimostrare la conseguenza, ma é la condizione reale dalla cui esistenza dipende l'esistenza della conseguenza: in una parola il principio non è semplicemente il *princi-*

Digitized by Google

pium cognoscendi, ma è anche il *principium essendi*. Quest'incatenamento causale tra le nozioni realizzate è una *causazione efficiente*, perchè il legame tra la causa e l'effetto (cioè tra il principio e la conseguenza) è *necessario* e visibile *a priori*. Così lo scopo dell'ipotesi delle Idee é d'introdurre nella natura una causalità, che sia, non un semplice rapporto di sequenza invariabile, ma una causalità *efficiente*, cioè tale che tra la causa e l'effetto esista un legame intrinsecamente evidente e *necessario*.

Ecco perciò come lo scopo dell'ipotesi delle Idee suppone necessariamente la loro immanenza. Se le Idee sono gli elementi costitutivi delle cose, il loro incatenamento logico sarà lo sviluppo reale delle cose, il modo in cui le cose si producono; e la dialettica, cioè la deduzione delle Idee, sarà la spiegazione della natura. Ma se le Idee sono fuori delle cose, la filiazione delle Idee non sarà più la produzione, l'incatenamento causale, delle cose stesse; e la dialettica non sarà più una spiegazione della natura, poichè essa avrà per oggetto, non il mondo reale, ma un altro mondo, che non ha sul mondo reale alcun'influenza immaginabile. Aggiungiamo che, nella ipotesi della trascendenza, la stessa filiazione logica delle Idee sarebbe impossibile, perchè questa suppone l'identità (e non semplicemente la differenza) tra l'Idea da cui altre Idee si deducono, e queste altre Idee che se ne deducono. In effetto, le conseguenze sono le conseguenze del principio, perchè sono contenute implicitamente nel principio, vale a dire perchè il principio è le conseguenze stesse allo stato implicito. Senza quest'identità tra il principio e le conseguenze (cioè tra le verità obbiettive che corrispondono alle proposizioni che si chiamano, al punto di vista ordinario, principio e conseguenze) non vi sarebbe deduzione possibile. Nella dia-

Digitized by Google

lettica platonica il principio è l'Idea generica, e le conseguenze sono le Idee specifiche: così questa dialettica suppone che tra l'Idea generica e le Idee specifiche vi sia identità, e non semplicemente differenza; in altri termini suppone che *l'uno sia molti* e *i molti siano uno.* Ora nell'ipotesi dell'immanenza, in cui le Idee generiche e le Idee specifiche sono i generi stessi e le specie delle cose (quantunque considerati in astratto), l'Idea generica è necessariamente identica con le Idee specifiche (1). Ma nell'ipotesi della trascendenza, in cui le Idee sono separate dalle cose e le une dalle altre, tra l'Idea generica e le Idee specifiche non vi ha più identità, ma semplicemente differenza; l'Idea generica non è più le Idee specifiche *allo stato implicito*, e le Idee specifiche non sono più l'Idea generica *allo stato esplicito*; e per conseguenza non vi ha più tra le Idee rapporto di filiazione, perchè la filiazione delle Idee è precisamente quella esplicazione progressiva dell'implicito primitivo.

II. Tra i motivi dell'interpretazione trascendentalista, dopo la sostanzialità delle Idee e le inconcepibilità che ne risultano nel sistema dell'immanenza, dobbiamo assegnare il secondo posto a un malinteso a cui si prestano facilmente molte proposizioni di Platone, in cui egli non fa in realtà che distinguere le Idee dalle cose Quasi tutti i luoghi degli scritti platonici, in cui si pretende vedere una prova diretta della separazione delle Idee dalle cose, appartengono a questa classe: là dove Platone non parla che di *distinzione*, l'interprete trascendentalista intende: *separazione.*

In alcuni di questi luoghi Platone distingue le Idee

(1) V. n. V. 4.°

Digitized by Google

dalle cose stesse, cioè dalle sostanze, in altri dai loro attributi. Il primo caso non presenta alcuna difficoltà: le Idee essendo delle sostanze, è naturale che Platone parli delle Idee e delle cose come di sostanze distinte—*distinte*, badiamo, non *separate*—. Quando Platone distingue *questo* mondo e il Vivente in sè di cui esso è l'immagine (1); *questi* belli e il Bello in se stesso (2); *questi* cerchi e *questa* sfera umana e il Cerchio e la Sfera stessa divina (3); quando oppone l'oggetto della dialettica, che si riferisce alle cose che sono sempre le stesse, all'oggetto delle altre arti che si riferiscono a *questo* mondo e a *queste* cose che continuamente divengono (4); quando dice che vi hanno tre cose, l'essere (l'Idea), il luogo e il divenire (ciò che diviene) (5); che vi hanno due specie di esseri, gl'intelligibili e i sensibili (6); che gli oggetti eguali non sono gli stessi che l'Eguaglianza, ma questa è un essere altro da essi (7); che oltre (παρά) le cose sensibili (e le intelligibili che cadono sotto un concetto comune) si deve ammettere un'Idea di queste cose (8); ecc. (9): se gl'interpreti trascendentalisti vedono

---

(1) *Tim.* 30 c-d. Cfr. 39 e.
(2) *Conv.* 211.
(3) *Fil.* 62 a
(4) *Fil.* 59 a-c.
(5) *Tim.* 52 d, 52 a-b, 50 c-d.
(6) *Fedone* 78 b-80 b
(7) *Fedone* 74
(8) *Fedone* 74 a, *Tim.* 51 c, *Sof.* 250 b, ecc.
(9) Anche Aristotile chiama l'universale « *l'uno* παρὰ *i molti*, che è uno e lo stesso in tutti *questi* » (Anal. Poster. l. II. XV. 5.

Talvolta, per indicare la distinzione tra le Idee e le cose, Platone si serve anche della parola χωρίς (separatamente). È ciò che fa nel *Parmenide*, dove il filosofo eleate domanda a Socrate s'egli

Digitized by Google

in questi o negli altri luoghi analoghi a questi degli argomenti contro l'immanenza delle Idee, é perchè quelli che ammettono questa seconda interpretazione non hanno spiegato abbastanza chiaramente che le Idee platoniche, quantunque non esistano fuori delle cose, sono nondimeno delle sostanze, cioè delle realtà sussistenti per se stesse, e non delle semplici astrazioni mentali. Il pronome *questo*, *questi* (ὅδε, οὗτος), indicante il mondo e gli oggetti sensibili, in opposizione alle Idee, non significa che queste sono in un altro mondo, ma che gli oggetti, a cui esso si riferisce, sono quelli che stanno presenti alla nostra vista (1) e che noi possiamo mostrare col dito o con

---

veramente distingue " χωρίς (da un lato) certe specie stesse (εἴδη αὐτὰ ἄττα) e χωρίς (da un altro lato) i partecipi di esse „ (130 b); s'egli crede che vi sia una somiglianza stessa " χωρίς (a parte) di quella che noi abbiamo „ (130 b); un εἶδος dell'uomo « χωρίς di noi e di quanti altri sono come noi » (130 c); un εἶδος del pelo, del fango, della macchia, ecc., χωρίς, altri dal pelo, dal fango, dalla macchia, che noi possiamo toccare (130 c-d). Nel *Sofista* 248 a l'ospite eleate chiede agli amici delle Idee se essi " dicono la genesi e l'essenza χωρίς distinguendole „ La parola χωρίς, bisogna confessarlo, presa in tutto il suo rigore, significherebbe la trascendenza; e certamente Platone si sarebbe guardato bene di servirsene, se egli avesse potuto prevedere che del suo sistema si sarebbe data una falsa interpretazione che questo termine e i suoi deterivati, coi loro corrispondenti nelle lingue moderne, sono appunto i più propri a formulare con concisione. Ma possiamo noi, fondandoci su delle espressioni isolate ed eccezionali, interpretare il sistema platonico in un senso che è in contraddizione con tutti i suoi concetti fondamentali, affermati costantemente in quasi tutti i luoghi dei suoi scritti in cui si parla delle Idee, quando d'altronde queste espressioni sono, al postutto, suscettibili di un significato che le metta d'accordo con questi concetti?

(1) V. *Fedone* 74 c-d, *Tim.* 51 c, ecc.

Digitized by Google

un altro segno simile, non quelli che si possono, come dice Platone, contemplare soltanto con l'intelligenza (1). Non dobbiamo per altro dimenticare che la distinzione tra le Idee e le cose non è che uno dei due lati di questo rapporto ambiguo, al tempo stesso d'identità e di differenza, che il sistema platonico e gli altri costruiti sullo stesso tipo stabiliscono tra l'astratto e il concreto, o, generalmente, tra il più astratto e il più concreto. Talvolta Platone sembra negare l'identità, come nella *Repubblica* 476 c-d, in cui dice che quelli che non ammettono il Bello in sè vivono come in un sogno, perchè credono che gli oggetti che somigliano al Bello, cioè che ne partecipano, siano, non semplicemente simili ad esso,

---

(1) Una delle maniere più abituali a Platone di esprimere la distinzione tra le Idee e le cose per le loro determinazioni contrarie, è l'opposizione tra l'intelligibile e il sensibile: essa implica che le Idee non sono oggetti dei sensi, ciò che del resto è affermato esplicitamente nel *Fedone* 65 d, 79 a, 83 b, *Tim.* 51 d, 52 a, *Rep.* 507 b-c, ecc. Qaest'opposizione evidentemente è naturalissima anche nel sistema dell'immanenza: tuttavia anch'essa si presta all'equivoco, e può essere interpretata come una prova della trascendenza. Se si ammette che le Idee sono in noi, dice Aristotile (*Top.* l. II. VII. 3), bisogna attribuire ad esse delle derminazioni contrarie: perchè, essendo in noi, esse cadrebbero necessariamente sotto i nostri sensi, poichè per il senso della vista conosciamo la forma di ciascuna cosa; mentre i partigiani delle Idee affermano che possono percepirsi per la sola intelligenza. Qui Aristotile dimentica che, quantunque l'Idea, essendo la forma delle cose, sia per conseguenza, in un certo senso, un oggetto della percezione sensibile, pure questa non la percepisce come Idea, cioè come sostanza separabile (χωριστή), e perciò, in un altro senso, l'Idea non è un oggetto della percezione sensibile. Per altro l'identità tra l'Idea e il percepito dai sensi è chiaramente affermata nella *Repubblica* 523-524, nel *Fedone* 65 e, 82 e, luoghi già citati (a n. VI sulla fine e n. IX), ai quali aggiungiamo il *Fedro* 250 d, che citeremo in appresso (n. IV).

Digitized by Google

ma la stessa cosa con esso, mentre bisogna distinguere l'uno dagli altri. Ma queste parole non sono dirette che contro la confusione che l'opinione opposta a quella di Platone, cioè il nominalismo, fa tra le Idee e le cose. Il nominalista confonde le cose con le Idee, sia perchè prende le immagini, cioè le cose, per esseri reali, mentre gli esseri reali non sono che le Idee; sia ancora perchè il nominalismo, ammettendo che il nome generale non significa altra cosa che gli oggetti concreti e individuali, prende erroneamente questi oggetti per l'oggetto a cui si riferisce realmente il nome e il concetto generale, cioè l'Idea.

La distinzione tra la sostanza Idea e le sostanze cose ha pure per effetto di stabilire tra l'una e le altre dei rapporti che nell'esperienza non esistono che tra oggetti separati. Quando le Idee sono chiamate cause delle cose (come nel *Fedone* 95 e-101 c), anche in questo può vedersi una prova della trascendenza, perchè infatti le cause e gli effetti empirici sono, non solo distinti, ma anche separati. Ma ciò mostra semplicemente che il rapporto tra le Idee e le cose non somiglia ad alcuno dei rapporti che cadono sotto la nostra esperienza. Le Idee non sono cause delle cose come cause efficienti propriamente dette, come cause motrici (per usare l'espressione d'Aristotile), ma sono cause nel senso che la ragione dell'esistere e del modo di esistere delle cose è nelle Idee. Similmente quando le Idee sono chiamate modelli (παραδείγματα) e le cose immagini (εἰκόνες, εἴδωλα, ὁμοιώματα) (1),

---

(1) V. *Tim.* 29 a-c, 39 e, 50 c, 51 a, b, 52 c, *Fedro* 250, Proclo *in Parm.* v. 133, Alcinoo *Intr. in Pl.* VIII, ecc.—D'altronde anche Aristotile chiama la forma παράδειγμα (V. *Met.* l. v. II. 1, *Phys.* l. II. III. 2.).

Digitized by Google

ciò suggerisce naturalmente l'idea della separazione, perchè tutti i modelli e le immagini che abbiamo visto o che possiamo rappresentarci, sono separati, e non semplicemente distinti, gli uni dalle altre. Il nome d'immagini dato alle cose, in molti casi, ha evidentemente lo scopo, come abbiamo detto (n. IX), d'indicare la loro mancanza di una vera realtà: ma facendo anche astrazione da questa circostanza, le Idee possono a buon dritto riguardarsi come esemplari delle cose anche nell'ipotesi dell'immanenza, poichè, immanenti o trascendenti, l'uomo in sè e il cavallo in sè, che Platone ha creati, sono sempre delle immagini degli uomini e dei cavalli reali, immagini che, rovesciando il rapporto reale, egli chiama naturalmente esemplari, perchè il nome di esemplare conviene a ciò che è anteriore, e il nome d'immagine a ciò che è posteriore, e le Idee sono anteriori alle cose, non di un'anteriorità cronologica, ma di un'anteriorità di natura, cioè logica e metafisica.

Le Idee sono chiamate paradigmi, non solo delle cose, ma anche dei loro attributi. È che Platone distingue le Idee, non solo dalle prime, ma anche dai secondi. È ciò che egli fa, per esempio, nel *Fedro* 249 d, in cui la bellezza sensibile viene opposta alla bellezza *vera*, cioè all'Idèa della bellezza. Questo richiede delle spiegazioni, perchè sembra in contraddizione col concetto stesso dell'immanenza, la quale consiste essenzialmente, come abbiamo detto, nell'identità delle Idee con gli attributi generali delle cose.

L'Idea è il concetto astratto e generale, realizzato. Per conseguenza gli attributi delle cose sono identici alle Idee, ma in quanto vengono considerati nel loro concetto generale, in astratto. Ora perciò essi devono concepirsi astrazion facendo dai soggetti in cui ineriscono: la bellezza di questo fanciullo, la grandezza di questa

Digitized by Google

superficie, la bianchezza di questa carta, ecc. differiscono dalla Bellezza, dalla Grandezza, dalla Bianchezza, ecc. in se stesse, perchè contengono delle determinazioni che non esistono nel concetto astratto e generale della bellezza, della grandezza, della bianchezza, ecc. Prima di tutto la bellezza, la bianchezza, la grandezza, ecc., quali attributi di questi soggetti determinati, non sono rigorosamente conformi agli attributi omonimi che si trovano in altri soggetti, ma ne differiscono per il grado, per la quantità e per tante altre circostanze: così esse devono essere distinte dalla bellezza, bianchezza, grandezza, ecc. quali oggetti dei concetti generali, perchè ciascuno di questi è uno e lo stesso in tutti i soggetti che ne partecipano. Ma anche considerando la bellezza, la bianchezza, la grandezza in questi soggetti determinati astrazion facendo dal grado, la quantità e le altre circostanze in cui esse differiscono dagli attributi omonimi in altri soggetti, basta questa determinazione, di essere l'attributo di tal soggetto determinato, perché esse non corrispondano rigorosamente agli oggetti dei concetti generali, poichè questa determinazione non è una nota che fa parte del concetto generale. Ne segue che tutte le opposizioni, che Platone stabilisce tra le Idee e le cose, hanno pure luogo tra le Idee e gli attributi considerati come proprietà d'individui determinati. La Bellezza in sè è eterna, cioè fuori del tempo, ed esente dal cangiamento; la bellezza proprietà di un oggetto determinato nasce, perisce, cresce, ecc.; la prima è solo intelligibile, perchè il senso non percepisce la bellezza come sostanza, ma solo come un attributo; la bellezza individualizzata, che è un semplice attributo, è sensibile, perchè il senso la percepisce quale essa è; quella è una, perchè il concetto della bellezza è unico; la bellezza che è in un individuo determinato è altra, per la percezione sensibile,

Digitized by Google

dalla bellezza che è in un altro individuo determinato, per cui, mentre per l'intelligenza vi ha una sola bellezza, una sola grandezza, una sola bianchezza, ecc., per la percezione sensibile vi hanno molte bellezze, molte grandezze, molte bianchezze, ecc. Queste opposizioni mettono capo infine all'opposizione suprema dell'essere reale e del fenomeno: queste molte bellezze che i sensi percepiscono non sono in sostanza che la Bellezza in realtà unica, ma che, apparendo qua e là, per la partecipazione ad essa delle azioni e dei corpi, *pare* molti (1). Ma perchè l'intelligenza risolva queste molte bellezze fenomenali nella Bellezza reale unica, essa deve fare astrazione da tutte le determinazioni che non entrano nel concetto comune come i molti uomini si risolvono nell'Uomo uno, facendo astrazione dalle differenze individuali; come i molti Animali si risolvono nell'Animale uno, facendo astrazione dalle differenze specifiche; così perchè le molte bellezze si risolvano nella Bellezza unica, per la cui parusia i molti belli sono belli, bisogna spogliarle dall'inerenza in tale o tal altro individuo determinato e da tutte le altre circostanze che le differenziano le une dalle altre. In riassunto, l'attributo Idea e l'attributo proprietà di un tal soggetto particolare si distinguono a due punti di vista: il primo è più indeterminato, il secondo è più determinato, perchè contiene delle determinazioni che non sono contenute nel concetto comune, se non altre, quella d'inerire in un tal soggetto particolare; il primo è l'essere reale, il secondo è il fenomeno, cioè l'apparenza (obbiettiva) di quest'essere reale.

---

(1) *Rep.* 476 a.

Digitized by Google

Questa distinzione tra l'Idea e l'attributo individualizzato ha per effetto naturale che, per indicare questa distinzione, Platone si serve talvolta di certe espressioni che *sembrano* negare la parusia delle Idee nelle cose. Così nel *Fedro* 247 e distingue la scienza che è nell'essere vero da quella in cui vi ha cangiamento e che esiste differente nei differenti oggetti che ora (cioè nella vita terrestre in cui l'anima non percepisce che delle apparenze) chiamiamo esseri. Qui la distinzione è fatta sopratutto al punto di vista dell'opposizione tra la realtà e il fenomeno. La scienza che è nell'essere vero è l'Idea della scienza, la quale, quantunque sia αὐτὴ καθ'αὑτήν, pure è fatta inerire in un soggetto, perchè, il mondo delle Idee essendo una rappresentazione astratta del mondo sensibile, ciò che, come la scienza, nel mondo sensibile inerisce in un soggetto, deve inerire in un soggetto anche nel mondo delle Idee. Nel *Convito*, dopo aver descritto il progresso del retto amante della bellezza, che dall'amore di un bel corpo passa a quello di tutti i bei corpi, e poi all'amore e alla contemplazione della bellezza delle anime, dei costumi, delle leggi, delle scienze, per pervenire infine alla contemplazione del bello in se stesso, determina questo bello di natura meravigliosa, la cui contemplazione è il termine di tutto il progresso anteriore. Esso « in primo luogo sempre è, non nasce nè perisce, non cresce nè decresce, poi non è bello in una parte, brutto in un'altra, nè ora bello ora no, nè bello a questo fine, brutto a quell'altro (1), nè bello in un luogo, brutto in un altro, o bello per alcuni, brutto per altri. Nè si deve immaginare que-

(1) Cfr. Senof. *Memorab.* l. 3. c. 8.

Digitized by Google

sto bello come un bel viso o delle belle mani o qualche altra cosa di cui il corpo è partecipe, nè come un bel discorso o una bella scienza, *nè come essente in qualche altra cosa, p. e. un'animale, la terra, il cielo o un altro oggetto qualunque*, ma esso stesso per se stesso con se stesso, uniforme, sempre essente, e tutte le altre cose belle partecipi in certo modo di esso, in modo cioè che nascendo queste e perendo, niente gli si aggiunga o si sottragga, e niente patisca » (211 a-b). Si è affermato che basterebbe questo luogo per provare la trascendenza delle Idee! Ma esso non contiene che le solite determinazioni delle Idee, come sostanze, come astratte, come immutabili, ecc. Si dice che il Bello è « esso stesso per se stesso con se stesso », per significare che nella sua astrattezza è una sostanza, e, come tale, esiste indipendentemente da ogni altra sostanza: si aggiunge, è vero, che non deve immaginarsi come essente in qualche altra cosa, p. e. in un animale, nella terra, nel cielo, ecc., ma queste parole non fanno che distinguere il Bello, oggetto del concetto comune, dal bello, proprietà di una cosa particolare. Nel *Fedone* 102 d si dice che « non solo la *grandezza stessa* non può essere al tempo stesso grande e piccola, ma anche la *grandezza in noi* non può mai ricevere la piccolezza », e poi a 103 b, esprimendo lo stesso concetto (che non è altro al fondo che il principio di contraddizione) in una forma generale, che « il contrario non può mai essere il suo contrario, nè quello *in noi* nè quello *nella natura* (ἐν τῇ φύσει) ». Che l'opposizione tra la grandezza *stessa* e la grandezza *in noi* significhi semplicemente la distinzione tra l'attributo nel suo concetto generale e lo stesso attributo individualizzato, e non implichi che la grandezza *stessa* sia fuori delle cose, si vede della maniera più chiara da ciò che si è detto un po' prima (102 b), cioè che, dopo che

Digitized by Google

si fu convenuto che vi hanno le Specie e che le altre cose ricevono la loro denominazione partecipandone, Socrate soggiunse che, poichè è così, quando diciamo che Simmia è più grande di Socrate e più piccolo di Fedone, veniamo ad affermare che *vi ha in Simmia* tanto la grandezza quanto la piccolezza (cioè le Specie, perchè altrimenti quest'affermazione non sarebbe più una conseguenza di ciò di cui si è prima convenuto). Similmente che la distinzione tra il contrario (cioè l'uno qualunque di due attributi contrari) *in noi* e il contrario *nella natura* non implica la trascendenza di questo, si rileva dalle parole che seguono immediatamente, cioè che Socrate intende parlare, non delle cose che hanno i contrari, ma di questi stessi contrari, per la cui *inerenza* (ὧν ἐνόντων) le cose ricevono la loro denominazione; e basta del resto a provarlo la stessa espressione « il contrario nella natura », la quale indica nel modo più evidente che l'opposizione tra l'attributo *in noi* e lo stesso attributo *nella natura* non è che quella tra il particolare e l'universale (1). Infine, nel Parmenide si distingue la

(1) Ma, dice l'interpetre trascendentalista, il contrario ἐν τῇ φύσει vuol dire, non il contrario *nella natura*, ma il contrario *nella sua natura*, Non è vero; e se ne ha una prova nella Rep. 497 b, c, 498 a, in cui la stessa espressione ἐν τῇ φύσει si ritrova impiegata in un modo che non permette alcun dubbio sul suo significato. Ivi l'Idea del letto, in opposizione al letto particolare, che costruisce il fabbro, è chiamata, non solo « il letto nella natura » (497 c), ma anche più chiaramente « il letto *che è* nella natura » (κλίνη ἐν τῇ φύσει οὖσα — 497 b). Queste parole potrebbero mai significare: il letto nella sua natura? Del resto la quistione sembra oziosa, perchè anche *il letto*, o un'altra cosa qualunque, *nella sua natura*, non può affatto significare un'entità trascendente.

Digitized by Google

somiglianza *stessa* da quella che *abbiamo noi* (130 b), é poi (133 c-134 e) la scienza *stessa* dalla scienza *presso noi* (παρ' ἡμῖν) o *nostra*, la verità *stessa* dalla verità *presso noi*, il dominio e la servitù *stessi* dal dominio e la servitù *presso noi*, e in generale le Specie dalle cose *presso noi*. Queste distinzioni, è appena necessario di dirlo, hanno lo stesso significato che quelle analoghe del *Fedone*: vi ha tuttavia questa differenza che, mentre nei luoghi citati del *Fedone* la distinzione é fatta al punto di vista dell'opposizione tra il generale e l'individuale, in quelli del *Parmenide*, almeno nel secondo, sembra fatta specialmente al punto di vista dell'opposizione tra il reale e il fenomenale.

Ma questo luogo del *Parmenide* merita che ce ne occupiamo più particolarmente, essendo il più favorevole all' interpretazione trascendentalista che io ricordi negli scritti di Platone, poichè esso contiene, oltre alle espressioni indicate, delle proposizioni che hanno l'aria di negare esplicitamente la presenza delle Idee nelle cose. Ecco dunque la parte di questo luogo che c' interessa a questo riguardo: Tra le difficoltà che presenta la teoria

---

Si comprende dall' insieme del luogo del *Fedone* di cui si è parlato che, distinguendo la grandezza e, in generale, il contrario in noi e la grandezza stessa e il contrario nella natura, l' intendimento di Platone è di esprimere, quantunque forse non lo faccia d' una maniera sufficientemente esatta, la distinzione tra due forme di negare il principio di contraddizione: l' una, quella che ammetterebbe che il contrario nella natura possa essere il suo contrario, sarebbe l' identità dei contrari; l' altra, quella che ammetterebbe che il contrario in noi, p. e. la grandezza, possa ricevere il suo contrario, p. e. la piccolezza, sarebbe la contraddizione propriamente detta, cioè una proposizione che affermerebbe di uno stesso soggetto due attributi contrari.

Digitized by Google

delle Idee, la più grave è, dice Parmenide, che sarebbe molto difficile dimostrare il suo errore a colui che pretendesse che le Specie, se esse esistessero, sarebbero inconoscibili per noi. Perchè ? domanda Socrate — « PARM. : È che io penso, o Socrate, che tu e chiunque altro ammette che vi ha un' essenza stessa per se stessa di ciascuna cosa, dovete da prima convenire che *nessuna di esse è in noi.*—E come infatti potrebbe essere allora per se stessa ? disse Socrate-PARM. : Dici bene. Per conseguenza quelle delle Idee che sono ciò che sono relativamente le une alle altre, sono relative alle Idee stesse, e non alle cose *presso noi*, delle quali noi *partecipando* riceviamo ciascuna denominazione, sia che queste cose debbano considerarsi come simulacri, sia d' un' altra maniera qualunque. Similmente le cose *presso di noi* che sono omonime a quelle, sono relative ad altre cose presso di noi, e non alle Idee che hanno la stessa denominazione.— Come di' tu ? domandò Socrate-PARM. : Per esempio, se alcuno di noi è servo o padrone, non è servo del padrone *stesso* , o padrone del servo *stesso* ; ma essendo un uomo, lo è di un altro uomo. Ma la padronanza *stessa* è ciò che è della servitù *stessa*, e allo stesso modo la servitù *steesa* é servitù della padronanza *stessa*. Ma nè le cose *in noi* si riferiscono a quelle, nè quelle si riferiscono a noi, ma, come dissi, quelle sono relative fra di loro, e le cose *presso noi* relative similmente fra di loro. Comprendi ora ciò che dico ? — Comprendo perfettamente, ripose Socrate-PARM. : La scienza *stessa* dunque sarà scienza della verità *stessa* ?—SOCR. : Sì-PARM. : E ciascuna delle scienze in se stessa sarà scienza di ciascuno degli esseri in se stesso?—SOCR. : Sì—PARM. : Ma la scienza *presso di noi* lo sarà della verità *presso di noi*? e ciascuna delle scienze *presso di noi*, di ciascuo degli esseri *presso di noi ?*—SOCR. : Necessariamente — PARM. : Ma, come tu

Digitized by Google

confessi, *noi non abbiamo le specie stesse*, ed esse *non possono essere presso di noi* — SOCR. : No — PARM. : Ciascuno dei generi *stessi* non è conosciuto dalla specie *stessa* della scienza? — SOCR. : Si. — PARM. : *Specie che non abbiamo* — SOCR. : No — PARM. : Nessuna specie dunque si conosce da noi, poichè noi *non partecipiamo della scienza stessa* — SOCR. : No, a quanto pare — PARM. : Sicchè non sappiamo cosa sia il bello *stesso* e il bene *stesso* e tutte le cose che noi riguardiamo come Idee — SOCR. : Ne corriamo il rischio » (133 c-134 c).

Così, secondo questo luogo, le Idee *non sono nelle cose*, e queste *non le hanno* e *non ne partecipano*. Ma queste proposizioni, se dovessero prendersi in tutta l'estensione dei termini, sarebbero nella contraddizione più aperta con le proposizioni più abituali di Platone, perchè egli afferma costantemente che le cose partecipano alle Idee, che le hanno, e che le Idee sono nelle cose (1). Ne segue che, se non vogliamo mettere Platone in contraddizione con se stesso, noi non dobbiamo prendere le prime in tutta l'estensione dei termini; perchè per evitare la contraddizione tra due proposizioni di cui l'una afferma ciò che l'altra nega, è la negativa che si deve intendere necessariamente in un senso restrittivo. Al fondo le proposizioni del *Parmenide* di cui si tratta non dicono niente di più che quelle già citate del *Fedone* e le altre analoghe: se le Idee si distinguono dalle cose che sono *in noi*, vuol dire che esse non sono *in noi*. Vi ha tuttavia questa differenza, che nelle proposizioni del *Fedone* la negazione della parusia è contenuta d'una maniera implicita, mentre in quelle

---

(1) V. n. VI.

Digitized by Google

del *Parmenide* lo è d'una maniera esplicita (ben inteso, se queste proposizioni si prendono nel senso più assoluto). Ciò mostra che la distinzione tra le Idee e gli attributi delle cose, nel *Parmenide*, è fatta dal punto di vista da cui nel sistema delle Idee—interpretate come immanenti—il distacco tra le Idee e gli attributi delle cose apparisce più grande. Questo punto di vista è quello che considera il mondo sensibile come l'apparenza, e il mondo delle Idee come la realtà. Il Bello in sè, il Buono in sè, ecc. non esistono nel mondo dell'apparenza—cioè nell'aspetto apparente dell'essere—, ma nel mondo della realtà—cioè nel suo aspetto reale—; nel mondo dell'apparenza non esistono che le molte bellezze, le molte bontà, ecc., che sono nei molti belli, nei molti buoni, ecc., perchè il senso non percepisce che la moltiplicità, l'unità è solo intelligibile, e apprendendola, l'intelligenza si mette in contraddizione con la percezione del senso. Così Platone può dire che le Idee non sono in noi o presso di noi, che noi non le abbiamo e non ne partecipiamo, in questo senso, che esse non fanno parte del mondo dei fenomeni: queste proposizioni negano la presenza fenomenale, sensibile, delle Idee nelle cose — perchè le Idee non sono nelle cose sensibilmente, come una cosa fenomenale è in un'altra cosa fenomenale—, ma non la presenza sovrasensibile che nel sistema platonico è indicata dal termine tecnico *parusia*. Certo egli non dice esplicitamente, nel luogo citato, che considera le cose come delle apparenze delle Idee (1). Ma l'abitudine di Platone non è di

(1) Tuttavia potrebbe trovarsene un accenno là dove dice che le cose possono riguardarsi come simulacri (ἐμποιήματα) delle Idee (133 d), e più ancora dove chiama le scienze in se stesse e gli esseri in se stessi (cioè le Idee) « ciascuna delle scienze *che è* (ᾗ ἔστιν) e ciascuno degli esseri *che è* (ὃ ἔστιν) (134 a).

Digitized by Google

descriverci minutamente tutti i gradi del processo mentale di cui le sue proposizioni sono il risultato: di tutte le sue speculazioni (sulle Idee, sull'anima, ecc.) egli non ci presenta che i risultati, saltando sulle idee intermediarie (quando dà le prove delle sue dottrine, ai veri motivi di esse, cioè ai gradi reali del processo mentale che lo hanno condotto a questi risultati, sostituisce dei sofismi puramente artificiali, che non potrebbero sembrare concludenti se non a chi è già, per altri motivi, convinto della verità della conclusione). Non si deve del resto dimenticare la difficoltà che vi ha, nel sistema dell'immanenza, ad esprimere il rapporto tra le Idee e le cose: tutte le espressioni per cui noi possiamo indicare una *distinzione* tra sostanze, implicano pure necessariamente la *separazione* tra queste sostanze, perchè tutte le sostanze distinte che noi possiamo percepire o immaginare sono anche delle sostanze separate; per conseguenza Platone, quando vuole esprimere con concisione la distinzione tra le Idee e le cose, è facilmente condotto a servirsi di proposizioni che, se non s'interpretano in confronto con le altre parti dei suoi scritti, danno ragione all' interprete trascendentalista. Una considerazione che bisogna sempre tener presente in questa quistione dell'immanenza o trascendenza delle Idee platoniche è che, nell' ipotesi dell'immanenza, si può perfettamente rendersi conto delle proposizioni, per altro isolate, che sembrano contrarie, per questa difficoltà di esprimere il rapporto tra le Idee e le cose—difficoltà che certamente deriva dall'inconcepibilità di questo sistema, perchè le Idee, per quanto è possibile d'immaginarle, non possiamo *immaginarle*, bisogna convenirne, che come separate dalle cose—; mentre, nell'ipotesi della trascendenza, sarebbe impossibile di rendersi conto di tutti i concetti platonici esposti nella prima parte di questo Supplemento, che esprimono

Digitized by Google

o implicano la presenza delle Idee nelle cose o l'identità tra le Idee e le cose, e costituiscono, non delle proposizioni isolate, ma la dottrina costante dell'autore.

In altre proposizioni, in cui Platone sembra negare la parusia, egli non nega in realtà che una parusia *locale*, l'esistenza delle Idee in un luogo determinato. È ciò che fa nel tratto seguente del *Timeo*, che è anch'esso dagl'interpreti trascendentalisti citato come una delle prove più chiare della loro interpretazione: « Poichè è così (cioè poichè l'intelligenza e l'opinione sono due cose differenti), bisogna convenire che esiste un'Idea, che è sempre la stessa, non nasce e non perisce, non riceve in se stessa altro d'altronde *e non va essa stessa in altro ad alcun luogo* (οὔτε αὐτό — l'εἶδος — εἰς ἄλλο ποι ἰόν), non può percepirsi nè per la vista nè per alcun altro senso, e non può essere contemplata che dall'intelligenza; e un'altra cosa, omonima e simile ad essa, sensibile, generata, sempre in movimento, esistente in un luogo determinato dal quale disparisce perendo, e che può essere appresa dall' opinione congiunta alla sensazione; e una terza cosa, il genere eterno del luogo che non perisce, dà un posto a tutto ciò che nasce, percettibile senza i sensi per un certo concetto spurio (1), appena credibile;

---

(1) Platone chiama la nozione dello spazio un concetto spurio, perchè effettivamente essa non è un vero concetto: un concetto, nel senso rigoroso della parola, è la rappresentazione di ciò che vi ha di comune in molti oggetti, ma la nozione dello spazio si riferisce a un oggetto unico, perchè lo spazio è uno solo. (Il luogo, di cui Platone nel *Timeo* fa un principio e un elemento delle cose distinto dalle Idee, non è nè uno spazio particolare nè l'Idea generale degli spazi particolari, ma lo spazio infinito, l'insieme di tutti gli spazi particolari) Cfr. Kant *Estet. trascendent.* § 2 n. 3 e 4 e § 4 n. 4 e 5.

Digitized by Google

al quale riguardando, sogniamo e diciamo che è necessario che tutto ciò che esiste sia in qualche luogo e occupi uno spazio determinato, e che *ciò che non è né in terra né in cielo* non ha alcuna esistenza» (52 a-b) (1). *Nè in terra nè in cielo*—ciò che, come mostrano le parole seguenti, si riferisce alle Idee—vuol dire evidentemente: in nessun luogo. L'Idea è fuori dello spazio nello stesso senso in cui è fuori del tempo; cioè in quanto l'esistere in un luogo determinato, come l'esistere in un tempo determinato, sono delle determinazioni che competono a tal individuo particolare, ma non entrano nel concetto generale. Com'è possibile ciò? A questa domanda non vi ha che una risposta: è che l'Idea non è che il concetto generale realizzato; e l'apparire e il disparire degl'individui sono delle circostanze che non

---

(1) Seguono le parole: « Tali determinazioni e altre simili attribuiamo pure all'essere che esiste veramente e che non vediamo in un sogno; e perchè noi sogniamo, siamo incapaci di distinguere, come uomini svegliati, e di dire la verità, cioè che l'immagine, poichè ciò in cui è nata non le appartiene, ed è il fantasma sempre agitato d'un altro essere, deve per conseguenza esistere in qualche altra cosa, attaccandosi in qualche maniera all'esistenza, o non essere assolutamente niente (Platone dà qui lo spazio, identico per lui alla materia, come un altro elemento che deve aggiungersi necessariamente all'elemento generale, cioè all'Idea, perchè sia possibile l'esistenza del particolare; in altri termini fa dello spazio o della materia il *principium individuationis*. Cfr. Supplem. C, II, sulla fine); ma l'essere che veramente è, è difeso da questa ragione vera ed esatta che, sinchè due cose saranno differenti, esse non potranno mai essere l'una nell'altra in modo da essere al tempo stesso due cose e una sola. » Per queste due cose che non possono essere l'una nell'altra Platone non intende, come gli fa dire Cousin nella sua traduzione, l'essere vero e l'immagine, ma l'essere vero e lo spazio; perchè l'intenzione di tutto questo luogo è di escludere dall'essere vero l'esistenza nello spazio.

Digitized by Google

concernono il concetto generale. Dicendo poi che l'Idea *non va in altro*, Platone non esclude la presenza delle Idee nelle cose, ma ci avverte che noi non dobbiamo immaginare che, quando una nuova forma apparisce in qualche parte della materia, cioè dello spazio, l'Idea corrispondente a questa forma si muova, per dir così, e vada ad occupare questa parte della materia, ma il nascere e il perire delle cose non importa nelle Idee nessun cangiamento. È un concetto analogo a quello che esprime nel luogo citato del *Convito*, quando dice che le cose belle partecipano al Bello, ma « in modo che nascendo esse o perendo, niente gli si aggiunga o gli si sottragga, e niente patisca ».

III. Vi ha una classe d'Idee, a cui Platone dà un contenuto che sembra, ed è in realtà, a prendere la cosa a rigor di logica, incompatibile con la loro immanenza. Alcuni concetti non si applicano rigorosamente alle cose, non corrispondendo esattamente ai loro attributi, ma sono piuttosto come degl' ideali a cui questi non si conformano che d'una maniera più o meno approssimativa. Tali sono i concetti che ci servono di norma per giudicare le azioni morali—la giustizia assoluta, il dritto assoluto non si realizzano mai perfettamente negli uomini—; tali sono pure quelli delle figure geometriche—nella natura non vi hanno delle rette, dei cerchi, delle sfere, rigorosamente conformi alla definizione geometrica—. In questi casi noi ci serviamo ordinariamente dello stesso nome per significare tanto l'attributo considerato nel suo concetto assoluto, quanto l'attributo delle cose reali corrispondenti, ma inadequatamente, a questo concetto: ma questo nome è in un certo modo equivoco, poichè è evidente che *giusto*, *retto*, *sferico* e i sostantivi corrispondenti, quando significano la giustizia assoluta e la rettitudine e la sfericità assolute esattamente

Digitized by Google

conformi alle definizioni geometriche, hanno un senso differente che quando significano la giustizia relativa degli uomini e la rettitudine e la sfericità relative delle linee e dei solidi reali. Ora alle Idee corrispondenti a questi nomi Platone dà per contenuto l' attributo considerato nel suo concetto assoluto — p. e. l' Idea del giusto rappresenta la giustizia assoluta, l'Idea della retta e della sfera la retta e la sfera geometriche—e ammette al tempo stesso che queste Idee sono le Idee delle cose reali a cui i nomi non convengono che in un senso relativo—p. e. che gli uomini giusti, le rette e le sfere imperfette della realtà sono tali per la partecipazione dell'Idea del giusto, della retta e della sfera, cioè della giustizia assoluta e della rettitudine e sfericità assolute rigorosamente conformi alle definizioni geometriche —.

Il luogo più importante per questa parte della dottrina delle Idee è il seguente del *Fedone* (74): « Diciamo noi che l'eguale è qualche cosa? io non parlo di un legno uguale a un legno nè di una pietra uguale a una pietra nè di altre cose simili, ma di qualche altra cosa oltre di queste, dell'eguale stesso: diciamo noi che esso è qualche cosa o no? — Lo diciamo, per Giove!, disse Simmia, e meravigliosamente — E sappiamo che cosa sia?—Senza dubbio—Donde abbiamo attinta questa conoscenza? non è da questi oggetti di cui abbiamo parlato? vale a dire non è vedendo dei legni, dei sassi o altri oggetti eguali, che abbiamo concepito l'eguale, che è diverso da essi? O non ti sembra diverso? Considera la cosa in questo modo: i legni e i sassi eguali non ci sembrano, senz'aver cangiato, ora eguali ora ineguali? — Si — Ma l'eguale stesso ti è mai sembrato ineguale, o l'eguaglianza ineguaglianza?—Giammai, o Socrate—Dunque non sono la stessa cosa questi eguali e l'eguale stesso—Non mi pare affatto che siano le stessa cosa, o

Digitized by Google

Socrate—Nondimeno è da questi eguali, quantunque diversi dall' eguale stesso, che hai attinto col pensiero la conoscenza di esso. — È vero — Sia che esso somigli loro sia che non somigli ? — Certamente — Ciò infatti non ha alcuna importanza ; perchè dacchè la vista d' una cosa ci fa pensare a un' altra cosa , sia che questa le somigli sia che non le somigli , vi ha necessariamente reminiscenza—Senza dubbio—Ma, ripigliò Socrate, quando vediamo dei legni, o altri oggetti di quelli di cui abbiamo parlato, eguali, ci sembrano essi eguali come l' eguale stesso, o piuttosto vi manca qualche cosa perchè siano tali qual è l'eguale stesso ?—Vi manca molto—Conveniamo dunque che quando alcuno , vedendo una cosa, pensa che questa tende ad essere tale quale è un'altra cosa, ma senza poter esserlo perfettamente, e restandole inferiore ; è necessario che quegli che ha questo pensiero preconosca già quell' altra cosa a cui egli dice che la prima rassomiglia d'una maniera imperfetta ?—È necessario—Che dunque ? non è questo che ci accade per gli oggetti eguali e l' eguale stesso ?—Certamente—Dunque necessariamente noi abbiamo avuto la conoscenza dell' eguale prima di quel tempo, in cui vedendo per la prima volta degli oggetti eguali, pensammo che questi tendono ad essere quale è l' eguale, ma non sono perfettamente tali — Così è ».

Questo luogo, benchè il suo scopo diretto sia di dimostrare la preconoscenza dell' Idea e la sua reminiscenza all' occasione della percezione sensibile, pure contiene, come abbiamo visto, una prova della sua esistenza : è un caso particolare di quella a cui allude Aristotile in *Met.* I. IX. 3, rimproverandole di condurre ad ammettere Idee dei relativi, e che è esposta, quantunque d'una maniera alquanto confusa, nel commento d' Alessandro

Digitized by Google

d' Afrodisia (1). D'una maniera generale possiamo formulare questa prova così: Al concetto deve corrispondere un oggetto reale; ma vi hanno dei concetti, ai quali niente corrisponde rigorosamente tra gli oggetti sensibili; per conseguenza a questi concetti devono corrispondere degli oggetti distinti dai sensibili; sono le Idee.

Le Idee che Platone riguarda come degli esemplari che nelle cose non si realizzano se non d'una maniera imperfetta, appartengono costantemente alla classe che noi abbiamo detta; vale a dire corrispondono sempre a nomi significanti degli attributi, che sono suscettibili di diversi gradi, e che hanno un grado massimo al di là di cui alcun altro non potrebbe esserne concepito; grado massimo il quale, quantunque non sia che un semplice ideale del nostro spirito, può tuttavia considerarsi come il vero significato del nome preso nel senso assolutamente rigoroso. Così nel *Filebo* 62 a-b *il circolo e la sfera stessa divina* sono riguardati come regolari, e opposti, come tali, a *questi cerchi* e a *questa sfera umana* riguardati come irregolari (2). Nel *Parmenide* 134 c si suppone che il *genere stesso* della scienza sia *molto più*

---

(1) L'argomento, nella forma in cui l'espone Alessandro d'Afrodisia, può riassumersi, io credo, così: I predicati convengono alle cose sia esattamente sia come ad immagini: p. e. *uomo* può designare sia gli uomini reali sia degli uomini dipinti. Così un predicato, p. e. *eguale*, che non conviene alle cose sensibili esattamente—perchè queste non sono mai tra loro perfettamente eguali — deve convenire ad esse come ad immagini; e per conseguenza deve ammettersi l'esistenza d'un esemplare, di cui le cose sensibili sono delle immagini, e a cui il predicato conviene esattamente.

(2) Cfr. Arist. *Met.* l. III. II. 19-20.

Digitized by Google

esatto (ἀκριβέστερον) della scienza *presso di noi*, e così pure la bellezza e ogni altra cosa (vale a dire ogni altra cosa suscettibile di diversi gradi di esattezza sino all'esattezza assoluta); e poi (134 d), in conformità di questa supposizione, l'Idea della scienza e della padronanza vengono chiamate la scienza e la padronanza *assoluta* (ἀκριβεστάτη). Nella *Rep.* 472 b-c Socrate dice ch'egli ha ricercato cosa sia la giustizia *stessa* a scopo di paradigma, poichè è impossibile che l'uomo giusto sia perfettamente tale quale è la giustizia; e nelle diverse Etiche d'Aristotile o che portano il suo nome (*Eth. Nic.* l. I. VI. 5-6, *Magn. Mor.* l. I. I. 22, *Eth. Eud.* l. I. VIII. 1-2, 11, 18) ai filosofi che ammettono un'Idea del bene è attribuita la dottrina che quest'Idea è il massimo di tutti i beni. Dai luoghi aristotelici indicati si vede anche che la parola *stesso* (αὐτός) aggiunta al nome per denotare l'Idea, nel tempo stesso che indicava che l'attributo di cui trattavasi era l'oggetto del concetto astratto e generale, significava pure che quest'attributo doveva prendersi in un senso assoluto (cioè nella sua purezza, nel massimo dei gradi di cui esso è suscettibile).

Questa dottrina di Platone che l'Idea rappresenta l'attributo nel suo grado assoluto, è espressa anche sotto un'altra forma, cioè che l'attributo Idea non partecipa dell'attributo contrario, mentre le cose sensibili, subordinate all'Idea, partecipano sempre di tutti e due gli attributi contrari. Si è già visto nel luogo citato del *Fedone* che le cose eguali sembrano ora eguali ora ineguali (cioè possono riguardarsi tanto dell'una quanto dell'altra maniera), mentre l'eguale stesso non può mai sembrare ineguale, o l'eguaglianza ineguaglianza. Similmente nel *Convito* (211) il Bello in se stesso, che è uniforme, sincero, puro, immisto, si oppone alle cose belle, che

Digitized by Google

sono belle in una parte, brutte in un'altra, belle per un rispetto, brutte per un altro, belle per alcuni, brutte per altri, ecc. Nell' *Ippia maggiore* (289), avendo il sofista risposto che il bello in se stesso è una bella vergine, Socrate gli fa osservare che una bella vergine è brutta in comparazione di una dea, e conclude che, interrogato che cosa sia il bello stesso, egli ha risposto una cosa che é tanto bella quanto brutta. Nella *Rep.* 523 a-526 a si dice che il senso vede l'uno e il multiplo, il molle e il duro, ecc. confusi l'uno con l'altro, perchè la stessa cosa apparisce al tempo stesso una e multipla, molle e dura, ecc., ma l'intelligenza li distingue, vedendoli ciascuno per se stesso e separato dal suo contrario; e si oppone l'unità ideale, che è l'oggetto della matematica, alle unità corporee, che sono l'oggetto dei sensi, in quanto queste contengono sempre una moltiplicità, mentre quella è senza moltiplicità alcuna (1). Questo luogo ha qualche analogia con quello citato del *Fedone*, perchè vi si attribuisce ai dati della percezione sensibile che implicano degli attributi contrari, la proprietà di sollevare l'intelligenza alla contemplazione delle Idee, eccitandola a separare ciò che è confuso nella sensazione. Infine, nella stessa opera, 479, si prova che il solo essere vero è l'Idea e che le cose sono un misto di essere e di non essere, mostrando che una cosa è e non è al tempo stesso ciò che si dice essere, perchè non vi ha alcuno dei molti belli che non sembri anche brutto, dei molti giusti che non sembri ingiusto, dei molti santi che non sembri profano, ecc. In questi due luoghi della *Repubblica* agli attributi contrari, suscettibili di gradi diversi, ma che hanno pure un

---

(1) Cfr. *Sof.* 245 a-b, *Parm.* 129 b-e.

Digitized by Google

maximum che può riguardarsi come il significato del nome inteso in tutto il suo rigore, si aggiungono quelli in cui vi ha una diversità di gradi, ma non un grado assoluto al di là del quale non possa concepirsene un altro, quali *grande*, *piccolo*, *grave*, *leggiero*, ecc. Queste due classi di attributi hanno il carattere comune di non convenire alle cose che d'una maniera relativa e in comparazione con altre cose: un uomo si dice giusto in quanto è più giusto di altri uomini—perchè, come dice Platone, nessun uomo giusto é tale quale è la giustizia stessa—,una linea (sensibile) si dice retta in quanto é meno flessuosa di altre linee, ecc., della stessa maniera che un oggetto si dice grande, piccolo, grave, leggiero, ecc. in quanto è più grande, più piccolo, più grave, più leggiero, di altri oggetti.

La proposizione che la bontà, la giustizia, la rettitudine, la rotondità, ecc. Idee rappresentano questi attributi ad un grado assoluto, mentre essi nelle cose non si trovano che ad un grado relativo e comparativo, è incompatibile, come abbiamo detto, con la proposizione che queste Idee sono nelle cose. La contraddizione sta in ciò, che l'immanenza delle Idee nelle cose significa la loro identità con gli attributi delle cose concepiti d'una maniera generale, ma la bontà, la giustizia, la rettitudine, la rotondità, ecc. *assolute* nen possono identificarsi con gli attributi delle cose, perchè Platone ammette che la bontà, la giustizia, la rettitudine, la rotondità, ecc. delle cose sono *relative*. Noi dobbiamo dunqne costatare questa contraddizione in Platone: ma vi hanno delle considerazioni che la spiegano, e che mostrano che la dottrina di cui parliamo, quantunque contradditoria al punto di vista dell' immanenza, è nondimeno a questo punto di vista che é nata, e non a quello della trascendenza.

Noi sappiamo che uno dei principii del sistema delle

Digitized by Google

Idee è che il concetto e la scienza si riferiscono all'Idea: da questo principio segue che per ogni concetto e per ogni conoscenza scientifica si deve ammettere un' Idea che ne sia l'oggetto. Ora lo spirito umano si forma necessariamente il concetto del buono, del giusto, della retta, del cerchio, della sfera, ecc. assoluti: di più la scienza che tratta del buono, del giusto, della retta, del cerchio, della sfera, ecc. si riferisce a questi concetti assoluti, poichè l'etica non ha per oggetto le nozioni morali in quanto si realizzano d'una maniera relativa nella condotta degli uomini, ma come norme di questa condotta, cioè come assolute, e così la geometria non ha per oggetto le figure approssimativamente regolari degli oggetti reali, ma le figure perfettamente regolari che non esistono se non nella definizione. Platone non poteva dunque rifiutare l'esistenza delle Idee corrispondenti ai nostri concetti *assoluti*, senza mettersi in contraddizione con uno dei principii fondamentali del sistema delle Idee; e si noti che questi concetti si trovano specialmente nella sfera dentro cui si muovono le ricerche più abituali di Platone, cioè l'etica e la matematica. L'ammissione di questa classe d'Idee è inconciliabile col principio che le Idee sono gli attributi stessi delle cose: per essere coerente in un punto, Platone diviene dunque incoerente in un altro; ma la premessa che lo conduce ad ammettere Idee che non potrebbero, in buona logica, identificarsi con gli attributi delle cose, quantunque lo forzi ad una conseguenza inconciliabile col principio dell'immanenza delle Idee, suppone nondimeno, considerata per se stessa, questo principio, la dottrina platonica che il concetto e la scienza si riferiscono alle Idee essendo, come abbiamo visto, una delle prove più evidenti della loro immanenza.

Ma ciò che si deve sovratutto notare è che la con-

Digitized by Google

traddizione che vi ha tra l'asssolutezza della bontà, giustizia, rettitudine, rotondità, ecc. Idee e l'immanenza di queste Idee nelle cose, non esiste che al nostro punto di vista, secondo cui *bontà, giustizia, rettitudine, rotondità*, ecc. sono dei nomi equivoci, che hanno un senso quando indicano questi attributi nel loro grado assoluto, e un altro quando indicano gli stessi attributi quali si trovano nelle cose, cioè in un grado relativo, e per conseguenza la bontà, giustizia, rettitudine, rotondità, ecc. assolute non possono identificarsi con quelle che sono attributi delle cose. Questo punto di vista è il vero, ma non è quello di Platone. La bontà, la giustizia, la rettitudine, la rotondità, ecc. in se stesse, cioè astrattamente considerate, sono, per Platone, come abbiamo visto, la bontà, la giustizia, la rettitudine, la rotondità, ecc. assolute. Ciò non è logico, perchè il concetto astratto di ciascuno di questi attributi dovrebbe formarsi facendo astrazione da tutti i gradi di cui essi sono suscettibili, tanto dai relativi quanto dall'assoluto. Se noi ci domandiamo il perchè di questo difetto di logica in Platone, la risposta è facile: è che dopo aver fatto delle Idee della bontà, della giustizia, della rettitudine, della rotondità, ecc. assolute, Platone non ha altro mezzo per conciliare l'esistenza di queste Idee con la loro immanenza nelle cose, che quello di ammettere che la bontà, giustizia, rettitudine, rotondità, ecc. attributi delle cose, considerate in astratto, sono la stessa cosa che questi stessi attributi elevati ad un grado assoluto. Come può Platone identificare l'attributo considerato in astratto con l'attributo elevato ad un grado assoluto? Anche qui la risposta è facile, perchè essa si desume naturalmente dall'opposizione che Platone stabilisce tra le Idee di ciascuno di questi attributi, nelle quali l'attributo esiste nella sua purezza, e le cose subordinate a

Digitized by Google

queste Idee, nelle quali l'attributo esiste mescolato col suo contrario. Platone pensa che, per concepire la giustizia, la rettitudine, ecc. in se stesse, bisogna separare —nel senso della parola separare (χωρίζειν) che abbiamo spiegato sulla fine del n. VI—ciascuno di questi attributi da tutti gli altri che coesistono con esso nelle cose, per conseguenza anche dall'attributo contrario; la giustizia in se stessa sarà dunque una giustizia pura, senz'alcuna mescolanza d' ingiustizia, vale a dire la giustizia assoluta; la rettitudine in se stessa, una rettitudine senz'alcuna mescolanza di flessuosità, vale a dire la rettitudine assoluta, conforme rigorosamente alla definizione geometrica; e il simile per tutti gli altri attributi di questo genere. Gli uomini giusti, le linee rette (dell'esperienza), ecc. sono tali dunque per la partecipazione della giustizia, della rettitudine, ecc. assolute; se con tutto ciò la loro giustizia, la loro rettitudine, ecc. non è assoluta, è perchè partecipano anche all'ingiustizia, alla flessuosità, ecc. Dalla mescolanza delle due Idee opposte, quantunque l'una e l'altra *assolute,* nascono gli attributi *relativi* delle cose, che sono intermediari tra i due assoluti opposti, e, possiamo anche ammettere, dalla diversa proporzione in cui le due Idee opposte sono mescolate—perchè Platone pensa che si può partecipare a un'Idea a gradi differenti (1)—i gradi differenti di questi attributi; come le diverse gradazioni del grigio—e tutti i colori, come ammette Platone nel *Protagora*—nascono dalla mescolanza del bianco e del nero, della luce e dell'oscurità.

---

(1) V. *Parm.* 129 a: le cose sono simili a misura che partecipano della Somiglianza, dissimili, della Dissomiglianza.

Digitized by Google

Alcuni ammettono che la dottrina di cui parliamo ha un valore generale per tutte le Idee, cioè che Platone concepisce ogn'Idea come un tipo di perfezione a cui gl'individui non si conformano che d'una maniera approssimativa. È un punto di vista che potrebbe sembrare giustificato da questa riflessione. che l'individuo non corrisponde mai esattamente al tipo normale della sua specie, che è come il piano che la natura sembra prendere per regola di tutte le sue produzioni in questa specie, e al quale, come dice Kant, « la specie tutta intera è solo adeguata, e non questo o quell'individuo particolare » (1). In ogni individuo, anatomicamente, vi ha sempre qualche anomalia (2), e le sue funzioni vitali non si compiono forse mai tutte d'una maniera perfettamente regolare. Ma l'Idea deve essere concepita, mettendo da parte tutto ciò che vi ha negl'individui di eccezionale, e non tenendo conto che di ciò che è regolare, perchè una rappresentazione qualsiasi dell'Idea sarebbe impossibile, se volessimo farvi entrare solamente gli attributi degli individui della specie che sono *rigorosamente generali*, escludendone quelli che sono semplicemente la *regola*, ma con qualche eccezione. Così l'Idea sarebbe come una media di tutti gl'individui, come Kant dice della sua *idea normale estetica* (3); e potrebbe paragonarsi ai *ritratti generici* o *tipici* di Galton, ottenuti per la sovrapposizione di diverse immagini, ritratti che sono più belli, a quanto si dice, di quelli particolari di cui sono la me-

---

(1) *Crit. del giudizio*, § XVII.
(2) V) Darwin *Origine dell'uomo* c. 4.
(3) *Critica del giudizio, ibid.*

Digitized by Google

dia, e ai quali i concetti generali sono stati effettivamente paragonati (1).

Qualunque sia il valore intrinseco di questo punto di vista, non si ha alcuna ragione di affermare che esso sia stato quello di Platone. Se Platone avesse determinato così l'Idea, egli si sarebbe posto in contraddizione coi principii generali del sistema, secondo cui l'Idea è ciò che vi ha di uno e lo stesso in tutti gl'individui della specie: ora noi non possiamo ammettere altre contraddizioni a questi principii generali che quelle che risultano esplicitamente dai testi. Ma questi ci autorizzano ad affermare *solamente* che Platone ha riguardato come esemplari a cui le cose sono inadequate, le Idee corrispondenti ai concetti che non trovano un'applicazione rigorosa nel mondo reale. L'argomento del *Fedone* 74 per dimostrare che l'Idea è qualche cosa di distinto dagli oggetti sensibili, e quello analogo esposto da Alessandro d'Afrodisia, non potrebbero applicarsi al di fuori di questi concetti: non potrebbe dirsi degli uomini o dei cavalli che l'attributo *uomo* o *cavallo* non conviene ad essi rigorosamente, come si dice dell'attributo *eguale* per gli oggetti eguali; e meno ancora ch'essi sono anche *non uomini* o *non cavalli,* come Platone dice che gli oggetti eguali sono anche ineguali, i belli brutti, i giusti ingiusti, i santi profani, ecc. Per conseguenza, a difetto di prove che permettano di attribuire a Platone questa dottrina (2), noi

---

(1) V. Delboeuf *Il sonno e i sogni* pag. 198.

(2) Una prova di questa dottrina potrebbe vedersi nel luogo seguente della *Repubblica*: « Gli ornamenti di cui la volta dei cieli è decorata, poichè appartengono all'ordine delle cose visibili, devono certamente riguardarsi come ciò che vi ha di più bello e di più perfetto nel loro or-

Digitized by Google

possiamo dispensarci di esaminare se e come essa sia compatibile con quella dell'immanenza delle Idee.

IV. Vi hanno dei luoghi in Platone che, intesi alla lettera, significherebbero certamente la trascendenza: ma in essi i concetti platonici non sono esposti d'una maniera puramente scientifica, ma intimamente congiunti, o, a dir meglio, fusi, in modo da perdere il loro aspetto genuino, con elementi evidentemente fantastici,

---

dine, ma sono molto deficienti se si paragonano ai veri (alla vera magnificenza, come traduce Cousin), cioè *ai movimenti con cui quella che è velocità e quella che è lentezza* (τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδύτης cioè la velocità e la lentezza in se stesse, in astratto, perchè queste espressioni equivalgono a ὅ ἐστι τάχος, ὅ ἐστι βραδύτης) *nel vero* (ἀληθινῷ) *numero e in tutte le vere* (ἀληθέσι) *figure si muovono l'una rapporto all'altra e muovono ciò che ad esse inerisce* (τὰ ἐνόντα): le quali cose possono apprendersi solamente col pensiero e con la ragione ma non con la vista. O pensi tu che possano apprendersi con la vista?

— No, diss'egli—Adunque della varietà che è nel cielo bisogna servirsi come di un esemplare per l'insegnamento di quelle cose, non altrimenti che se alcuno vedesse delle figure fatte da Dedalo o da un altro eccellente artefice o pittore. Se quello che le vedesse fosse un abile geometra, le stimerebbe certamente delle belle opere; ma gli sembrerebbe ridicolo di considerarle attentamente per iscoprirvi la verità degli eguali, dei doppi o di qualsiasi altro rapporto di misura—E sarebbe veramente ridicolo, disse Glaucone—Non farà lo stesso il vero astronomo, guardando i movimenti degli astri? egli crederà che dall'autore del cielo esso e le cose che sono in esso furono costituiti della maniera più bella che è possibile in tali opere: ma il rapporto della notte col giorno, e di essi col mese, e del mese con l'anno, e dei periodi degli astri con questi e fra di loro, riterrebbe assurdo di credere che siano sempre della stessa maniera e non cangino mai, quando sono aventi corpo e visibili, e di cercare con ogni studio in queste cose delle verità rigorose—Certamente ora che ti ascolto pare lo stesso anche a me, disse Glaucone—Trattiamo dunque l'astronomia come la geometria, servendoci dei problemi, e la-

Digitized by Google

a sceverarli dai quali non vi ha altro mezzo che il confronto con le dottrine dell'autore per cui non vi ha alcun dubbio che egli deve essere inteso alla lettera, prendendo per una dottrina reale ciò che è ad esse conforme, e tutto il resto per un semplice rivestimento poetico o un'allegoria. Queste rappresentazioni fantastiche dei concetti di Platone che, prese letteralmente, proverebbero la trascendenza delle Idee, si riducono ai due *miti* del *Timeo*

---

sciamo là i fenomeni del cielo (τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ), se vogliamo, per lo studio dell'astronomia, d'inutile rendere utile quest'organo del nostro spirito che la natura ha destinato all'intelligenza » (*Rep.* l. VII. 529 c-530 c)

Potrebbe credersi che i movimenti con cui τὸ ὂν τάχος ϑ ἡ οὖσα βραδύτης nel vero numero e in tutte le vere figure si muovono, ecc. significhi le Idee dei movimenti dei corpi celesti; e che il senso di questo luogo sia che i movimenti dei corpi celesti non si fanno con periodi costanti e, in una parola, con regolarità, ma questa regolarità che manca nei movimenti reali, esiste nelle Idee di questi movimenti. Ma Platone non dice tutto questo: di queste due proposizioni egli afferma la prima, ma non la seconda. Τὸ ὂν τάχος ϑ ἡ οὖσα βραδύτης sono la velocità e la lentezza astrattamente considerate; il vero numero e le vere figure sono quelli che formano l'oggetto della matematica, vale a dire dei numeri astratti e al tempo stesso precisi e delle figure astratte e al tempo stesso regolari. Per conseguenza « i movimenti con cui τὸ ὂν τάχος ϑ ἡ οὖσα βραδύτης nel vero numero e in tutte le vere figure si muovono » ecc. vuol dire: dei movimenti astratti, cioè per concepire i quali deve farsi astrazione da qualsiasi corpo determinato e da ogni altra circostanza in cui essi possono aver luogo, e non determinare altra cosa che le loro velocità relative e la natura delle linee che essi seguono; di più questi movimenti astratti devono pensarsi avvenire secondo rapporti numerici precisi e in linee perfettamente regolari (« I movimenti con cui τὸ ὂν τάχος ϑ ἡ οὖσα βραδύτης si muovono l'uno rapporto all'altra » significa: dei movimenti più veloci e dei movimenti più lenti considerati nel loro rapporto; « muovono τὰ ἐνόντα » : questi

Digitized by Google

e del *Fedro*—li chiamo miti per conformarmi all'uso, ma sarebbe forse più proprio di chiamarli simboli o allegorie—.

Nel *Timeo* Platone ci racconta che il mondo è stato fabbricato da un *demiurgo*, il quale si serviva d'una materia preesistente, informe e in un movimento disordinato, e compiva la sua opera contemplando le Idee

---

stessi movimenti considerati assolutamente). Ma Platone non dice che questi movimenti astratti siano le Idee dei movimenti dei corpi celesti: ciò è anche escluso dalle parole « in tutte le vere figure », poichè i movimenti dei corpi celesti non si fanno in « tutte le vere figure », ma soltanto, secondo i contemporanei di Platone, nella figura circolare. In questo luogo Platone raccomanda di studiare il movimento d'una maniera puramente ipotetica, come la geometria studia le figure, supponendo, come il più conveniente per lo studio, che i movimenti si facciano secondo rapporti numerici precisi e in linee perfettamente regolari, perchè questa supposizione è necessaria per sottometterli a un calcolo rigoroso; senza curarsi se i movimenti reali della natura corrispondano o no ai movimenti ipotetici della teoria (anzi essendo sicuri che non vi corrispondono mai esattamente), come il geometra non si cura se nel mondo reale esistano o no delle figure conformi alle definizioni geometriche. Platone vuole che l'astronomia si consideri sovratutto come una occasione per questo studio ipotetico del movimento: è che lo studio di questa scienza ha sovratutto per lui il valore d'un esercizio matematico; la sua utilità non è tanto per la conoscenza dei movimenti reali degli astri quanto per i problemi matematici a cui dà luogo la considerazione di questi movimenti (« studiano l'astronomia, come la geometria, in grazia dei problemi, e lasciamo là le cose del cielo »). Le scienze che nell'educazione platonica di cui nel VII della *Repubblica*, formano la propedeutica della dialettica, hanno lo scopo di svegliare il bisogno e di fornire preventivamente un tipo approssimativo della conoscenza *assoluta*, cioè di una scienza puramente deduttiva che lo spirito sviluppa dal suo proprio fondo. Ora a questo scopo non possono servire che le matematiche (scienza dei numeri e geometria): ne segue che le scienze affini, come l'astronomia, che Platone riunisce con le matematiche sotto il nome comune di διάνοια, non hanno per lui del valore, quasi esclusivamente, che come applicazioni delle matematiche.

Digitized by Google

come modelli; ciò che, se dovesse prendersi sul serio, implicherebbe certamente la separazione tra il modello e la copia, le Idee e le cose. Il carattere mitico del racconto del *Timeo* è generalmente riconosciuto dagl' interpreti moderni: ma i più ammettono che questo e gli altri miti filosofici che si trovano in Platone siano, non già il rivestimento fantastico di concetti che l' autore è pure in grado di determinare d'una maniera scientifica, vale a dire dei simboli, ma dei convincimenti reali di Platone, il quale là dove gli mancava il concetto filosofico, vi avrebbe supplito con descrizioni fantastiche e poetiche. Noi non possiamo trattare qui questa quistione della natura del mito del *Timeo*, non avendo ancora stabilito i dati necessari per risolverla: perciò devo rinviare al *Supplemento C, n. IV.* Ivi vedremo che la cosmogonia del *Timeo* è un semplice simbolo, qual è la dottrina che questo simbolo rappresenta, e perchè Platone ha preferito la forma simbolica a un' esposizione puramente scientifica. Sono dei punti che ci sarebbe impossibile di dimostrare prima di avere esposto la dottrina simboleggiata nella descrizione mitica del *Timeo* e i rapporti di Platone col pitagorismo.

Dimostrata la natura simbolica della narrazione del *Timeo*, sarà per conseguenza dimostrato il niun valore della prova che se ne può tirare per la trascendenza delle Idee. Per ora mi contenterò di ricordare un episodio di questa narrazione, di cui abbiamo già parlato al n. VI, cioè la formazione dell'anima, da cui si vede che Platone riguarda le Idee come un elemento costitutivo delle cose; e di aggiungere che l'immanenza è evidente nei luoghi di questo dialogo in cui l'autore parla, non più da mitologo, ma da filosofo, per esempio in quelli in cui chiama le Idee l'*essere* (1), o dice che la

(1) V. n. IX.

Digitized by Google

materia contiene tutto (1), per conseguenza anche le Idee.

Quantunque la narrazione del *Timeo* porti in se stessa delle prove chiarissime dimostranti che non deve essere intesa letteralmente, tuttavia non è difficile di capire come essa abbia potuto essere presa sul serio: è che, intesa letteralmente, contiene una spiegazione del mondo—l'antropomorfistica—più conforme alle tendenze spontanee del nostso spirito, e per conseguenza d'un valore più facile a comprendere, che la dottrina reale che essa simboleggia (la quale del resto, per essere compresa, ha bisogno di una conoscenza profonda del sistema). Ma il carattere puramente fantastico e poetico della narrazione del *Fedro* (246 c-248 c) è talmente evidente, che nessuno potrebbe essere tentato di prendere questo mito in un senso letterale. Il soggetto del racconto è l'intuizione delle Idee che l'anima ha avuto in una vita anteriore. Platone comincia con una semplice comparazione: l'anima è simile a un cocchio alato con un auriga e due cavalli; i cavalli dell'anima divina sono tutti e due buoni e di buoni, di quelli dell'anima umana l'uno è buono e l'altro cattivo (2). La virtù delle ali è di portare il grave

---

(1) A 50 c: δέχεται τὰ πάντα. A 51 a la chiama πανδεχές, e a 50 e τὸ τὰ πάντα εκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη.

In quanto la materia contiene le Idee, cioè è il loro sustrato, si dice che partecipa di esse. V. *Tim.* 51 a e Arist. *Phys.* l. IV. II 5, *Met.* l. I. VIII. 11, ecc. Questo senso della parola *partecipare* cioè dei suoi equivalenti greci, è alquanto differente da quello in cui la troviamo usata negli altri scritti di Platone, nei quali sono le cose che partecipano alle Idee: ma anche in questo senso la parola prova la presenza delle Idee nelle cose, e di una maniera forse ancora più evidente.

(2) L'anima secondo Platone consta di tre parti: l'auriga rappresenta la parte superiore, cioè la razionale; i cavalli le due parti inferiori; il buono quella dove è il coraggio, il cattivo quella dove sono i desideri sensuali.

Digitized by Google

nell'alto, dove abitano gli dei: l'anima a cui le ali sono cadute, tende al basso e si unisce ad un corpo terreno. Le ali dell'anima si nutriscono del bello, del buono, del saggio e di tutto ciò che è di questo genere. « Quando (gli dei accompagnati dalle anime che possono e vogliono seguirli) vanno al convito e alle vivande, salgono alla sommità più elevata della volta celeste. I carri degl'immortali, sempre in equilibrio, si avanzano con leggierezza; gli altri saliscono con pena, perchè il cattivo corsiero s'aggrava, s'inclina e precipita verso la terra, se non è stato ben allevato dal suo cocchiere. È l'ultima e la più grande prova che l'anima abbia a sostenere. Le anime di quelli che chiamiamo immortali, dopo essersi elevate sino al più alto del cielo, uscite fuori, si mettono sulla parte convessa della sua volta; e mentre vi stanno, il movimento circolare le porta in giro, ed esse contemplano ciò che è fuori del cielo. Il luogo sovraceleste (ὑπερουράνιος) non è stato ancora celebrato da alcuno dei nostri poeti, e non lo sarà mai degnamente. Ecco tuttavia com'è, poichè non bisogna temere di dire la verità, sovratutto quando si parla sulla verità. L'essenza realmente esistente, senza colore, senza figura (1), impalpabile non può essere vista che dalla guida dell'anima, l'intelligenza. Intorno ad essa è il luogo della vera scienza. Come il pensiero degli dei che si nutrisce d' intelligenza e di scienza senza mesco-

---

(1) Platone nega alle Idee la figura e il colore nello stesso senso in cui nega ad esse il cangiamento: egli non esclude da esse la figura, il colore, il cangiamento *ideali*—vale a dire non nega che queste cose siano anch'esse rappresentate nel mondo ideale—ma solo la figura, il colore, il cangiamento *fenomeni*.

Digitized by Google

lanza, anche quello di ogni anima che deve raggiungere il suo destino, vedendo l'essere, da cui era da lungo tempo separato, contento della contemplazione della verità, se ne nutrisce e gode, sinchè il movimento circolare riconduca al punto di partenza. In questo giro vede la giustizia stessa, vede la temperanza, vede la scienza, non quella in cui vi ha cangiamento e che è differente nei differenti oggetti che ora chiamiamo esseri, ma la scienza che è in quello che è veramente essere; e dopo aver contemplato allo stesso modo gli altri esseri veri ed essersene abbondantemente nutrita, l'anima rientra nell'interno del cielo, e se ne ritorna a casa. Subito che arriva, l'auriga conducendo i corsieri alla stalla, sparge d'innanzi ad essi l'ambrosia e versa il nettare. Tale è la vita degli dei. Fra le altre anime, quella che segue il meglio le anime divine e che loro rassomiglia il più, innalza la testa del suo cocchiere nel luogo sovraceleste, e va così, portata dal movimento circolare; ma è turbata dai suoi corsieri, e vede a stento gli esseri. Un'altra ora s'innalza ed ora si abbassa; per la inobbedienza dei suoi corsieri, vede alcuni esseri ed altri no. Le altre vengono dietro, bruciando dal desiderio di contemplare la regione superiore, ma non potendolo: sommerse, sono portate intorno, pigiandosi e gettandosi l'una sull'altra per cercare di oltrepassarsi. Ne nasce un tumulto, una lotta e un sudore estremo. Molte sono storpiate per colpa dei cocchieri, molte perdono una gran parte delle penne delle loro ali; e tutte, dopo penosi e inutili sforzi, se ne vanno prive della vista dell'essere, e si pascono d'un alimento opinabile. La causa dei loro sforzi per vedere il campo della verità è che l'alimento conveniente alla parte migliore dell'anima si trova in questo prato, e la natura delle ali, che innalzano l'anima, se ne nutrisce; ed è una legge d'A-

Digitized by Google

drastia che qualunque anima, seguendo gli dei, ha veduto alcuno dei veri, resti immune sino all'altro circuito, e se può far questo sempre, sia sempre illesa» (il danno da cui quest'anima sarà preservata è l'incarnazione) (1).

Tutti i particolari di questa descrizione sono evidentemente poetici e allegorici. Il luogo sovraceleste dove le Idee sono collocate, non lo è meno del cocchio alato con l'auriga e i due cavalli o la nutrizione delle ali dell'anima con la contemplazione dell'essere: noi sappiamo infatti che la dottrina di Platone è che le Idee non sono in alcun luogo (2). Che dritto si avrebbe dunque di ammettere che la trascendenza delle Idee non sia anch'essa una circostanza poetica, quando essa non ci è data che nell'immagine della loro collocazione in un luogo fuori del cielo? È certamente un problema di determinare sin dove si estenda, nel mito del *Fedro*, l'elemento fantastico, e quale sia il concetto filosofico che vi è racchiuso. Io non posso seguire quegl'interpreti che vedono una circostanza poetica e allegorica nella stessa intuizione delle Idee. Questa è ammessa, oltre che nel *Fedro*, nel *Timeo* (41 e) e in tutti quei luoghi in cui Platone parla della sua dottrina che la scienza è una reminiscenza, poichè questa dottrina ha appunto per fondamento l'intuizione delle Idee in una vita anteriore. In alcuni di questi luoghi (3) la dottrina della reminiscenza è esposta nella forma più scientifica che possa trovarsi in Platone, mancando, per conseguenza, qualsiasi ragione di supporre che si tratti d'una semplice allego-

---

(1) *Fedro* 247 b-248 c.
(2) V. *Tim.* 52 b-c, Arist. *Phys.* l. IV. II. 5, l. III. IV. 2, ecc.
(3) *Men.* 80 d-86 a, *Fedo.* 72 e-77 d, cfr. 91 e-92.

Digitized by Google

ria (a meno di escludere a priori la possibilità che Platone abbia ammesso seriamente questa dottrina e le altre che vi sono connesse), ed è data come una delle prove più forti dell'immortalità dell'anima. I più conseguenti tra gl'interpreti che negano che la reminiscenza sia stata una dottrina seria di Platone, ammettono, è vero, che non solo la reminiscenza, l'intuizione delle Idee, la preesistenza, ecc., ma anche la stessa immortalità dell'anima sia in Platone un mito e un semplice simbolo. La dottrina rappresentata da questi simboli sarebbe l'identità tra l'essenza dell'anima e il mondo ideale, cioè tra l'intelligenza e l'intelligibile, il pensiero e l'essere. Non è qui il luogo di discutere quest'opinione: osserverò semplicemente che sarebbe impossibile a questi interpreti di assegnare un sol luogo negli scritti di Platone, in cui la dottrina che l'autore avrebbe simboleggiata con l'intuizione delle Idee, l'immortalità dell'anima, ecc., cioè quella dell'identità dell'essere e del pensiero, sia chiaramente esposta, in una forma, non allegorica, ma puramente scientifica. L'Idea di Platone è appunto in ciò che differisce da quella di Hegel: questa è al tempo stesso un'entità generale e un concetto generale, mentre l'Idea di Platone è solo un'entità generale, che non è identica al concetto generale, ma è solo l'oggetto a cui questo si riferisce. Non vi ha d'altronde alcuna ragione, fondata sull'indole stessa di queste dottrine, che impedisca di ammettere che Platone abbia realmente creduto alla reminiscenza e all'intuizione delle Idee in una vita anteriore. Il problema di cui Platone cercava la soluzione, era la possibilità della coincidenza tra il pensiero e la realtà nella conoscenza a priori, problema che diviene d'un'urgenza speciale nei sistemi costruiti sullo stesso tipo che il sistema platonico, perchè secondo essi tutta la scienza

Digitized by Google

è a priori, e inoltre vi ha la più perfetta corrispondenza tra il pensiero e l'essere, questo essendo astratto e generale come quello, e l'ordine ontologico essendo identificato con l'ordine logico. Ora se noi esaminiamo le risposte che si sono date a questa quistione, vale a dire di spiegare questa coincidenza tra la conoscenza (a priori) e l'oggetto conosciuto, troviamo che la più parte di esse, compresa la dottrina dell'identità tra l'essere e il pensiero, consistono ad assimilare il fatto al fenomeno familiare in cui questa coincidenza ci pare naturalissima appunto perchè il fenomeno è familiare (senza di che l'assimilazione ad esso non potrebbe costituire una spiegazione per un metafisico), vale a dire alla percezione sensibile (nella quale, secondo la credenza naturale, vi ha la presenzaimmediata dell'oggetto percepito) (1). Hegel assimila il rapporto tra il pensiero e il suo oggetto alla percezione sensibile solo in quanto ammette la presenza del secondo nel primo, come la credenza naturale ammette la presenza del sentito nella sensazione: l'assimilazione che fa Platone è più completa, perchè il rapporto immediato del pensiero con le Idee è per lui una vera intuizione, che nón si distingue dalla sensibile (quale questa è secondo la credenza naturale) se non in quanto la facoltà intuitiva non è il senso ma l'intelligenza. Certamente vi ha nell'intuizione platonica una circostanza, per cui essa si distingue dalle ipotesi analoghe di altri metafisici, e sembra avvicinarsi a un semplice mito: è che quest'intuizione ha avuto luogo in una vita anteriore. Ma un'intuizione attuale delle Idee sarebbe sembrata a Platone in contraddizione coi fatti: in effetto, si deve

(1) Cfr. Append. c. 2 § 9 e Saggio I. c. 3 § 7.

Digitized by Google

supporre che quest'intuizione è permanente nello spirito? ma in questo caso la scienza sarebbe innata e continuamente presente al pensiero. Si deve supporre invece che lo spirito intuisce un'Idea solo quando ha coscientemente il pensiero corrispondente a quest'Idea? (dico *coscientemente*, perchè l'ipotesi di un'intuizione permanente implicherebbe quella di un pensiero permanente, ma incosciente, di tutte le Idee) ma in questo caso non si comprenderebbe perchè l'Idea viene, per dir così, a porsi dinnanzi allo spirito intuente precisamente nel momento richiesto dalla connessione logica o psicologica dei concetti. Io credo dunque che non si ha alcuna ragione di negare che Platone abbia realmente ammesso che l'anima ha intuito le Idee in un'altra vita, e che la conoscenza che ne acquista nella vita attuale è una reminiscenza. L'ipotesi della reminiscenza poteva essere un complemento di quella dell'intuizione, perchè anche la prima consiste, come la seconda, nell'assimilazione del fatto che si trattava di spiegare a un fenomeno familiarissimo, uniformandosi così anch'essa alla condizione necessaria di ogni spiegazione metafisica.

Ma quali sono le condizioni di questa intuizione delle Idee in una vita anteriore? come comprenderne la possibilità? perchè in una vita anteriore è possibile ciò che non lo è in questa? Sono delle quistioni a cui non si potrebbe pretendere da Platone una risposta. È qui che si origina il mito del *Fedro*. Platone, volendo rappresentare un fatto le cui circostanze sono irrappresentabili, non poteva darne che una rappresentazione poetica: ma questa, quantunque non fosse che una finzione, doveva avere tutta quella verosimiglianza che è necessaria in una finzione poetica. Ora la circostanza più naturale che si presentasse all'immaginazione di Platone, e la quale spiegasse d'una maniera poeticamente verosimile come

Digitized by Google

l'intuizione delle Idee, non possibile nella vita attuale. lo è in una vita anteriore, era la situazione delle Idee in un luogo, allora accessibile all'anima, ma ora inaccessibile. Tutte le altre circostanze del mito, il cocchio alato, la nutrizione delle ali dell'anima, ecc. non sono che degli accessori di quest'idea, cioè di quest'immagine, fondamentale. L'esistenza delle Idee in un luogo fuori del cielo si prestava, come le altre circostanze del mito, ad un senso allegorico: essa significa che le Idee non fanno parte del mondo sensibile, del mondo dei fenomeni, il cielo rappresentando la totalità delle cose sensibili.

Del resto l'immanenza, nel mito del *Fedro*, oltre che dalla dottrina stessa della reminiscenza—la quale suppone che il concetto generale ha per oggetto l'Idea, poichè é questo che viene riguardato come la reminiscenza dell'Idea intuita in una vita anteriore (249 b-c)—e dalla designazione delle Idee per i nomi l'*essere*, il *vero*, ecc., è chiaramente dimostrata dal luogo seguente: « Ma la beltà (κάλλος), come dicevamo, brillava allora tra quelli (cioè tra le Idee intuite dall'anima), e venuti in questo mondo, l'abbiamo percepita (κατειλήφαμεν αὐτό), risplendente della luce più chiara, per il più acuto dei nostri sensi. La vista è in effetto il più sottile degli organi del corpo; tuttavia essa non percepisce la saggezza... ma la sola beltà ha avuto questa sorte, di essere più di ogni altra cosa manifesta ed amabile » (1). La beltà Idea, che l'anima ha intuito, è qui identificata con la beltà che i sensi percepiscono, La bellezza che vediamo qui (in questa vita) è pure distinta, è vero, da *quella* che intui-

(1) 250 d,

Digitized by Google

vamo allora (quando eravamo in compagnia degli dei) (1): ma noi abbiamo già osservato che il rapporto tra le Idee e il sensibile è al tempo stesso d'identità e di differenza, e che se la trascendenza delle Idee spiega la differenza, non può spiegare l'identità, mentre l'immanenza spiega tanto l'uno quanto l'altra.

V. Veniamo infine alla prova più forte dell'interpretazione trascendentalista, la testimonianza d' Aristotile. Io non mi dissimulo la forza di questa prova, e riconosco che essa costituirà sempre l'ostacolo più grave che incontrerà l'interpretazione contraria. E certamente quest'ostacolo sarebbe insormontabile, se la testimonianza d'Aristotile fosse così chiara e certa, come suppongono gl'interpreti trascendentalisti. Ma essa è ben lungi dall'essere tale. Osserviamo in primo luogo che l'interpretazione d'Aristotile ha bisogno alla sua volta di essere interpretata, e gli stessi equivoci a cui dà luogo l'interpretazione di Platone, s' incontrano naturalmente in quella dell'esposizione che Aristotile fa di Platone. Ne segue che le prove contro l'immanenza delle Idee contenute in questa esposizione sono assai minori in realtà di quante ve ne trovano gl'interpreti trascendentalisti. Noi abbiamo già visto che molte espressioni per designare le Idee e i loro rapporti con le cose in cui si pretende di vedere gli argomenti più forti della loro trascendenza, p. e. l χωριστός, l'ἓν παρὰ τὰ πολλά, ecc. non hanno necessariamente la portata che loro si attribuisce. La stessa osservazione vale per certe obbiezioni di Aristotile contro la dottrina delle Idee, che secondo gl'interpreti trascendentalisti non sarebbero possibili che nel-

(1) 249-250.

Digitized by Google

l'ipotesi della trascendenza; p. e. quella del terz'uomo. Noi abbiamo visto (nel numero V, 3° B) che questa obbiezione si comprende facilmente anche nell'ipotesi dell'immanenza, ciò che è anche provato dal fatto che Platone, nel *Parmenide*, la rivolge contro la propria dottrina immediatamente dopo quella che mostra la difficoltà di concepire come l'uno inerisca simultaneamente nei molti. Una prova simile si ha per il rimprovero che Aristotile fa ripetutamente a Platone di avere raddoppiato inutilmente gli esseri (1): questo raddoppiamento degli esseri, obbiettato alla dottrina delle Idee, dimostra così poco la loro trascendenza, che noi troviamo la stessa obbiezione rivolta contro la dottrina che ammette le entità matematiche, non *separate dalle cose* (κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν), ma *nelle cose stesse* (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς).

Si deve notare inoltre che molti luoghi, in cui Aristotile si rappresenta certamente le Idee come separate dalle cose, non importano pertanto necessariamente che egli attribuisca a Platone questa dottrina. L'Idea platonica, come abbiamo più volte osservato, per quanto può essere un oggetto di rappresentazione, non può essere rappresentata che come separata dalle cose, perchè è impossibile di concepire come una sostanza sia al tempo stesso un attributo, e inerisca simultaneamente in una moltitudine di soggetti. Per conseguenza Aristotile poteva ammettere la separazione delle Idee dalle cose e ragionare su questa premessa, anche riconoscendo che i Platonici affermavano *a parole* il contrario—a parole, perchè nessuna rappresentazione reale poteva corrispondere alle loro affermazioni—in quanto egli pensava che le Idee,

---

(1) *Met.* l. I. IX. 1, l. XI. II. 2. ecc.

Digitized by Google

se esse esistessero, non potrebbero esistere che separate dalle cose. È chiaro in alcuni casi che è così che si devono intendere effettivamente certe proposizioni in cui Aristotile nega l'inerenza delle Idee nelle cose. Così in *Met.* l. I. IX. 7 dice: « Nè (le Idee) giovano alla scienza delle altre cose—perchè non sono sostanze di queste, poichè sarebbero in esse—nè all'essere, non inerendo nei partecipanti: infatti potrebbe credersi ch'esse sono cause dell'essere delle cose come il bianco, mescolato, è causa a una cosa di esser bianca; ma è facile di confutare questo concetto, che Eudossio ed alcuni altri hanno proposto, seguendo Anassagora » (1) Qui Aristotile mantiene la sua proposizione, che nega l'inerenza delle Idee nelle cose, anche di fronte alla proposizione di Eudossio e degli altri, che l'affermano della maniera più energica: è che egli distingue tra l'ipotesi delle Idee considerata in se stessa, vale a dire nelle sue condizioni necessarie, e le affermazioni *verbali* dei platonici. Similmente in *Met.* l. VII. XVI. 4-6 dice: « L'Uno non può essere una sostanza, per la stessa ragione per cui nessun altro comune può essere una sostanza. La sostanza, in effetto, non inerisce che a se stessa e a ciò di cui è sostanza. Di più l'Uno non sarà simultaneamente in molte cose, ma il comune esiste simultaneamente in molte cose. Per cui è chiaro che nessuno degli universali è oltre (παρά) i singolari separatamente. Ma quelli che ammettono le Idee in parte dicono bene, cioè quando le separano (χωρίζοντες), s'è vero che sono sostanze; in parte dicono male, cioè quando chiamano l'Idea l'uno nei molti ». Evidentemente

(1) Cfr. n. VI. verso la fine.

Digitized by Google

qui la proposizione « l'Uno non sarà simultaneamente in molte cose » non è una testimonianza sulla dottrina platonica—perchè anzi Aristotile rimprovera ai platonici di asserire che l'Idea è l'uno nei molti—, ma una deduzione dello stesso Aristotile, che nega l'inerenza dell'Idea nelle cose come logicamente impossibile per le stesse ragioni che noi abbiamo dette, cioè perchè una sostanza non può inerire in un altro soggetto, e meno ancora in una moltitudine di soggetti allo stesso tempo (1).

Tuttavia vi hanno dei casi in cui questa spiegazione è inapplicabile, e nei quali bisogna riconoscere che, parlando della separazione delle Idee dalle cose, Aristotile non emette un apprezzamento proprio sulle conseguenze logiche dell'ipotesi dell'esistenza delle Idee e le condizioni della loro rappresentabilità, ma attribuisce ai pla-

---

(1) Cfr. *M. Mor.* l. I. l. 12: « Bisogna parlare dell'Idea del bene o no, ma piuttosto di quel bene comune che inerisce in tutti i beni particolari? questo bene, in effetto, parrà giustamente essere diverso dall'Idea. L'Idea infatti è separabile (χωριστόν) ed esiste per se stessa (αὐτὸ καθ'αὐτό), ma il comune inerisce in tutti i particolari. Non è dunque lo stesso (il comune) col separabile, poichè è impossibile che ciò che è separabile e capace di esistere per se stesso inerisca in tutti i particolari ».

Nell'*Eth. Eud.* l. I. VIII. la distinzione dell'Idea del bene dal bene comune, oltre che da quest'impossibilità d'inerire al tempo stesso in molte cose (l. I. VIII. 11), è dedotta anche da un'altra ragione, cioè da ciò che il bene comune « inerisce anche ad un bene mediocre » (l. I. VIII. 18—L'Idea del bene era riguardata come il bene assoluto, senz'alcuna mescolanza di male). Qui la necessità della trascendenza dell'Idea si fa derivare dalla determinazione che Platone attribuisce ad alcune Idee, di rappresentare l'attributo ad un grado assoluto, mentre esso nelle cose non si trova che ad un grado relativo (v. n. III.)

Digitized by Google

tonici di professare in effetto la dottrina che le Idee sono separate dalle cose. Nelle *Top.* l. II. VII. 3 dice: « Si deve considerare se si faccia qualche affermazione su qualche soggetto, dalla quale ne seguirebbe che in questo soggetto inerirebbero delle proprietà contrarie: come se si affermi che le Idee siano in noi ». E continua mostrando le contraddizioni che risulterebbero da questa affermazione, cioè che le Idee sarebbero al tempo stesso immobili e mosse (perchè noi ci moviamo), intelligibili e sensibili (perchè le forme delle cose si percepiscono coi sensi). Qui Aristotile sembra supporre almeno che l'opinione più abituale di quelli che ammettono le Idee, o la più autorevole, sia, non l'immanenza, ma la trascendenza. Forse però questo luogo potrebbe significare solamente, come altri di cui ci occuperemo in seguito, che Aristotile ammette la possibilità delle due interpretazioni contrarie del sistema delle Idee. Ma in alcuni luoghi non può esservi dubbio che Aristotile non attribuisca recisamente ai partigiani delle Idee la dottrina della trascendenza. Fra di essi segnalerò: 1° Quelli in cui le entità ammesse da Platone e dai platonici (Idee ed entità matematiche) vengono designate come *separate dalle cose* (κεχωρισμένα τῶν ὄντων, τῶν αἰσθητῶν, ecc.) (1) 2° Quelli in cui la dottrina platonica sui numeri viene distinta dalla pitagorica, perchè i numeri pitagorici sono nelle cose e queste constano di essi, ma i numeri platonici sono separati (χωριστοί ὁ κεχωρισμένοι) (2) 3°. Quelli in cui si distinguono due frazioni nella scuola platonica, di cui l'una ammetterebbe le entità matematiche nelle cose

(1) V. *Met.* l. III. IV. 25, l. III. II. 15, l. XIII. I. 4, II. 9, III. 3, 5.
(2) V. *Met.* l. XIII. VI. 4, 7, l. XIV III. 2.

Digitized by Google

e l'altra separate (1). Si noti che Aristotile obbietta all'opinione che queste entità sono nelle cose, che in questo caso anche le altre entità, le Idee, dovrebbero essere nelle cose (2).

È dunque incontestabile che vi hanno in Aristotile un certo numero di luoghi in cui le Idee sono chiaramente interpretate come separate dalle cose. Non ne segue però che la sua testimonianza sia assolutamente favorevole alla interpretazione trascendentalista, perchè, a lato di questi luoghi, l'esposizione aristotelica delle dottrine platoniche contiene delle prove così forti della immanenza delle Idee, che basterebbero, anche nel caso che noi non possedessimo gli scritti di Platone, per rovesciare l'interpretazione tascendentalista, e restituire a queste dottrine il loro significato reale. Nel corso di questo Supplemento abbiamo già utilizzato alcune di queste prove; ma non abbiamo tenuto conto che di quelle la cui evidenza ci sembrava al di fuori d'ogni dubbio, e ci siamo astenuti di servirci di un gran numero di luoghi che, quantunque probanti per se stessi, potevano nondimeno far nascere qualche esitazione, per la contraddizione con gli altri, in cui Aristotile sembra ammettere, o ammette effettivamente, l'interpretazione trascendentalista. Ma così facendo, ci siamo privati di molte prove dell'immanenza delle Idee, che sarebbe tanto meno giusto di negligere, che alcuni tratti della dottrina platonica, i quali dimostrano chiaramente quest'immanenza, risultano più nettamente ancora dall'esposizione di Aristotile che da-

---

(1) *Met.* l. III. l. 15, II. 17-22, l. XIII. l. 4, II, III. V. su questa distinzione il n. VI, verso la fine.

(2) V. *Met.* l. III. II. 21, l. XIII. II. 1.

Digitized by Google

gli scritti stessi di Platone, o anche non si trovano che nel solo Aristotile, perchè appartengono alla parte non scritta del platonismo (ἄγραφα δόγματα). Tali sono:

1. L'universalità delle Idee. L'Idea è, secondo Aristotile, ciò che si attribuisce a tutti gl'individui d' una specie o di un genere (1), il comune (κοινόν) nelle cose particolari (2), l'universale (καθόλου) (3), il predicato in comune (κοινῇ κατηγορούμενον) (4) o universalmente (καθόλου κατ.) (5) Si dirà che queste determinazioni non devono prendersi in un senso strettamente rigoroso, e che tutto ciò significa, non che le Idee siano realmente gli attritributi generali delle cose, ma che Platone ha trasformato i predicati generali in altrettante sostanze, in modo che queste sostanze astratte abbiano lo stesso contenuto che gli attributi generali delle cose, ma senza identificarsi con essi (6). E certamente bisogna ammettere che le espressioni designanti l'Idea come l'universale non aveano per Aristotile che un significato vago ed incerto. Ma si deve notare che Aristotile non dice solamente dell' Idea che essa è l'universale, il comune, il predicato univer-

---

(1) *Met.* l. III. I. 9, l. III. III. 7, 10, 12, 13.

(2) *Eth. Nic.* l. l. VI. 2, 3, 11, *Eth. Eud.* l. I. VIII. 9, 10, 11 *Met.* l. I. IX. 5, l. III. III. 1, l. VII. XVI. 4, l. XIII. IV. 10, l. XIV. III. 12.

(3) *Met.* l. III. III. 7, 13, IV. 1, VI. 5, 6, l. VII. XIII. 2, 4, 7, XVI. 5, l. X. II. 1, l. XI. I. 11, l. XIII. IV. 4, IX. 17-20, *Eth. Nic.* l. I. VI. 3, *An. Post.* l. I, XXIV. 3, ecc..

(4) *Eth. Eud.* l. I. VIII. 10, *Met.* l. III. VI, 5, l. VII. XIII. 7.

(5) *Met.* l. III. III. 13, VI. 6, l. VII. XIII. 2, l. X. II. 1.

(6) Cfr. n. V in principio.

Digitized by Google

salmente, ma ancora ch'essa è universale (1), che è comune (2) e che si predica universalmente di tutti (3). Le ultime forme non sembrano suscettibili, come le prime del senso improprio che abbiamo detto. Più importante è ancora di segnalare certe obbiezioni contro la sostantificazione degli universali: p. e. Aristotile dice (contro Platone): l'universale, o il comune, ecc. non può essere una sostanza, perchè è un attributo (4), o perchè inerisce in molti (5). Queste obbiezioni suppongono che i termini *l'universale*, *il comune*, ecc. si applicano all'Idea in un senso rigoroso, perchè esse non valgono che in questo caso. Aggiungiamo infine che l'individuo è chiamato, relativamente all'Idea, il *soggetto* (6).

2. Le Idee essenze o sostanze (οὐσίαι) delle cose. È una determinazione che Aristotile attribuisce a ogni momento alle Idee (7). Perciò noi potremmo rivolgere a lui stesso la domanda che egli fa ai platonici: Se le Idee sono le sostanze delle cose, come sarebbero separate? (*Met.* l. I. IX. 11). Questa domanda, s'intende, si rivolgerebbe ad Aristotile come interprete trascendentalista: ma vi hanno delle ragioni per dubitare almeno che tutte le volte ch'egli afferma o suppone che le Idee sono le essenze delle cose, egli si tenga fermamente al punto

---

(1) *Eth. Nic.* l. I. VI. 3, *Met.* l. III. VI. 5, 6, l. XIII. IX. 17, 20.

(2) *Eth. Nic.* l. I. VI. 2, 3, 11, *Eth. Eud.* l. I. VIII. 9, *Met.* l. I IX. 5, l. XIII. IV. 10.

(3) *Met.* l. III. III. 13, VI. 6. l. X. II. 1.

(4) *Met*, l. VII. XIII. 4, 1, VII. XVI. 4. ecc.

(5) *Met.* l. VII. XIII. 2, l. VII. XVI. 5 l. X. II. 1. ecc.

(6) *Met.* l. VII. VI. 7.

(7) *Met.* l. I. VI. 7, l. I. IX. 11, 21, l. III. IV. 6, 7, l. VII. VI. 4-8, XIII. 3, 4, l. VIII. III. 5, l. XI. II. 10, l. XIII. l. 2, 3, X. 2, l. XIV. V. 7-8, ecc.

Digitized by Google

di vista di quest'interpretazione. La prima è ch' egli identifica continuamente l'*essenza* della filosofia platonica con l'*essenza* della sua propria filosofia (1) (salvo, beninteso, che nel suo proprio sistema l'essenza non ha che un' esistenza concettuale, e si distingue dalla ma-

---

(1) Così p. e. in *Met.* l. III. IV. 6: "Ancora, se la materia è, perchè è ingenita, molto più ragionevole è che sia l'essenza, vale a dire ciò che la materia diviene. Infatti se non è nè questa nè quella, non sarà assolutamente niente. Che se ciò è impossibile, è necessario che vi sia oltre il composto (παρὰ τὸ σύνολον) la forma (μορφή) e la specie (εἶδος). Ma se si ammette questa, è dubbio di quali cose si debba ammettere, e di quali no. È chiaro che non è possibile di tutte: non ammetteremo infatti che vi sia una casa oltre (παρά) le case particolari (i platonici, secondo Aristotile, non ammettevano Idee delle cose artificiali)„ In *Met.* l. XI. II. 10: «Ancora vi ha qualche cosa oltre il composto (παρὰ τὸ σύνολον) o no? chiamo così la materia e ciò che è con essa (la forma). Se non vi ha, tutto ciò che è nella materia è corruttibile. Ma se vi ha, sarà certamente la specie (εἶδος) e la forma (μορφή). Questa in quali cose vi sia e in quali no, è difficile determinare. In alcune cose è chiaro infatti che la specie non è separabile (χωριστόν), p. e. nella casa.„ In *Met.* VIII. III. 5 (mentre parla della dottrina della definizione, e dell'essenza che ne è l'oggetto): "Se poi le essenze delle cose corruttibili siano separabili (χωρισταί) non è ancora manifesto".

In *Met.* VII. VI spiegando che vi ha identità tra una cosa e la sua essenza, dice (4-8) che così è anche necessariamente nel sistema delle Idee, poichè è necessario che il bene in sè, l'animale in sè, ecc, siano identici con l'essenza del bene, dell'animale, ecc. L'essenza d'una cosa, quando Aristotile fa l'applicazione del principio nel sistema delle Idee, non potrebbe avere un altro senso che quando la fa nel suo proprio sistema. Dunque anche nel sistema delle Idee l'essenza è, come nel suo proprio sistema, un principio intrinseco alla cosa di cui si dice l'essenza.

Digitized by Google

teria solo logicamente, mentre nel sistema platonico se ne distingue realmente, ed ha come entità distinta un'esistenza reale). Questa identificazione esige che l'espressione *essenza delle cose*, applicata alle Idee, sia presa nel suo significato proprio, e, per conseguenza, che le Idee siano immanenti. Lo stesso deve dirsi, e a più forte ragione, dell'obbiezione che Aristotile fa ai platonici, che se una è la sostanza di tutte le cose—cioè di tutte le cose subordinate a un'Idea—tutte queste cose saranno una cosa sola, perchè ciò la cui sostanza è una è necessariamente uno (1). Qui è applicabile la stessa osservazione fatta al numero precedente — che vale per tutte le formule platoniche nell'esposizione aristotelica—, cioè che non deve ammettersi che Aristotile dia costantemente alla proposizione *le Idee sono le essenze delle cose* il suo significato strettamente letterale, e neanche un senso determinato qualsiasi, perchè il prenderla nel senso letterale, come Aristotile sembra fare nei casi di cui abbiamo parlato implica, necessariamente l'ammissione dell'immanenza delle Idee, e sarebbero quindi inesplicabili i luoghi in cui egli mostra di ammettere l'interpretazione trascendentalista; e d'altra parte, escluso il suo significato letterale, non ve ne ha alcun altro di cui la proposizione sia suscettibile.

3. La materia il soggetto delle Idee. In *Met.* l. I. VI. 7, facendo l'esposizione della filosofia di Platone, dice: « La materia soggiacente (ὑποκειμένη) a cui si attribuiscono l'Uno nelle Specie e le Specie nei sensibili,

---

(1) V. *Met.* l. III. IV. 7, l. VII. XIII. 3, l. XIII. X. 2.

Digitized by Google

è la dualità del Grande e Piccolo (1)» Conformemente a questa proposizione—presa in un senso strettamente rigoroso—Aristotile in diversi luoghi riguarda l'individuo, nel sistema platonico, come il composto dell'Idea e della materia. È così che egli fa nei due primi della terz'ultima nota; e a questi aggiungeremo i seguenti: *Met.* l. III. IV. 8: «E come la materia (se vi hanno delle essenze oltre i singolari, tanto nell'ipotesi che l'essenza di tutti gl'individui sia una, come vuole Platone, quanto in quella che siano molte e diverse) diviene ciascuna di esse, ed il tutto (σύνολον) è l'una e l'altra (l'essenza e la materia)?» *Met.* l. XII. X. 13: «Nessuno ha spiegato come il numero sia uno, o come siano uno l'anima e il corpo e in generale l'εἶδος e la cosa» (evidentemente questo rimprovero non potrebbe essere rivolto che ai platonici). *Met.* l. XII. V, 3: «In atto è l'εἶδος, se è separabile (χωριστόν), e ciò che è da amendue (dall'εἶδος e dalla materia, vale a dire l'individuo); la steresi (la privazione dell'εἶδος), come l'oscurità o la malattia: ma la materia è in potenza. Essa infatti è ciò che può divenire amendue (cioè l'εἶδος e la steresi)» Io non vedo come questi luoghi si potrebbero accordare con l'interpretazione trascendentalista.

---

(1) Osserviamo che il rapporto delle Idee con le cose e la materia delle cose non può essere differente da quello dell'Uno con le Idee e la materia delle Idee. Le Idee devono essere dette e essenze o le forme delle cose e ciò che si attribuisce alla materia delle cose, nello stesso senso in cui l'Uno è detto l'essenza o la forma delle Idee e ciò che si attribuisce alla materia delle Idee. Per conseguenza, l'immanenza dell'Uno nelle Idee e nella loro materia essendo incontestabile (v. n. VII), anche le Idee devono essere immanenti nelle cose e nella loro materia.

Digitized by Google

4. Il rapporto dei numeri (ideali) con le cose. L'immanenza dei numeri anzitutto è supposta dal motivo che Aristotile assegna alla dottrina che essi sono sostanze e principii delle cose. In *Met.* l. III. V. 3-4 dice (mettendosi al punto di vista dei platonici): « Ma il corpo è meno sostanza che la superficie, e la superficie che la linea, e la linea che l'unità e il punto: *da queste cose infatti il corpo è determinato* (ὥρισται) (1). E queste cose sembrano poter essere senza il corpo, ma non il corpo senza di esse (in altri termini, secondo il modo di esprimersi che Aristotile attribuisce il più abitualmente a Platone: soppressa la superficie, o la linea, o il punto o unità, sarebbe soppresso necessariamente il corpo; ma soppresso il corpo, non sarebbe soppressa necessariamente la superficie, la linea, l'unità o punto). Perciò, mentre i più antichi credono che la sostanza e l'essere sia il corpo, e le altre cose affezioni di esso, in modo che i principii dei corpi siano i principii di tutti gli esseri; invece i più moderni e riputati più sapienti ammettono che questi principii siano i numeri » (2). E in *Met.* l. V. VIII. 3: « Inoltre sono chiamate sostanze *le parti che ineriscono* (μόρια ἐνυπάρχοντα) in tali cose (nel fuoco, la terra, gli animali, ecc.), che le *terminano* (ὁρίζοντα), e le quali soppresse, è soppresso anche il tutto; come p. e. soppressa la superficie, è soppresso, come dicono alcuni, anche il corpo, e soppressa la linea, anche la superfice: ed asso-

---

(1) Nella costruzione dell'esteso per i suoi termini e l'intervallo compreso tra di essi, immaginata allo scopo di ridurre la grandezza al numero, i platonici riguardavano il punto come una unità, V. *Supplemento C, II.*

(2) Cfr., per comprendere questa conseguenza, la nota seguente.

Digitized by Google

lutamente è il numero che sembra essere tale ad alcuni; niente essere infatti, soppresso questo, e questo *terminare* (ὁρίζειν) tutte le cose» (questo numero riguardato come sostanza non può essere che il numero—Idea, perchè i platonici non sostantificano che l'Idea, l'universale) (1).

L'immanenza dei numeri è ugualmente supposta (a meno che non si vogliano intendere le parole d'Aristotile in un senso molto lontano dal letterale) in questa obbiezione che egli fa alla dottrina dei numeri: «Non si è poi per niente determinato come i numeri (ideali) siano cause delle essenze e dell'essere: forse come termini,

---

(1) Ecco come Aless. Afrod. (*Comm. in Met.* l. I. VI. 5, t. 43) ci spiega, certamente secondo Aristotile, perchè i platonici ammettevano che i numeri sono i principii delle cose, e identificavano le Idee con essi: Secondo loro il principio era il più anteriore e il più semplice, e dei corpi erano più anteriori e più semplici i piani, dei piani le linee, e di queste i punti che essi chiamavano unità... delle unità non vi era niente di anteriore e di più semplice. Ora le unità sono numeri: dunque i numeri erano i principii di tutti gli esseri. E poichè per loro i principii di tutte le cose erano le Idee, non potendo esservi un principio anteriore ai numeri, non restava, secondo loro, che di ammettere che le Idee sono numeri (Platone chiamava una cosa anteriore ad un'altra, quando il concetto della seconda racchiudeva quello della prima; vale a dire il più astratto era detto da lui anteriore al più concreto. Questo rapporto di anteriorità importava per lui una sorta di causalità della cosa—cioè dell'entità—anteriore verso la posteriore; poichè il principio della dialettica platonica è che il più astratto e più generale è *in certo modo* la causa del più concreto e più particolare. Il segno dell'anteriorità d'una cosa su di un'altra era che soppressa la prima si sopprimerebbe anche la seconda, mentre soppressa questa, non si sopprimerebbe quella: p. e. soppresso l'Animale, sarebbe soppresso perciò anche l'Uomo, ma soppresso l'Uomo, non sarebbe soppresso perciò l'Animale).

Digitized by Google

quali i punti delle grandezze?... o come l'armonia è una proporzione di numeri, così pure l'uomo e ogni altra cosa?... Ma è chiaro che (nel secondo caso) i numeri non sarebbero le essenze nè le cause della forma. L'essenza infatti sarebbe la proporzione; il numero sarebbe la materia » (1). In diversi luoghi poi Aristotile sembra rappresentarsi i numeri (ideali) come gli elementi costitutivi delle grandezze. In *Met.* l. XIV. III. 9, dice che quelli che ammettono le Idee « fanno le grandezze dalla materia e dal numero (ideale)». S'egli non si rappresentasse effettivamente i numeri come elementi costitutivi della grandezza, non si comprenderebbero delle obbiezioni come le seguenti: *Met.* l. III. IV. 29 (dopo aver detto che secondo i Pitagorici e Platone l'Uno è sostanza per se stesso, cioè nel suo concetto astratto, e non è qualche altra cosa, p. e. qualcuno degli elementi dei Fisici): «Ma come da un tal Uno o da più sarà la grandezza? Sarebbe come se si dicesse che la linea è composta di punti ». *Ibid.* 30: (dopo aver detto che per produrre i numeri, cioè gl'ideali, e le grandezze, alcuni aggiungono all'Uno in sè un altro elemento, l'Ineguaglianza) « Nè si vede come dall'Uno e questa nè come da un altro numero e questa possano farsi le grandezze » *Met.*, l. XII. X. 11: « Se vi hanno le Idee o i numeri, non saranno causa di niente: certo almeno non del movimento. E poi come da cose senza grandezza sarà la grandezza e il continuo? ». In alcuni di questi luoghi, a dir vero, non si parla delle grandezze sensibili, ma delle grandezze *matematiche*, che erano intermediarie tra le grandezze sensibili e i numeri ideali: ma questa differenza importa poco, perchè, se le Idee fossero

(1) *Met.* l. XIV. V. 6-7.

Digitized by Google

trascendenti riguardo alle cose, dovrebbero essere anche trascendenti, come abbiamo altra volta osservato, riguardo alle entità matematiche. Infatti, come abbiamo detto, le stesse determinazioni che sembrano esigere la trascendenza delle Idee riguardo alle cose (αὐτὸ καθ'αὐτό, χωριστόν, ecc.) esigerebbero pure la loro trascendenza riguardo alle entità matematiche; e l'immanenza delle Idee nelle entità matematiche dà luogo alle stesse inconcepibilità che la loro immanenza nelle cose, non esclusa la più grave che è quella dell'inerenza simultanea dell'uno nei molti, poichè anche delle entità matematiche ve ne erano molte, come attesta Aristotile (1), della stessa specie, vale a dire partecipanti a un'Idea (a un numero ideale) unica.

Si dirà che tutti i luoghi d'Aristotile precedentemente citati, se possono provare che le Idee platoniche sono immanenti, non possono provare però che l'autore se le rappresentasse come tali, perchè bisogna evitare un'aperta contraddizione tra questi luoghi e quelli in cui egli è chiaramente favorevole all'interpretazione trascendentalista; e per conseguenza si deve ammettere che Aristotile riproduce le formule e le locuzioni platoniche, che in se stesse implicano l'immanenza, ma senza dare ad esse alcun significato preciso, anzi riguardandole come non suscettibili di un significato preciso. Ed io riconosco che quest'osservaziene è in gran parte giusta: essa però non mi sembra applicabile a tutti i luoghi citati, notevolmente a quelli in cui Aristotile fa delle obbiezioni che non hanno valore se non nel caso che le

(1) *Met.* l. I. VI. 3, l. III. VI. 1-2, ecc.

Digitized by Google

formule platoniche si prendano nel loro significato proprio, implicante l'immanenza. Ma vi hanno anche altri luoghi, in cui l' immanenza delle Idee, nel concetto d'Aristotile, è più evidente ancora. Di essi alcuni concernono il rapporto tra le Idee e le cose, altri solamente quello tra le Idee più generali e le più particolari: ma questa differenza per noi ha poca importanza, perchè Aristotile non poteva non comprendere le ragioni di coerenza che esigevano che l'uno dei due rapporti fosse identico all'altro, e d'altronde le ragioni pro o contro l' immanenza delle Idee più generali nelle più particolari erano quelle stesse che valevano pro o contro l'immanenza delle Idee nelle cose.

Dei luoghi che concernono il rapporto delle Idee generali con le Idee particolari, la parte più considerevole sono certamente quelli che dimostrano l'immanenza (nel concetto stesso d'Aristotile) dei due elementi, cioè dell'Uno o Essere e della Diade indefinita o Non essere, in tutte le altre Idee (questi stessi luoghi, la più parte almeno, provano pure l'immanenza di queste due Idee le più universali, che Platone chiamava gli elementi, nelle cose stesse). Noi ne abbiamo parlato ai n. VII e VIII, e non occorre ritornarvi. Ma vi hanno anche parecchi luoghi, in cui sono le Idee generali indistintamente che vengono riguardate come immanenti nelle Idee particolari. Così in *Met.* l. VII. XV. 6-7 l' Idea del genere e quella della differenza si considerano come parti, e l'Idea della specie come il tutto composto di queste parti (1).

---

(1) Altrove invece le Idee specifiche sono considerate come parti dell'idea generica. V. *Met.* l. III. III. 10, l. XI. I. 12. Noi abbiamo visto che nel sistema delle Idee (immanenti) vi hanno necessariamente al tempo stesso fra i Generi e le Specie questi due rapporti opposti.

Digitized by Google

Ibid. l. XIII. X. 6, dopo aver obbiettato alla dottrina dei due elementi che, se ciascuno di essi è uno di numero (come vuole Platone) e non semplicemente di specie, non vi saranno altri esseri che gli elementi stessi, aggiunge che la stessa obbiezione ha luogo quando, oltre (παρά) le Idee aventi lo stesso εἶδος, si ammette alcun che di separato (κεχωρισμένον—vale a dire quando si ammette un'Idea generale oltre le Idee particolari subordinate a un concetto comune: l'obbiezione vale anche allora, perchè nel sistema dell'immanenza è inconcepibile p. e. come, l'Animale essendo unico, possano esservi nondimeno molti animali, l'Uomo, il Bue, ecc.). *Ibid.* l. XIV. III. 12, dice che se il principio del numero matematico fosse qualche *uno*, diverso dall'*uno* che è il principio del numero ideale, l'*Uno* in se stesso sarebbe ciò che vi avrebbe di comune in questi due, e inoltre si dovrebbe ricercare come l'*Uno* potesse essere questi molti. *Ibid.* l. XIII. VIII, 14 obbietta alla dottrina dei numeri ideali che l'unità che é nella Dualità è anteriore a questa, poichè, soppressa essa, si sopprimerebbe anche questa; e per conseguenza tale unità dovrebbe essere un'Idea d'Idea, essendo anteriore a un'Idea (Un'Idea d'Idea significa evidentemente un'Idea più generale, ossia anteriore, a cui partecipa un'altra Idea più particolare, ossia posteriore. Ora quest' unità che dovrebbe essere un' Idea dell'Idea della Dualità, è in questa; perciò Aristotile si rappresenta l'Idea anteriore, cioè la più generale, come inerente nell'Idea posteriore, cioè nella più particolare). E in diversi luoghi (1) le parole ἐνυπάρχειν (inerire), ὑπάρχειν ἐν (essere in) vengono impiegate per denotare sia la re-

(1) V. *Met.* l. VII. XIII. 4, 8. l. XIII. V. 12. *An. Post.* l. I. XXIV. 8.

Digitized by Google

lazione delle Idee generiche con le Idee specifiche sia quella delle Idee con le cose.

L'immanenza delle Idee nelle cose é poi supposta della maniera più evidente dall'obbiezione che Aristotile fa ripetutamente alla sostantificazione degli universali, di condurre all'assurdità che una sostanza unica sia molte sostanze. « Se si astrarrà il predicato in comune e se ne farà una sostanza, Socrate sarà molti animali, egli stesso, l'Uomo e l'Animale, s'è vero che ciascuna di queste cose significa una sostanza e un che di unico (1). » « Ciò (che nessuno degli universali è sostanza) è chiaro anche per questa ragione, che è impossibile che una sostanza risulti da sostanze che le inerischano in atto. Infatti le cose che in atto sono due è impossibile che siano uno in atto: potrà essere uno ciò che è due solo in potenza, come il doppio, in cui vi hanno in potenza le due metà; è l'atto che separa. Per cui, se la sostanza è qualche cosa di unico, essa non potrà risultare da sostanze inerenti; e in questo senso Democrito ha ragione di ammettere che è impossibile che di due cose se ne faccia una sola o di una due: le sostanze infatti sono secondo lui le grandezze indivisibili..... Tuttavia la nostra conclusione presenta una difficoltà: se è impossibile che una sostanza risulti da universali, perchè essi significano delle qualità e non delle sostanze (è un' altra obbiezione che precedentemente ha fatto alla sostantificazione degli universali), e se una sostanza non può essere composta di più sostanze in atto, la sostanza sarà qualche cosa d'indecomponibile, e non vi potrà essere de

(1) *Met.* l. III. VI. 5.

Digitized by Google

finizione della sostanza » (perchè i platonici riguardano la definizione come una decomposizione del definito nei suoi elementi—v. n. VII B) (1). La stessa obbiezione è anche presentata sotto un'altra forma : « La definizione non è un discorso unico per la congiunzione delle parti, come l'Iliade, ma perchè si riferisce ad un oggetto unico. Cos'è dunque che fa che l'uomo sia uno, e perchè esso è uno e non più, p. e. l'animale e il bipede, specialmente se vi ha, come alcuni dicono, un animale in sè e un bipede in sè? perchè l'uomo non è questi, e perchè gli uomini non sono per la partecipazione, non di uno, l'Uomo, ma di due, l'Animale e il Bipede? allora l'uomo (l'individuo, sembra) non sarebbe uno, ma più, l'animale e il bipede » (2) « Perchè ciò che diciamo essere l'oggetto della definizione, è uno, p. e. l'animale bipede, s'è questa la definizione dell'uomo? Perchè ciò è uno e non più, l'animale e il bipede? Infatti l'uomo e il bianco sono più, quando l'uno non inerisce all'altro; sono uno, quando l'uno inerisce all'altro, e il soggetto (l'uomo) ha un'affezione (la bianchezza). È allora che ciò diviene ed è uno, l'uomo bianco. Ma nel nostro caso una cosa non partecipa dell'altra : il genere infatti non sembra partecipare delle differenze; poichè lo stesso parteciperebbe dei contrari, le differenze per cui il genere differisce essendo

---

(1) *Met* l. VII, XIII. 8-10.

L'obbiezione che la realizzazione degli universali ha per conseguenza che una sostanza sia composta di più sostanze, è pure accennata a l. VII. XVI. 8 e a l. VII. XIII. 5.

(2) *Met.* l. VIII, VI. 2.

Digitized by Google

contrarie. (1) E quand'anche ne partecipasse, vi sarebbe sempre la stessa difficoltà, se le differenze sono più, p. e. pedestre, bipede, implume. Perchè tutto ciò è uno e non molti? che esse ineriscano non è una ragione sufficiente, poichè a questo patto da tutte ne risulterà una cosa sola » (*da tutte* vuol dire: da tutte insieme le differenze contrarie che si producono nella divisione, cioè da pedestre e volatile, bipede e quadrupede, implume e piumato, ecc., perchè tutte queste differenze ineriscono egualmente nel genere) (2). Forse si troverà che questi due luoghi suppongono l'immanenza del Genere e della Differenza nella Specie, ma non nell'individuo. E sia pure! ma come abbiamo osservato, il rapporto tra le Idee generali e le Idee particolari non potrebbe differire da quello tra le Idee e le cose.

Un'altra obbiezione che suppone l'immanenza delle Idee nelle cose, è quella della Metafisica l. IX. VIII. 15, cioè che, se vi hanno le Idee, avranno molto più essere le cose (p. e. lo sciente o il mosso) che le Idee (p. e. la scienza o il movimento in sè), perchè le cose hanno più attualità, mentre le Idee sono le loro potenze. Nell'ipotesi dell'immanenza le Idee sarebbero effettivamente le cose in potenza, ma solo in quest'ipotesi, perchè il potenziale e l'attuale sono, non due cose separate, ma due stati d'una sola e stessa cosa, stati che possono succedersi nel tempo, come

---

(1) Nel metodo platonico, in cui la definizione è il risultato della divisione per dicotomia—Aristotile trova impossibile che lo stesso, cioè il genere, partecipi dei contrarii, perchè egli ragiona sull'ipotesi che il genere sia una sostanza, cioè un'idea: in quest' ipotesi, il genere partecipando di due differenze contrarie, si ha l'assurdo che ad una stessa cosa ineriscono due contrari.

(2) *Met.* l. VII. XII. 1-2.

Digitized by Google

il fanciullo è in potenza l'uomo, o solo logicamente, come, secondo Aristotile, la materia è tutte le cose in potenza. Nel secondo caso, il potenziale è l'attuale stesso considerato in uno stato d'indeterminazione: ora le Idee, se sono immanenti, sono precisamente le cose stesse allo stato indeterminato, cioè astratto. Infine citerò quest'altra obbiezione della *Phys.* l. IV. II. 5: « Platone avrebbe dovuto dire com'è che le Idee e i numeri non sono nello spazio, se ciò che ne partecipa è lo spazio (come egli afferma) ». L'obbiezione è giusta supponendo che il partecipato sia, secondo Platone, *nel* partecipante (1). Ma che significato potrebbe avere nell' interpretazione trascendentalista, per cui il partecipato è *fuori* del partecipante? Basterebbe questo luogo per mostrare che Aristotile non si rappresenta costantemente le Idee come trascendenti, e che la sua testimonianza sul rapporto tra le Idee e le cose è contradittoria ed incerta.

D'altronde lo stesso Aristotile confessa la sua incertezza. Così in *Met.* l. XIII. IX. 5 dice: « A tutte queste cose (cioè ai numeri e alle grandezze) è comune il dubbio che vi ha sul rapporto del Genere con le sue Specie, quando si ammettono gli universali; cioè se l' animale che è in un animale sia l'animale *stesso* o un altro diverso dall'animale *stesso* (vale a dire se l'attributo ani-

---

(1) Tuttavia, malgrado la giustezza dell'osservazione d'Aristotile, Platone può affermare al tempo stesso che lo spazio partecipa alle Idee e che queste non sono nello spazio, perchè lo spazio riunisce nel suo sistema due funzioni e due concetti differenti, quello di materia—e a questo punto di vista lo spazio è riguardato come l'estensione pura—e quello di luogo. Lo spazio partecipa alle Idee come materia; ma le Idee non sono nello spazio, perchè lo spazio è anche il luogo, e le Idee non sono in un luogo.

Digitized by Google

malità che è nell'uomo o nel leone ecc. sia l'Idea dell'animale—ipotesi dell'immanenza—o qualche cosa di diverso da quest'Idea—ipotesi della trascendenza—). Non vi ha alcuna ragione di dubitare, se questo non è *separato* (o *separabile*: χωριστόν): ma se, come dicono quelli che ammettono tali dottrine, l'Uno e i numeri (ideali) sono *separati* (o *separabili*), non è facile di risolvere questa quistione, se si può dire che non è facile ciò che è affatto impossibile. Quando si concepisce l'uno nella diade o in un altro numero qualunque, è l'uno *stesso* che si concepisce o un altro uno? » (1). E in *Met.* l. VII. XIV: « Se esistono realmente le Idee, e l'animale è nell'uomo e nel cavallo, deve ammettersi che sia nell'uno e nell'altro, o numericamente uno e lo stesso (ipotesi dell'immanenza), o diverso (ipotesi della trascendenza). Dalla nozione si vede che è uno; poichè esprime la stessa nozione chi lo atribuisce all'uno e all'altro. Ora se vi ha un uomo in sè, sostanza e separato, è necessario che anche le cose da cui risulta, quali sono l'animale e il bipede, siano sostanze e separate; sicchè anche l'animale.

(1) Come si vede, l'incertezza d'Aristotile sul rapporto tra le idee più generali e le Idee più particolari si estende anche, com'è naturale, a quello tra i due elementi e tutte le Idee, poichè i due elementi non sono che le Idee più generali di tutte. Ciò, malgrado che in altri luoghi sembri indubitabile ch'egli ammetta l'inerenza dei due elementi nelle Idee e nelle cose (v. n. VII e VIII). Lo stesso dubbio sulla quistione dell'immanenza o trascendenza dei due elementi è espresso in *Met.* l. XIV. V. 4: (dopo aver detto che quelli che ammettono che i numeri e gli esseri in generale risultano dagli elementi, non hanno determinato in qual modo il numero risulti da essi, se per la loro mescolanza o per la loro composizione o altrimenti) « E poichè, quando una cosa risulta da altre, può risultarne sia come da cose che le ineriscono, sia come da cose che

Digitized by Google

Se dunque questo è uno e lo stesso nell' uomo e nel cavallo, della stessa maniera che tu sei uno e lo stesso con te stesso, come potrà essere lo stesso in esseri separati? e come non sarà anche separato da se stesso? (1) E se parteciperà del bipede e del multipede, ne seguirà una cosa impossibile; poichè i contrari ineriranno simultaneamente in uno stesso soggetto. Se no (cioè se il Genere non partecipa delle Differenze), com'è che potrà dirsi dell'animale che è bipede o che è pedestre? O forse queste cose (il Genere e le Differenze) si compongono e si congiungono o si mescolano? ma tutto ciò è assurdo (sin qui contro l'ipotesi dell'immanenza). Si ammetterà invece che l'animale è diverso in ciascun animale particolare? (ipotesi della trascendenza). Ma vi saranno allora un'infinità di esseri, di cui l'essenza sarà l'animale... E di più l'animale in sè sarà molti (cioè vi saranno molti animali in sè), poichè l'animale che è in ciascun animale particolare è sostanza... Sicchè ciascuno degli

---

non le ineriscono, in quale di questi due modi il numero viene dagli elementi? Da cose che ineriscono non vengono se non le cose che sono fatte. Viene forse dagli elementi come da un germe? ma niente può uscire dall'indivisibile. O forse ne viene come da un contrario non permanente (cioè come una cosa viene dalla sua contraria, quando questa ha cessato di esistere)? ma le cose che risultano da altre a questo modo, risultano anche da qualche altra cosa permanente (cioè da una materia, che è il sustrato dei due contrari)». Aristotile cerca una rappresentazione (voglio dire una *immagine)* di ciò che è irrappresentabile. (Cfr. *Met.* l. XIII. IX. 7: quelli che ammettono che il numero viene dall'uno e dalla pluralità—Speusippo—non hanno determinato il come, e vanno incontro alle stesse difficoltà a cui quelli che ammettono che esso viene dall'uno e dalla dualità indefinita, sia che si tratti di generazione, sia di mescolanza, ecc.)

(1) Cfr. Plat. *Parmen.* 131 b.

Digitized by Google

animali che sono negli animali particolari è un animale in sè. E questo donde verrà, e come potrà venire dall'Idea dell'animale? o in che modo sarà possibile quest'animale in sè oltre l'Idea dell'animale? Queste stesse difficoltà accadono per le cose sensibili, ed anche maggiori » Le ultime parole ci mostrano che Aristotile era altrettanto incerto sul rapporto tra le Idee e le cose che su quello tra le Idee generali e le Idee particolari (1).

Quest'incertezza d'Aristotile sui concetti fondamentali del suo maestro sembrerà strana: ma non bisogna dimenticare che il sistema platonico appartiene alla stessa classe che quello al cui autore si è attribuito di aver detto che nessuno dei suoi discepoli lo aveva compreso (2).

---

(1) Quest'incertezza sul rapporto fra le Idee generali e le particolari si vede anche in Met. l. VII. XII. 4: " Se non vi ha affatto Genere oltre (παρά) quelle che sono come le specie d'un genere, o vi ha, ma come materia di esse, è chiaro che la definizione è la nozione che risulta dalle differenze ". Qui si fanno due ipotesi, di cui la prima è che non vi siano assolutamente Idee dei generi, e la seconda che queste Idee siano immanenti nelle Idee delle specie, Aristotile ammette perciò tanto la possibilità dell'immanenza quanto quella della trascendenza.

(2) Non è per altro necessario a un metafisico di essere un Hegel o un Platone o uno Spinoza per essere non compreso o frainteso da quegli stessi che sembrano nelle condizioni più favorevoli per intenderlo perfettamente. È una sventura che può accadere anche ai metafisici meno lontani dal senso comune, e che è infatti accaduta ai filosofi stessi della scuola del senso comune. La dottrina fondamentale di Reid, che nella percezione noi abbiamo una conoscenza intuitiva degli oggetti esteriori (cioè una conoscenza in cui è presente l'oggetto stesso, e non una sua immagine mentale) è stata intesa al rovescio da un altro dei più illustri filosofi della scuola scozzese, cioè da Brown, il quale attribuiva invece a Reid la dottrina ordinaria che nella percezione noi abbiamo della

Digitized by Google

Del resto le ragioni dell' incertezza d'Aristotile sono abbastanza ovvie. Egli vede da una parte che delle entità come le Idee platoniche non potrebbero concepirsi che separate dalle cose, e che l'ipotesi dell'immanenza è una impossibilità logica e una contraddizione; ma vede anche dall'altra porte gli sforzi, benchè vani, di Platone per collocare le Idee nelle cose, identificandole coi loro attributi. Per risolvere i dubbi di Aristotile sarebbe bisognato un' esame sufficiente sui motivi e lo scopo del sistema delle Idee e le condizioni indispensabili per realizzare questo scopo: ma un tale esame avrebbe supposto un grado di riflessione psicologica, che sarebbe vano di attendersi, anche da un Aristotile, in un'epoca in cui lo spirito comincia appena a prendere se stesso per oggetto.

---

realtà esteriore una semplice rappresentazione. Vi ha qualche analogia trà il caso di Brown e quello di Aristotile, perchè Brown, oltre d'essere un discepolo della scuola stessa di cui Reid fu il capo, era in relazioni personali intime con Stewart, il propagatore delle dottrine di Reid (Stuart-Mill crede che l'interpretazione di Brown sia la vera, e sostiene contro Hamilton che la percezione per Reid non è immediata: ma i luoghi di Reid che egli cita per dimostrare il suo assunto—v. *Fil. di Hamilton c. X*—mostrano solamente che secondo Reid la concezione dell'oggetto esteriore, nella percezione, è suggerita dalla sensazione, che è il segno naturale della presenza dell'oggetto percepito. Senza dubbio, se chiamando la percezione immediata, si vuol dire ch'essa è un atto dello spirito che non è preceduto e occasionato da un altro, la percezione per Reid non è immediata. Ma la quistione non era se sia o no immediata in questo senso, ma se per Reid sia immediatamente presente nello spirito che percepisce lo stesso oggetto percepito, o solamente la rappresentazione di quest' oggetto, come ammettono la più parte degli altri filosofi. È su questo punto che Hamilton aveva rimproverato con ragione a Brown di aver fraiuteso Reid).

Digitized by Google

Supplemento C

IL PITAGORISMO PLATONICO

Alcune dottrine di Platone, per cui la nostra sorgente unica o principale è negli scritti di Aristotile, sarebbero inesplicabili al semplice punto di vista della teoria delle Idee, quantunque mescolate e fuse con le proposizioni di questa teoria; e noi non possiamo spiegarle, che per un sincretismo dei concetti propri di Platone con quelli del pitagorismo. Queste dottrine sono assolutamente prive di qualsiasi valore filosofico, e sarebbe impossibile di assegnare ad esse l'origine da cui derivano generalmente i concetti metafisici, vale a dire di dedurle dalle illusioni naturali o sofismi a priori del nostro spirito. Invece esse appariscono il risultato di speculazioni arbitrarie e di sofismi puramente artificiali; e, sotto questo rapporto, escono dall'argomento di questo scritto, che è di mostrare, nei sistemi che ci presenta la storia della filosofia, lo sviluppo della metafisica naturale dello spirito umano. Tuttavia è per noi indispensabile di occuparci anche di queste dottrine: senza di ciò, la nostra interpretazione del sistema platonico lascerebbe dei punti oscuri, che è necessario di chiarire, perchè potrebbero ritorcersi contro di essa.

Premettiamo alcuni cenni sulla filosofia pitagorica. Le

Digitized by Google

dottrine principali e più caratteristiche dei Pitagorici consistono in queste due proposizioni: la prima che le cose sono fatte ad imitazione dei numeri (1) e sono esse stesse numeri (2); la seconda che tutto consta di due elementi contrari, che sono delle astrazioni riguardate come entità sussistenti per se stesse, cioè il Limite (πέρας, περαῖνον) o Limitato (πεπερασμένον), che era identificato con l' Impari, e l'Illimitato (ἄπειρον), che era identificato col Pari (3).

Sulla dottrina che le cose sono numeri Hegel dice: « Ammiriamo quest'arditezza a distruggere d' un colpo tutto il mondo sensibile, e a considerare il pensiero come l'essenza dell'universo. » Per me, io devo confessare che non posso ammirare altra cosa che la grandezza di questo non senso; in quanto al pensiero essenza dell'universo, è uno di quei concetti che Hegel presta gratuitamente agli altri filosofi, per fare entrare i loro sistemi nel quadro artificiale, in cui egli presenta la storia della filosofia. Sulle dottrine dei Pitagorici devo ripetere l'osservazione fatta sulle dottrine pitagoreggianti di Platone, cioè che io non credo che esse possano essere derivate dai sofismi naturali del nostro spirito. Io non vedo che un mezzo per comprendere in qualche modo la possibilità di dottrine come quelle della filosofia pitagorica: è di ammettere nella formazione di queste dottrine l'azione di un processo simile a quello a cui si attribuisce la

(1) Aristotile *Met.* l. I. VI. 2, Aristossene ap. Stob. I XVI, ecc.

(2) Arist. *Met.* l. I. V, l. I. VI 4, l. XIII, VI. 7, VIII. 9-10, l. XIV. III. 2-4, ecc; Plut. *Plac.* l. I. III. 14-24, ecc.

(3) Arist. *Met.* l. I. V.

Digitized by Google

formazione dei miti, o almeno di una gran parte di essi, cioè l' interpretazione in un senso strettamente realista di proposizioni che all'origine non avevano che un senso figurato. Le dottrine religiose potrebbero fornirci parecchi esempi di credenze che hanno avuto evidentemente quest'origine; e certo le condizioni del miluogo in cui si formò la filosofia pitagorica si prestavano facilmente all'azione di un tale processo. Questo, oltre che dal legame tra i discepoli di questa filosofia, che erano i membri della società pitagorica, e il carattere semi-religioso di questa società, e dall'ossequio illimitato, che ne seguiva, all'autorità del fondatore — personaggio a metà mitologico, che i proseliti riguardavano come un semidio —, era favorito anche dalla circostanza che la dottrina non si tramandava che oralmente. (1) Noi possiamo dunque supporre che Pitagora si era limitato ad ammettere l'esistenza di grandi analogie tra le cose i numeri, concetto oscuro e non suscettibile di un significato preciso, ma che non era un non senso così evidente come la proposizione che le cose sono numeri; e che questa proposizione non era per lui che un'espressione iperbolica per denotare d'una maniera energica e concisa queste pretese analogie delle cose coi numeri, non che il concetto più giusto, che le ricerche scientifiche della scuola ci danno il dritto di attribuirgli, della presenza in tutti i fenomeni di rapporti numerici regolari, e dell' importanza di questi rapporti per determinare la

(1) Filolao fu il primo che mise in iscritto la dottrina pitagorica (un secolo e forse più dopo la fondazione della scuola) V. Zeller p. 260-261 e p. 309.

Digitized by Google

natura delle cose. Ma in seguito, per un effetto della tendenza naturale a prendere in un senso strettamente proprio le proposizioni ricevute da un'autorità in cui si ha una fede cieca, si venne insensibilmente nella scuola a dare alla proposizione il suo significato letterale di un'identità assoluta tra i numeri e le cose (1); quantunque a lato di questa dottrina, per una di quelle incoerenze, di cui i sistemi tradizionalisti, com'era eminentemente il pitagorico, ci presentano frequenti esempi, coesistesse pure l'altra, più conforme al pensiero del fondatore della scuola, che le cose sono fatte ad imitazione dei numeri. (2)

---

(1) Questa spiegazione deve applicarsi naturalmente, non solo alla formula generale che tutto è numero, ma anche alle proposizioni particolari che facevano l'applicazione di questa formula. P. e. le proposizioni « il numero due è l'opinione », « il numero quattro è la giustizia », all'origine non significavano, come vennero intese in seguito, l'identità assoluta del numero due con l'opinione e del numero quattro con la giustizia, ma volevano dire semplicemente: il numero due rappresenta o simboleggia l'opinione, e il numero quattro la giustizia; vale a dire affermavano soltanto l'esistenza di un'analogia tra questi numeri e queste cose.

(2) Aristotile dà pure per motivo alla dottrina dei Pitagorici le analogie ch'essi credevano di vedere tra le cose e i numeri (v. *Met.* l. I. V. 2) e i rapporti numerici regolari che osservavano nei fenomeni (*Met.* l. XIV. III. 2.) Tuttavia (nel primo di questi due luoghi) egli parla anche di un altro motivo, cioè che i numeri sono i *primi* di tutti gli esseri, sembrando attribuire questo concetto ai Pitagorici stessi. Ma verisimilmente, così facendo, egli presta al pitagorismo genuino un concetto che non appartiene che al pitagorismo di Platone e dei Platonici: infatti, che i numeri siano *primi* degli esseri, è evidentemente una conseguenza del principio platonico che una cosa, cioè un'entità, è anteriore ad un'altra, quando, soppressa la prima, si sopprime anche la seconda: ora non vi ha alcuna ragione per attribuire questo principio ai Pitagorici.

I Pitagorici non dicevano solamente che *tutto è numero*, ma ancora

Digitized by Google

I numeri dei Pitagorici sono evidentemente delle astrazioni realizzate. Tuttavia non lo sono d'una maniera così assoluta come p. e. le Idee di Platone o quelle di Hegel. In effetto la proposizione che le cose sono numeri può considerarsi a due punti di vista opposti: in quanto riguarda come cose reali delle semplici astrazioni quali sono i numeri, questa proposizione è una realizzazione di astrazioni; in quanto non accorda ai numeri un'esistenza distinta da quella delle cose, e non pone per conseguenza altro di reale che le cose stesse, cioè gli oggetti concreti, essa non lo è. In una parola, questi numeri—cose dei Pitagorici sono al tempo stesso astratti e concreti — questa contraddizione è uno degli aspetti in cui si manifesta la contraddizione originaria contenuta nel loro concetto— : come numeri, sono astratti; come cose, sono concreti.

Ma là dove il realismo dei Pitagorici si mostra senz'alcuna ambiguità, è nella dottrina dei due elementi. Il Limitato e l'Illimitato, come osserva più volte Aristotile (1), non designano delle sostanze (p. e. aria, ac-

---

che *tutto è armonia* (Arist. *Met.* l. I. V. 2); e in questa proposizione la parola *armonia* aveva un significato musicale, e designava l'ottava (vedi Zeller 329) All'origine di questa seconda proposizione può applicarsi la stessa spiegazione che abbiamo proposto per la prima; vale a dire il fondatore della dottrina, dicendo che *tutto è armonia*, intendeva solamente affermare l'esistenza di analogie profonde tra la costituzione delle cose e i rapporti dei suoni musicali; l'identificazione assoluta tra le cose e l'armonia non avvenne che in seguito, per un effetto della tendenza segnalata nel testo, a prendere in un senso strettamente letterale le proposizioni venute da un'autorità ciecamente rispettata.

(1) *Met*, l. I. V. 13, *Phys*, l. III. IV. 2, V, 1-4.

Digitized by Google

qua o fuoco), a cui questi termini vengono attribuiti come predicati, ma sono gli stessi attributi *limitato* e *illimitato* che vengono riguardati come sostanze. La stessa osservazione vale per l'Impari e il Pari: questi termini non designavano i numeri impari e i numeri pari, ma delle entità corrispondenti ai concetti astratti dell'impari e del pari; erano, come il Limitato e l' Illimitato, non degli attributi, ma dei soggetti. Per questa sostantificazione di semplici astrazioni, la filosofia dei Pitagorici ha una certa aria di somiglianza con quella di Platone. Vi ha però una differenza essenziale tra il realismo di Platone e quello dei Pitagorici. In Platone, come in Spinoza o in Hegel, il realismo deriva dai sofismi a priori dello spirito umano, ed è destinato, con la dialettica che ne è il complemento indispensabile, a dare una soluzione al problema delle cause efficienti. Invece nel sistema pitagorico—come in altri sistemi che si sono formati in condizioni analoghe, vale a dire che sono l' opera, non del libero esame individuale, ma della tradizione e di un dommatismo cieco, per esempio nella filosofia degl' Indiani o nella scolastica—il realismo è senz'alcuna utilità per la spiegazione dei fenomeni; e la migliore ipotesi che si possa fare per rendersene conto è, io credo, di ricorrere a un processo simile a quello a cui abbiamo attribuito la dottrina che le cose sono numeri, cioè di ammettere che la realizzazione delle astrazioni *limitato*, *illimitato*, *impari*, *pari* sia stata l'effetto di malintesi sul significato di formule antiche, ricevute con uno spirito ciecamente autoritario, e, come avviene in tal caso, intese d'una maniera troppo rigidamente letterale (1).

---

(1) Cfr. cap. VII. § 1.

Digitized by Google

Alla dottrina dei due elementi era legata quella delle dieci opposizioni, che però non era ammessa che da una parte della scuola. Queste opposizioni erano: il limite o limitato e l'illimitato, l'impari e il pari, l'uno e il multiplo, il destro e il sinistro, il mascolino e il femminino, il riposo e il movimento, il retto e il curvo, la luce e l'oscurità, il bene e il male, il quadrato e il rettangolo. Queste dieci coppie di opposti erano riguardate dai Pitagorici come *i principii* degli esseri (1). Aristotile osserva ch'essi non determinavano chiaramente a quale delle quattro cause — materia, forma, causa efficiente, causa finale — questi principii dovessero ricondursi (2): ma risulta dai frammenti di Filolao (3) che li riguardavano come elementi costitutivi del reale. Evidentemente, il concetto racchiuso nella tavola delle dieci opposizioni è la coesistenza da per tutto di cose e di determinazioni contrarie: ma questo concetto è rivestito d'una forma assolutamente arbitraria. Perchè fra tutte le opposizioni delle cose si scelgono queste dieci, e si elevano al grado di principii ed elementi degli esseri? Forse questa dottrina è anch'essa, come la più parte delle altre proposizioni metafisiche dei Pitagorici, l'alterazione d'una dottrina primitiva più ragionevole, e nel pensiero del primo autore della proposizione, che è poi divenuta la dottrina delle dieci opposizioni quale noi la conosciamo, queste opposizioni determinate non erano che degli esempi particolari del principio generale della coesistenza universale degli opposti. In ciascuna delle

(1) *Met.* l. I, V. 6, 8.
(2) *Met.* l. I. V. 8.
(3) Ap. Stob, I. 458, I. 456.

Digitized by Google

dieci opposizioni, l'uno dei membri era ricondotto al Limitato e l'altro all'Illimitato (1). Spesso, in effetto, l'uno dei due concetti opposti — l'uno, il bene, il riposo, il retto, il quadrato — rappresenta qualche cosa di definito, l'oggetto corrispondente al concetto non potendo essere che in un sol modo; e l'altro — il multiplo, il male, il movimento, il curvo, il rettangolo — qualche cosa d'indefinito, l'oggetto corrispondente al concetto potendo essere in un'infinità di modi (2). Questa riflessione però non potrebbe applicarsi a tutte le opposizioni; e nella riduzione di queste alla opposizione fondamentale del Limitato e dell'Illimitato, i Pitagorici sono inoltre guidati dal concetto che il perfetto deve mettersi dalla parte del Limitato (o Finito), e l'imperfetto dalla parte dell'Illimitato (per l'analogia che vi ha tra l'idea di *perfetto* e quella di

---

(1) V. Arist. *Eth. Nic.* l. II. VI. 14 (il male è, secondo i Pitagorici, dell'illimitato, il bene del limitato. Cfr. *Eth. Nic.* l. I. VI. 7 e *Met.* l. XIV. VI. 7, in cui l'una delle due serie degli opposti, quella in cui è compreso l'uno, l'impari, il retto, è chiamata la *serie dei beni* e *la serie del bello*); Eudemo ap. Simpl. *Phys.* 98 b (i Pitagorici e Platone portano nel movimento l'infinito'; Aless. Afrod. in *Met.* I. V. t. 82, Plutarco Quaest. rom. 102, ecc. (per i Pitagorici l'impari è mascolino, il pari femminino); Eudoro ap. Simpl. *Phys* 39 a (i Pitagorici chiamano l'uno dei due elementi impari, mascolino, destro, luce, l'altro pari, femminino, sinistro, oscurità); ecc. Filolao (nei Fr. ap. Stob. I. 456 e I. 458) parla, come di elementi costitutivi delle cose, di *limitati* (cioè, propriamente *limitanti*.—παραίνοντα—) ed *illimitati*, al plurale: è ciò che egli non farebbe, se oltre al Limitato e all'Illimitato unico non ammettesse molte forme di limitato e d'illimitato.

(2) Aristotile (*Eth. Nic.* l. II. VI. 14) dice: si può essere cattivi in mille forme, ma non si può essere buoni che in un sol modo; e appoggia questa proposizione sull'autorità dei Pitagorici, che ponevano il bene nella classe del finito e il male in quella dell'infinito.

Digitized by Google

finito). Infatti la serie del Limitato è chiamata la serie (συστοιχία) del bene e del bello (1).

Un'altra proposizione importante dei Pitagorici, sia per il loro stesso sistema, sia per l'intelligenza dei rapporti di esso con quello di Platone, è che i numeri vengono dall'Uno (2). Questa proposizione è troppo naturale, perchè occorrano delle spiegazioni: solo bisogna avvertire che Aristotile applica all'Uno (3) la stessa osservazione ch'egli fa sul Limitato e l'Illimitato, vale a dire che l'Uno non significa per i Pitagorici una sostanza che ha per attributo l'unità, ma è lo stesso attributo *unità* che è riguardato da essi come una sostanza. Questa sostantificazione dell'uno è una conseguenza naturale della sostantificazione dei numeri: ma nell'uno il carattere di astrazione realizzata apparisce più netto che nei numeri. In questi è, come notammo, alquanto incerto, perchè essi vengono identificati con le cose stesse: ma l'uno, come principio ed elemento dei numeri, non può identificarsi con alcuna cosa particolare (4).

---

(1) Arist. *Eth. Nic.* l. I. VI. 7, l. XIV. VI. 7. Cfr. *Eth. Nic.* l. II. VI. 14.

(2) Arist. *Met.* l. I. V. 5, l. XIII. VI. 4-5, 9.

(3) *Met.* l. I. V. 13, l. I. VI. 4, l. III. I. 12, l. III. IV. 21-22. I. X. ll. 1.

(4) I Pitagori, è vero, assegnano l'uno all'intelligenza, all'anima, ecc.: ma il concetto dell'uno ha per loro evidentemente più estensione che le cose particolari ch'essi riconducono a questo numero, e non è in quanto principio ed elemento dei numeri che l'uno viene identificato con queste cose. Come nota giustamente il Zeller (pag. 353), un concetto generale, nella filosofia dei Pitagorici, riceve in un caso particolare una determinazione speciale, senza che perciò questa determinazione appartenga al concetto generale essenzialmente e in tutti i casi.

Digitized by Google

Questa realizzazione di astrazioni è il punto di contatto più notevole tra il sistema dei Pitagorici e quello di Platone. Ma si deve anche notare un'altra analogia. I principii degli altri filosofi anteriori a Platone sono gli elementi materiali di cui le cose sono fatte — l'acqua, l'aria, il fuoco, i quattro elementi di Empedocle, gli atomi di Democrito, ecc. — o le forze motrici generali della natura — il Nous d'Anassagora, l'Amore e l'Odio di Empedocle, ecc —: questa osservazione si applica anche agli Eleati, perchè l'Uno o Essere di questi filosofi non è che la materia universale delle cose, con questa differenza che le forme diverse, rivestite da questa materia, sono dichiarate delle semplici apparenze. I principii di Platone invece sono le essenze delle cose, i loro concetti generici e specifici (cioè gli oggetti corrispondenti a questi concetti). Ora i numeri pitagorici corrispondono anch'essi ai concetti generali delle cose, e rappresentano le loro essenze. I Pitagorici dicono: la giustizia è il numero quattro, il matrimonio è il numero cinque, l'opportunità è il numero sette, l'opinione è il numero due (1), ecc; un tal numero è quello dell'uomo, un tal altro quello del cavallo (2), ecc. Aristotile, è vero, riconduce i numeri dei Pitagorici tanto al principio essenziale (3) quanto al principio materiale (4): ma ciò vuol dire semplicemente che, a differenza dei numeri ideali di Platone, che rappresentano le sole *forme* delle

---

(1) Arist. *Met.* l. I. V. 2, l. I. VIII. 7, l. XIII. IV. 8, e Aless. Afrod. *in Met.* l. t. 82.

(2) Arist *Met.* l. XIV. V. 6, Teofrasto *Met* 11.

(3) *Met.* l. I. V. 13, l. I. VI. 4, ecc.

(4) *Met.* l. I. V. 5.

Digitized by Google

cose, i numeri pitagorici rappresentano le cose stesse, in entrambe le parti che costituiscono il loro concetto, cioè, per esprimerci nel linguaggio di Platone e d'Aristotile, il composto della *forma* e della *materia*.

L'ultima forma della filosofia platonica risulta da una fusione dei concetti propri del sistema delle Idee coi concetti fondamentali del pitagorismo, di cui abbiamo parlato. Le dottrine per cui questa seconda forma del sistema differisce dalla prima, sono conosciute col nome di ἄγραφα δόγματα (dottrine non scritte), perchè, quantunque alcune si trovino già nel *Timeo*, nel loro insieme non sono state esposte da Platone che oralmente, nelle sue conferenze *sul Bene*. Queste dottrine si riducono ai punti seguenti:

1° Le Idee, e per conseguenza le cose, sono numeri.

2° Le Idee e le cose constano di due elementi, corrispondenti al Limite e Illimitato dei Pitagorici.

3° Le Idee rappresentano la sola forma delle cose. Così, per costituire le cose, concorre con le Idee un altro fattore, la materia: questa è identica allo spazio.

4° Le entità matematiche, cioè i numeri che sono l'oggetto dell'aritmetica e le grandezze geometriche, quantunque siano, come le Idee, degli universali realizzati, si distinguono nondimeno dalle Idee propriamente dette, e costituiscono un terzo genere di esseri, differenti al tempo stesso dalle Idee e dalle cose, e *intermediari* fra le une e le altre.

Noi esamineremo successivamente queste quattro dottrine.

Digitized by Google

I. I numeri ideali

La proposizione che le Idee, e quindi le cose, sono numeri (1) non ha alcun legame naturale col sistema delle Idee — essa non potrebbe dedursi nè dalla realizzazione degli universali nè dalla dialettica, i due punti a cui il sistema si riduce—; ed è d'altronde evidente che Platone non sarebbe arrivato a questa dottrina senza l'influenza della filosofia pitagorica. La teoria delle Idee — numeri ci apparisce dunque chiaramente come il risultato di un sincretismo tra la teoria propriamente platonica delle Idee e quella pitagorica dei numeri. Ciò è confermato dalla testimonianza d' Aristotile. Questi comincia l' esposizione della filosofia platonica, osservando che in molte cose Platone fu un seguace dei Pitagorici, ma ne ebbe anche alcune che gli furono proprie; e poi, facendo la distinzione tra ciò che è proprio a Platone e ciò ch'egli deve ai Pitagorici, la parte che gli attribuisce come propria nella dottrina dei numeri è l'aver posto questi al di là delle cose (παρὰ τὰ αἰσθητά), mentre i numeri pitagorici erano le cose stesse (2). Questa differenza significa che per i Pitagorici i numeri s' identificano immediatamente con le cose particolari, per Platone invece sono delle entità universali, che non s'identificano immediatamente che con le Idee, e con le cose solo mediatamente, in quanto l' essenza di queste consiste nelle Idee.

Aristotile ci attesta inoltre che nella forma primitiva del sistema platonico la dottrina delle Idee non era legata a quella dei numeri, e che la identificazione delle

(1) V. per questa dottrina Arist. *Met.* l. I. VI, l. I. VIII. 17-18, l. I. IX. 13 sqq. l. XIII. VI-IX, ecc.

(2) *Met.* l. I. VI. 4.

Digitized by Google

Idee coi numeri avvenne in un periodo posteriore. (1) Ciò risulta anche, indipendentemente dalla testimonianza di Aristotile, dall' esame delle scritture platoniche. Se si eccettui l' *Epinomide* (che del resto è di un' autenticità incerta) e il *Timeo*, nel quale la costruzione dei corpi per le superficie (2) suppone certamente la dottrina che il reale consiste nei numeri, non vi ha negli scritti platonici alcuna traccia di questa dottrina. Vi hanno anzi dei luoghi, in vari dialoghi, che escludono l'identità tra le Idee e i numeri. In tutti i casi in cui è quistione di numeri come entità (tranne nell'*Epinomide*), come nella *Republica* 522-526, nel *Fedone* 101 e 104-105, nel *Filebo* 56-57, nel *Parmenide* 143-144, Platone non intende per essi che le determinazioni particolari che costituiscono l'oggetto dell'aritmetica, e non la sostanza stessa delle cose, com'egli farebbe se ammettesse già la teoria delle Idee — numeri. Aggiungiamo che in parecchi dei luoghi indicati è attribuita ai numeri la *combinabilità*, cioè si fanno constare tutti da unità della stessa natura (3), mentre, come diremo in seguito, il carattere dei numeri — Idee — vale a dire dei numeri con cui tutte le Idee sono identificate—è l'*incombinabilità*, cioè la composizione di ciascun numero da unità che non sono della stessa natura che quelle di un altro. Nè potrebbe dirsi che i numeri di cui è quistione in questi luoghi sono quelli che nell'espos'zione aristotelica vengono distinti dai numeri—Idee col nome di numeri matematici, e dati come intermediari fra essi e i sensibili; e che l' autore, oltre questi numeri, potrebbe anche ammettere un altro genere di

---

(1) *Met.* l. XIII. IV. l.
(2) V. questo Supplem. n. II. B.
(3) V. *Filebo* 56 d—e, *Rep.* 526 a, *Parm.* 143 e.

Digitized by Google

numeri (gl' ideali), rappresentanti, non le semplici determinazioni aritmetiche, ma l'essenza stessa delle cose: è evidente infatti che egli non conosce altri numeri che quelli di cui parla. Ciò risulta anzitutto dall'impiego in tutti questi luoghi del nome *numero* e di quelli che designano i diversi numeri, come esprimenti, il primo la specie in generale, i secondi la specie riguardata come entità individuale alla maniera di Platone. Se l'autore ammettesse già due numeri, l'ideale e il matematico, l'espressione generica *il numero* non potrebbe significare per lui il solo numero matematico; impiegata per denotare una sola delle due specie del numero, essa designerebbe piuttosto l'ideale, perchè i numeri ideali erano riguardati come l' essenza tanto dei numeri matematici quanto dei sensibili, e il nome secondo Platone é proprio dell'essenza: similmente l'Unità, la Diade o la Triade non potrebbero significare che l'Unità, la Diade e la Triade ideali, tanto per la stessa ragione, quanto perchè dei numeri matematici — dopo la loro distinzione dagli ideali — ve ne erano molti della stessa specie (si ammettevano molte unità, diadi, triadi, ecc. matematiche) (1). Di più: nei luoghi del *Fedone* i numeri di cui vi si parla sono chiamati Idee, e posti allo stesso rango delle altre Idee — mentre se l'autore ammettesse inoltre i numeri ideali, ai numeri matematici, cioè rappresentanti le semplici determinazioni aritmetiche degli esseri, non assegnerebbe che la qualità d'intermediari tra le Idee e le cose—. In quello della *Repubblica* questi stessi numeri che rappresentano i soli attributi aritmetici sono chiamati l'essenza (οὐσία) e la natura (φύσις) dei numeri; ricevono,

(1) V. num. III.

Digitized by Google

per determinare di quali numeri si tratta, l'attributo αὐτός, che, come sappiamo, significa l'Idea, e che Aristotile, nelle sue allusioni alle dottrine platoniche, impiega per indicare che il nome a cui si riferisce denota, non le cose nè le entità intermediarie, ma la loro Idea (1); e vengono opposti ai numeri sensibili in un modo che esclude la possibilità di una terza specie di numeri (2). In quello del *Filebo* infine si distinguono due sole scienze sui numeri, quella del volgare, che addiziona unità di natura differente, e quella del filosofo, che non ammette che unità tutte della stessa natura (il numero matematico); non vi ha luogo per una terza scienza, che ammette, come quella del volgare, unità che non sono della stessa natura, ma senza addizionarle (il numero ideale).

Aristotile fa menzione di cinque caratteri che distinguono i numeri ideali, sia dai numeri matematici sia dai numeri dei Pitagorici:

1° I numeri di Platone sono χωριστοί dalle cose, mentre i numeri dei Pitagorici sono le cose stesse (3).

2° I numeri di Platone sono *monadici*, vale a dire costituiti di vere unità, semplici e incorporee, mentre i numeri dei Pitagorici hanno grandezza (4).

3° Dai numeri matematici ve ne hanno molti della stessa specie (vi hanno molte unità, diadi, triadi, ecc. matematiche), ma dei numeri ideali ciascuno è uno solo

---

(1) V. *Met.* l. I. IX. 5, l. I. IX. 16, l. III. II. 17-19, l. XI. l. 7, ecc.

(2) A. 525 d: i numeri stessi, non i numeri aventi corpi visibili e palpabili; a 526 a: quei numeri che possono pensarsi, ma non mai toccarsi altrimenti.

(3) *Phys.* I. III. IV. 2, *Met.* l. XIII. VI. 6-7, l. XIII. VIII. 9, l. XIV. III. 2, ecc.

(4) *Met.* l. XIII. VI. 7, 9.

Digitized by Google

(vi ha una sola unità, diade, triade, ecc. ideale) (1).

4° I numeri matematici sono *combinabili*, cioè composti di unità omogenee, e quindi capaci di addizionarsi fra di loro, ma i numeri ideali sono *incombinabili*, cioè le unità che compongono uno di questi numeri non sono omogenee con quelle che ne compongono un altro, e non possono, per conseguenza, addizionarsi con esse (2).

5° I numeri ideali hanno fra di loro *anteriorità e posteriorità*; i numeri matematici no (3).

Di questi caratteri il 1° non ha bisogno di ulteriori spiegazioni: esso vuol dire semplicemente che i numeri di Platone sono degli universali realizzati, al contrario di quelli dei Pitagorici, che sono le cose stesse particolari. Il 2° è legato alla dottrina che le Idee rappresentano la sola forma delle cose (senza la materia), e il 3° e il 4° a quella che le entità matematiche si distinguono dalle Idee e sono intermediarie tra di esse e le cose: per conseguenza non potremo occuparcene che quando parleremo di queste due dottrine. Per ora ci occuperemo solamente del 5°, cioè dell'*anteriorità e posteriorità* dei numeri ideali.

Quest' *anteriorità e posteriorità* consiste in ciò, che i numeri ideali si generano progressivamente gli uni dagli altri. Per fare questa generazione, Platone riguarda

---

(1) *Met.* l. I. VI 3, l. I. IX. 5, l. III. VI. 1, ecc.

(2) *Met.* XIII. VI. 6-8.

(3) *Met.* l. I. XIII. VI. 6.

L'anteriorità e posteriorità non è propria esclusivamente dei numeri ideali che nel senso che spieghiamo in seguito, e che è quello ordinario e tecnico che questi termini hanno nella filosofia platonica. L'anteriorità e posteriorità di cui in *Met.* l. III. III. 11, *Eth. Nic.* l. I. VI. 2 e i *Eth. Eud.* l. I. VIII. 9-10, è tutt'altra cosa (V. questo Suppl. n. III); e in quest'altro senso essa conviene certamente anche ai numeri matematici.

Digitized by Google

ciascun numero come una combinazione particolare dell'Uno e della Dualità indefinita — è con questi nomi che vengono designati i due elementi delle Idee e delle cose, al punto di vista della dottrina dei numeri — Il numero Due nasce dalla moltiplicazione dell'Uno per la Dualità indefinita, e il numero Tre dall'aggiunzione dell'Uno al prodotto dell' Uno per la Dualità indefinita; il numero Quattro dalla moltiplicazione del Due per la Dualità indefinita, e il numero Cinque dall' aggiunzione dell' Uno al prodotto del Due per la Dualità indefinita; e così di seguito, sempre con questa regola: che il numero pari nasce dal numero equivalente alla sua metà moltiplicato per la Dualità indefinita, e il numero impari dall' aggiunzione dell'Uno al prodotto del numero, equivalente alla metà del numero pari immediatamente inferiore, per la Dualità indefinita. Ogni numero dunque — cioè, se il numero ideale è finito, ogni numero, tranne quelli che sono generati gli ultimi— ne produce altri due: uno pari, che nasce dal suo raddoppiamento, e uno dispari, che nasce dal suo raddoppiamento e dall'aggiunzione dell'unità (1). Il numero che produce è detto *anteriore*, e i numeri che sono prodotti, *posteriori*. (2). Nella formazione dei numeri posteriori dal numero anteriore, concorrono con esso l'Uno e la Dualità indefinita: ma questi non

---

(1) Vedi per questa formazione dei numeri ideali Arist. *Met.* l. XIII. VII. 4, 10-11, 16, 19-20, l. XIII. VIII. 12-13, 16, ecc.

(2) Platone non riguarda un numero impari come *posteriore* al numero pari immediatamente inferiore, ma considera i due numeri come nati *simultaneamente* dal numero equivalente alla metà del pari; p. e. il Due e il Tre nascono simultaneamente dall' Uno, il Quattro e il Cinque dal Due, ecc. Così tanto le unità che compongono il Due quanto quelle che compongono il Tre vengono riguardate come *immediatamente* consecutive all'Uno in sè (*Met.* l. XIII

Digitized by Google

sono qualche cosa di esteriore che viene ad aggiungersi a questo numero, ma sono gli elementi stessi di questo numero, sicchè in realtà i numeri posteriori non vengono prodotti che dal numero anteriore. La Dualità indefinita è chiamata *bisectiva*, perchè si suppone che, nella formazione dei numeri, essa raddoppia le unità del numero anteriore, dividendo in due ciascuna di queste unità (1): ciò è per mostrare che le unità che costituiscono i numeri posteriori non vengono d'altronde che dal numero anteriore. Per rendere conto dell' unità soverchia dei numeri dispari si dice che in questi numeri l' unità media è lo stesso Uno in sè (2).

Qual è ora il significato di questa generazione successiva dei numeri ideali? Noi sappiamo che l' *anteriorità e posteriorità* delle Idee; è il movimento dialettico per cui le conseguenze si sviluppano dai principii, cioè — il rapporto tra il principio e la conseguenza essendo identificato a quella tra la causa e l' effetto —gli effetti dalle cause; e che l'idea anteriore è il Genere, e le Idee posteriori le Specie in cui esso si divide. Ora l'anteriorità e posteriorità dei numeri non può essere altra cosa che l' anteriorità e posteriorità delle Idee corrispondenti a questi numeri. I rapporti di filiazione tra i numeri

---

IX. 1 — al contrario di quelle che compongono gli altri numeri, le quali non gli succedono che *mediatamente*); e Aristotile rimprovera a Platone di far produrre a un numero, da una stessa materia (cioè dalla Dualità indefinita), più numeri, facendolo generare una volta sola, mentre in tutti gli oggetti che si producono, la materia dell' uno non può mai essere la stessa che quella di un altro, e chi introduce nella materia l' εἶδος deve agire tante volte quanti sono gli oggetti prodotti (*Met.* l. I. VI. 6).

(1) Alex. Aphrod. *ad Arist. Met.* l. I. VI. 5. (t. 43).

(2) Arist. *Met*, l. XIII. VIII. 13.

Digitized by Google

rappresentano dunque i rapporti di filiazione tra le Idee secondo il loro nesso dialettico. Questa corrispondenza tra la formazione progressiva dei numeri e lo sviluppo dialettico delle Idee si vedrà subito, gettando uno sguardo sulla tavola seguente, che noi possiamo chiamare l'albero genealogico dei numeri:

1

2. 3.

4. 5. 6. 7.

8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15.

. . . . . .

. . . . . .

La serie naturale dei numeri, così disposti secondo i loro rapporti di filiazione, rappresenta l' ordine con cui le Idee corrispondenti si seguirebbero, se si facesse una divisione completa, procedendo dal Genere supremo (l'Essere o il Bene) alle Specie infime per tutti i Generi intermediari. La produzione dei numeri inferiori dal numero superiore rappresenta la produzione delle Idee particolari dall'Idea generale: il numero *anteriore* ha sotto di sè due numeri *posteriori*, perchè la divisione platonica è una dicotomia (1).

---

(1) Non bisogna credere però che Platone, nell'assegnare i numeri alle Idee, si tenga scrupolosamente ai concetti su cui è fondata la dottrina della generazione progressiva dei numeri. Egli fa talvolta rappresentare a dei numeri che sono fra di loro nel rapporto di anteriorità e posteriorità, delle Idee che non sono fra di loro nel rapporto di genere e specie. Così egli assegna all' intelligenza il numero uno, alla scienza il numero due, all'opinione il numero tre e alla sensazione il numero quattro (Arist. *De an.* l. I. II. 7 e *Met.* l. XIV. III. 9. Cfr. Ps. Alex. *in Met.* XII. IX.). Naturalmente ciascuno di questi numeri riceve diversi impieghi (e in effetti noi

Digitized by Google

In questa formazione dei numeri è accolto il concetto pitagorico che i numeri procedono dall'uno. Come osserva Aristotile, l'altro elemento (l' Infinito dei Pitagorici) fu ricondotto a una dualità, per rendere possibile questa generazione progressiva dei numeri, senza di cui la fusione tra il sistema dei numeri e il sistema delle Idee non sarebbe stata completa, poichè la dialettica, altrettanto importante per questo sistema che la realizzazione degli universali, non sarebbe stata rappresentata. « Fece (Platone) dell'altra natura una diade, affinchè i numeri, dai primi in fuori, se ne generassero, come da

---

sappiamo che il due è anche il numero della linea, il tre della superficie, il quattro del solido—*De an.* e *Met.* l. c.-e, secondo Xenocrate, l'uno della linea indivisibile—v. n.V.—L'uno rappresenta anche l'Idea più universale, cioè l'Essere o il Bene, che è quella che gli compete conformemente alla regola che la filiazione dei numeri corrisponde al nesso dialettico delle Idee; e così il due, il tre e il quattro devono anche rappresentare delle Idee subordinate a quelle rappresentate dai numeri anteriori e superordinate a quelle rappresentate dai numeri posteriori. Nell' applicazione della dottrina dei numeri, Platone non può evitare lo stesso inconveniente che era accaduto ai Pitagorici (v. *Arist. Met.* l. I. V. 14, l. I. VIII. 17, l. VII. XI. 5, l. XIV. VI. 3), cioè di assegnare a uno stesso numero dei concetti affatto differenti: e in effetto, per quanto quest'attribuzione di un dato numero a un dato concetto fosse arbitraria, essa doveva essere pure fondata su qualche analogia, e accadeva facilmente che in concetti differenti si trovasse un' analogia con uno stesso numero. Questa pluralità di significati data a uno stesso numero, oltre alla identificazione di cose differenti, portava necessariamente nel sistema platonico l'altra inconseguenza che la filiazione dei numeri non corrispondeva esattamente alla filiazione delle Idee: per l'esattezza di questa corrispondenza, sarebbe stato necessario che ciascun numero rappresentasse una sola Idea, quella che nell'albero genealogico delle Idee occupava lo stesso posto che il numero nell'albero genealogico dei numeri.

Digitized by Google

un'effigie, comodamente » (1). Per i numeri *primi* di cui parla qui Aristotile, bisogna intendere, conformemente all'interpretazione d'Alessandro d'Afrodisia, i numeri dispari — *primi* vuol dire: primi con due —; e il senso delle parole *dai primi in fuori* è che i numeri dispari non si generano, per mezzo della Dualità indefinita, così comodomente come i numeri pari (2).

II. I due elementi

I due elementi sono chiamati il Fine (πέρας) e l'Infinito (ἄπειρον) come quelli dei Pitagorici (3), e identificati, come questi, coi Dispari e il Pari (4). Per questa come per altre circostanze di cui diremo in seguito, la dottrina platonica mostra un rapporto evidente di parentela con quella dei Pitagorici: ma essa presenta pure delle differenze essenziali corrispondenti al punto di vista proprio del sistema delle Idee. Anzitutto i due elementi di Platone sono dei predicati generali comuni a tutti gli esseri (5): in effetto essi si trovano *presenti* in tutti gli esseri, e secondo il sistema delle Idee la *presenza* di una entità in molte cose è la partecipazione in comune di queste cose all'attributo corrispondente all'entità. A que-

---

(1) Arist. *Met.* l. I, VI. 5.

(2) Cfr. *Met.* l. XIII. VIII. 18 e l. XIV. III. 18.

(3) Arist. *Met.* l. IV. II. 14 (cfr. il comm. di Aless. Afrod), *Phys.* l. III. IV. 2-3, l. III. V. 1-8, Simpl. *in Arist. Phys.* fol. 117, Aristoss. *Harmonic. elem.* l. II. sul princ., ecc.

(4) Noi sappiamo almeno che quest'identificazione era fatta da Senocrate. V. Stob. *Ecl. Phys.* l. I. II. 29 e Arist. *Metaph.* l. XIII. VIII. 21 (per il riferimento del secondo di questi due luoghi a Senocrate cfr. ciò che diremo di lui al num. V.).

(5) V Supplem. B, num. VII, B.

Digitized by Google

sta particolarità, che ha la sua ragione nella dottrina delle Idee, se ne può aggiungere un'altra, che ha la sua ragione nella dialettica, ed è che, chiamando le due entità elementi, Platone non vuol dire solamente che sono gli elementi costitutivi di tutti gli esseri, ma ancora, per quest'identificazione costante del logico e dell'ontologico su cui è fondata la sua metafisica, che sono gli elementi costitutivi della conoscenza di tutti gli esseri, vale a dire i principii da cui questa conoscenza si deduce (1).

Ma la particolarità più caratteristica della dottrina di Platone è che i due elementi sono riguardati, l'uno come la forma o la specie (εἶδος) di tutte le Idee e di tutte le cose, e l'altro come la loro materia (2).
(στοιχεῖα).

Come osservammo altra volta (3), il concetto di *materia* ha in Platone due applicazioni essenzialmente differenti: da una parte le Idee sono le *forme* delle cose, e per costituire le cose, si aggiunge a queste forme una materia (lo spazio); dall' altra parte queste forme che sono le Idee vengono da due elementi, una *forma* e una *materia*. Così quest'ultima materia che si trova nelle Idee si trova naturalmente anche nelle cose, perchè le Idee non sono che nelle cose; ma la prima, cioè lo spazio, è fuori delle Idee, ed è propria solamente delle cose. L'una di queste materie è evidentemente distinta dall'altra: tuttavia, per una di quelle incongruenze di cui è piena questa dottrina dei due elementi, Platone non parla di due materie, ma di una sola — l'Infinito, il Grande e Piccolo,

---

(1) V. *Met.* l. I. IX. 27-30. Cfr. *Met.* l. V. III. 3 e l. III. 1 III. 1, in cui si trova la spiegazione di quest'uso della parola elementi (στοιχεῖα).

(2) Cfr. Supplem. B. VII. B.

(3) Supplem. B. num. VIII.

Digitized by Google

il Non essere, ecc. significano tanto la materia comune alle Idee e alle cose quanto la materia proprie delle cose — riconducendo, secondo il metodo incoerente dei Pitagorici, a una stessa entità dei concetti assolutamente distinti.

L'elemento formale non è altra cosa che l'Idea del Bene (1). Così la modificazione, che la dottrina dei due elementi apporta nella forma primitiva del sistema, consiste nell'introduzione di questa nuova entità, che con un termine che, per quanto concerne il rapporto di quest'entità con le Idee, non potrebbe intendersi che in un significato analogico, è chiamata materia, perchè Platone riguarda ancora l'Idea del bene come il genere supremo di cui tutte le altre Idee sono le specie, e per conseguenza dei due elementi non considera come εἶδος che quello corrispondente a quest'Idea, e si rappresenta la relazione di quest'elemento con l'altro come analoga a quella della forma con la materia.

Platone dà ai due elementi diversi nomi, corrispondenti ai diversi punti di vista della dottrina. L'elemento formale, oltre che il πέρας e il Bene, è chiamato anche l'Essere (2), perchè è l'Idea generale di tutti gli esseri, e, al punto di vista della teoria dei numeri, l'Uno (3), perchè è il principio da cui derivano le Idee — numeri, e i numeri, secondo i Pitagorici, derivano dall'uno. Per giustificare la riduzione dell'elemento formale all'Uno, si dice che ciascuna cosa, in quanto è, è una — la dissoluzione in molti ne è la morte —, e la sua salvezza consiste nella persistenza in una stessa

(1) V. Supplem. B. num. VII. B o Cap. VII paragr. 13.
(2) V. Arist. *Met.* l. I. VII. 5, l. III. III. 5, l. XIV. II. 4-12, ecc.
(3) V. *Met.* l. I. VI. 3-7.

Digitized by Google

forma, e perciò l'Uno è causa alle cose dell'essere e dell'esser bene (1). Di quest'identificazione dell'Idea suprema con l'Uno ha potuto anche darsi un' altra ragione, cioè che quest'Idea è l'uno — tutto, vale a dire è il punto di partenza dell'evoluzione dell'essere, in cui il tutto esiste come uno (2). L'Uno è riguardato come elemento dei numeri a un doppio punto di vista, cioè tanto perchè ciascun numero è un tutto unico — ciò che è conforme alla funzione di εἶδος che viene assegnata all' Uno —, quanto perchè i numeri sono composti di unità—ciò che dà occasione al rimprovero d'Aristotile che l'Uno funge anche da materia. — (3).

L'Infinito, al punto di vista della dottrina dei numeri, è chiamato la Dualità indefinita (δύας ἀόριστος) (4), per rendere possibile la formazione progressiva dei numeri di cui abbiamo parlato (5); e il Grande e Piccolo, per mostrare che esso è una dualità, e stabilire così un passaggio dal concetto d'infinito a quello di dualità indefinita (6). Per giustificare questa riduzione dell' Infinito al Grande e Piccolo, si dice che l' infinito si trova tanto nella grandezza quanto nella piccolezza, perchè la quantità pro-

---

(1) V. Alex. Aphr. *ad Met.* l. I. IX. 24.

(2) Cfr. *Met.* l. I. IX. 24.

(3) Arist. *Met.* l. XIII. VIII. 25-28, Alex. Aphr. ap. Simpl. *ad Phys.* fol. 104.

(4) Arist. *Met.* l. XIII. VII. 3, 4, 11, 13, 16, 25, IX. 7, l. XIV. l. 9, II. 3, 9, III. 12, Al. Aphr. *ad Met. I. I. VI. 5*, Simpl. *ad Phys.* fol. 32, fol. 104, ecc.

(5) La riduzione dell'Illimitato alla Dualita indefinita si deduceva per altro naturalmente dalla sua identità, nella dottrina pitagorica, col Pari. Il Pari infatti, come concetto generale, è in certo modo una dualità indeterminata; vale a dire una dualità alle cui unità non si attribuisce un valore determinato, potendo essere dei numeri qualunque.

(6) Arist. *Met.* l. I. VI. 3-7.

Digitized by Google

cede all'infinito tanto nell' aumento quanto nella diminuzione (1). Naturalmente il Grande e Piccolo non possono essere considerati come elemento se non in quanto si riguardano come predicati attribuiti a tutti gli esseri: tuttavia, quantunque la grandezza e la piccolezza che si attribuiscono alle cose particolari siano necessariamente una grandezza e una piccolezza finite, Platone riguarda il grande e il piccolo in sè stessi come infiniti, perchè non vi ha alcun limite nè nei gradi della grandezza nè in quelli della piccolezza. Per indicare il Grande e Piccolo nella sua funzione speciale di elemento dei numeri — poichè il Grande e Piccolo è una denominazione generica che designa tanto l' elemento materiale dei numeri quanto quello delle grandezze (v. n. III) — s'impiega la denominazione più particolare di Molto e Poco (2). Sul Molto e Poco vale naturalmente la stessa osservazione che abbiamo fatta sul Grande e Piccolo; vale a dire essi non sono che dei predicati generali dei numeri, ma quantunque il molto e il poco che sono nei numeri siano necessariamente finiti, pure Platone riguarda il molto e il poco in se stessi come infiniti, perchè tanto l'uno quanto l'altro progrediscono all'infinito. Per indicare che si tratta, non di due entità, ma di una sola, il Grande e Piccolo è chiamato l'Ineguale (3): infatti l'ineguaglianza consiste nel più e nel meno, e il grande e il piccolo sono delle nozioni comparative, una cosa dicendosi grande o piccola in quanto è maggiore o minore di un'altra.

---

(1) Arist. *Phys* l. III. VI. 6, Alex. Aphr. ap. Simpl. *ad Phys.* fol. 104.

(2) Arist. *Met.* l. I. IX. 19, l. XIV. l. 4, 9, 13-14, ll. 11, Alex. Aphr. *ad Met.* l. I. VI. 5.

(3) Arist. *Met.* l. III. IV. 30, l. X. V. 1, 4, l. XII. X. 3, l. XIV. l. 3, 9, ll. 3, 10, 11, IV. 1, 6, V. 4, 5, Alex. Aphr. *ad Met.* l. I. VI. 5, ecc.

Digitized by Google

Uno dei punti fondamentali della dottrina è che i due elementi sono contrari (1), e l'elemento materiale rappresenta al tempo stesso la materia e la steresi (cioè la privazione dell' εἶδος) (2). Per indicare la seconda funzione, quest'elemento è chiamato il Non essere (3); e in generale a un nome impiegato per designare l' uno degli elementi corriponde il suo contrario come designazione dell' altro elemento. Così, l' elemento materiale essendo chiamato l' Ineguale, l' elemento formale riceve il nome di Eguale (4). Secondo questo principio, all'*uno*, nome dell'elemento formale, dovrebbe corrispondere, come nome dell' elemento materiale, il *multiplo*: tuttavia Platone oppone all'Uno il Grande e Piccolo (5) e non il Multiplo, ma considera il Grande e Piccolo come equivalente al Multiplo (6). In effetto il Grande e Piccolo, come elemento dei numeri, cioè delle Idee, è il Molto e Poco; e il Molto e Poco non è che l' espressione del concetto della moltiplicità sotto una forma che

---

(1) *Met.* l. IV. ll. 14, l. XII. X. 2-3, l. XIV. l. 1-3, 6, IV. 6-8, ecc.

(2) Arist. *Phys.* l. I. IX. 1 3, l. III. ll. 1-2, *Met.* l. XI. IX. 6-7.

(3) *Met.* l. XIV. ll. 4-14, *Phys.* l. I. IX. 1-3, *Phys.* l. III. ll. 1-2, ecc.

(4) V. Arist. *Met.* l. XII. X. 3, l. XIV. l. 3, Alex. Aphr. *ad Met.* l. I. VI. 5.

(5) *Met.* l. I. VI. 4-7, l. XIV. l. 3-6, l. XIV. ll. 10 (cfr. l. XIV. l. 10), l. XIV. IV. 5-6, ecc.

(6) Arist. *Met.* l. XIV. l. 3: i platonici oppongono all' uno l' ineguale, riguardando questo come la natura della moltiplicità.—L' equivalenza tra il Grande e Piccolo e il Multiplo risulta anche dalla dottrina che la Dualità indefinita è la causa della moltiplicità degli esseri (v. Arist. *Met.* l. XIII. VIII. 3, l. XIV. II.)—perchè secondo il sistema delle Idee la causa di un attributo delle cose è la partecipazione all'entità corrispondente a quest'attributo —, e dalla proposizione che il numero partecipa all'Uno in quanto è alcun che di unico, e alla Dualità indefinita in quanto è una moltitudine (v. Alex. Aphr. ap. Simpl. *ad Phys.* fol. 104).

Digitized by Google

permette di ricondurre questo concetto a quello della Dualità indefinita.

Nel *Timeo* (35a-b, 37a) i due elementi vengono chiamati lo stesso e il Diverso, e Aristotile indica più volte il Diverso o la Diversità come denominazione dell'elemento materiale (1). Evidentemente l'elemento formale è ricondotto al concetto dello *stesso*, perchè il bene consiste nella regolarità, nella permanenza dell'essere nel suo stato normale, e, potremmo anche aggiungere, nella convergenza di una pluralità di mezzi verso uno stesso risultato (come si vede negli esseri organizzati che sono l'esempio più spiccato della finitalità). Sembra anche risultare da un'indicazione d'Eudemo (2) che l'elemento materiale era chiamato l'ἀνώμαλον (che potremmo tradurre: l'Irregolare), ciò che supporrebbe che l'elemento opposto fosse l'ὁμαλόν (il Regolare).

Questa riunione delle due funzioni di materia e di stoicheiosi in uno stesso elemento è certamente uno dei lati più nebulosi di questa dottrina di Platone. Quando si tratta dell'opposizione dello Stesso e del Diverso o di quella dell'Uno e del Multiplo, si può comprendere come l'uno degli opposti sia riguardato come la materia e l'altro come la forma; perchè, non essendovi unità senza moltiplicità, nè identità senza diversità, noi possiamo dire: il *multiplo è uno*, o il *diverso è identico*, riguardando la moltiplicità e la diversità come il soggetto dell'unità e dell'identità. Ma come il Non essere o l'Ineguale potranno considerarsi come la materia, di cui l'Essere e l'Eguale sono la forma? Sembra che perciò il Non essere, l'Ineguale (ἄνισον), ecc. deve significare per Pla-

(1) *Phys.* l. III. II. 1, *Met.* l. XI. IX. 6, l. XIV. l. 6.
(2) Ap. Simpl. *ad Arist. Phys.* fol. 98 b.

Digitized by Google

tone, non il contrario dell'Essere, dell'Eguale, ecc., ma ciò che non è l'Essere nè partecipa, considerato in se stesso, all'Essere, ciò che non è l'Eguale nè partecipa, in se stesso, all'Eguale, ecc. In altri termini, se dalle cose si sopprime per il pensiero l'Idea dell'essere, dell'eguale, ecc., ciò che resterà, considerato nel suo concetto generale, si chiamerà Non essere, Ineguale, ecc., e si riguarderà come il sustrato a cui l'Idea dell'essere, dell'eguale, ecc. inerisce come una forma (1). Ciò non escludo però che il Non essere significhi anche, a un altro punto di vista, il contrario dell'Essere, l'Ineguale il contrario dell'Eguale, ecc.: in effetto l'elemento materiale non funge solamente da materia, ma anche da steresi. Il rapporto di contrarietà stabilito tra i due elementi spiega perchè, nel periodo pitagoreggiante, Platone preferisca, per designare l'Idea suprema, la denominazione di *uno* o *essere* a quella di *bene*: è che, chiamando l'elemento formale il Bene, l'elemento materiale dovrebbe essere chiamato il Male; ma il Male non potrebbe affatto riguardarsi come la materia degli esseri (2).

L'incompatibilità delle due funzioni assegnate all'elemento materiale c'indica chiaramente che la dottrina dei

---

(1) Questa supposizione è confermata dall'argomento con cui Platone prova l'esistenza del Non essere, cioè che se non esistesse il Non essere, tutti gli esseri si ridurrebbero a un solo, l'Essere (*Met.* l. XIV. lt. 4). Infatti il senso di quest'argomento è che, se negli esseri non vi fossero, insieme all'attributo essere, delle determinazioni distinte da quest'attributo, non esisterebbe che l'attributo essere; sicchè la moltiplicità degli esseri è resa possibile dall'esistenza nelle cose di determinazioni distinte dall'attributo essere. Queste determinazioni distinte dall'Essere che si trovano negli esseri, guardate in astratto, cioè nel loro concetto generale, si chiamano Non essere. Anche nel *Sofista* (256 d-259b) Platone dice che il Non essere non è il contrario dell'Essere, ma semplicemente ciò che è altro che l'Essere.

(2) Cfr. Arist. *Met.* l. XIV. IV. 4-8.

Digitized by Google

due elementi è un concetto straniero, che Platone si sforza di adattare alla meglio ai concetti propri del suo sistema. La contrarietà dei due elementi è data a Platone dalla dottrina dei Pitagorici. La riduzione dei due elementi all' εἶδος e alla materia ha per oggetto di conciliare il dualismo della nuova dottrina con le esigenze della dialettica, cioè della dieresi. Questa suppone, al vertice della piramide ideale, un'Idea unica come genere supremo di tutte le Idee: la nuova dottrina invece ammette, non uno, ma due universali supremi. Per conciliare questi due punti di vista, Platone non riconosce il carattere di genere sommo di tutti gli esseri che all'uno dei due universali supremi; per conseguenza, siccome egli ammette già, nel nuovo assetto che dà al suo sistema, che le cose sono composte di εἶδος e di materia, e che il concetto generale delle cose è rappresentato dall'εἶδος, così trasporta dalle cose alle Idee stesse questa distinzione di εἶδος e di materia, e riconduce l' elemento che deve fungere da genere all'εἶδος, e l'altro alla materia. Questa identificazione dei due elementi dei Pitagorici con l'εἶδος e la materia è d'altronde suggerita dai nomi stessi con cui vengono designati. Se si prende la parola εἶδος nel senso meno astratto, cioè come indicante la forma visibile degli oggetti materiali, πέρας (termine) ed εἶδος sono pressochè equivalenti. Come per un'estensione del loro significato più concreto la parola εἶδος e il suo sinonimo μορφή acquistarono il senso lato che esse hanno nella filosofia di Platone e d' Aristotile, così un'estensione analoga poteva essere data alla parola πέρας, in modo che i significati filosofici di questi termini venissero a coincidere. Quando l'εἶδος di cui si tratta non è più la forma visibile degli oggetti, la parola πέρας, impiegata come sinonimo di εἶδος, riceve certamente un

Digitized by Google

significato assai lontano dall'originario: tuttavia, l'εἶδος essendo ciò che *definisce* o *determina* gli esseri, l'analogia tra il concetto di *definizione* o *determinazione* e quello di *fine* o *termine* bastava per giustificare il passaggio al nuovo significato. Così πέρας veniva a significare, in un senso generico, l'εἶδος in generale; in un senso speciale, l'εἶδος comune di tutti gli esseri; e ciò, non solo per una specializzazione convenzionale del termine, ma anche perchè se πέρας, nome comune, significa forma, il πέρας, nome proprio d'un'entità unica, deve significare la forma nel suo concetto generale, cioè il genere di tutte le forme, l'εἶδος degli εἴδη. Il termine πέρας volendo dire *la forma*, il termine ἄπειρον vorrà dire *ciò che è senza forma*, cioè la materia (1). Aggiungiamo che l'identificazione del πέρας con l'εἶδος comune di tutti gli esseri, vale a dire con l'Idea del bene, corrisponde anche a un altro significato di cui il termine πέρας è suscettibile, quello di *fine* o *scopo*.

Ciò che è stato detto trova la sua conferma in Aristotile. Egli (in *Met.* l. V. XVII) assegna al termine πέρας questi significati: la forma della grandezza o dell'oggetto avente grandezza; il fine o οὗ ἕνεκα (la causa fi-

(1) Con questo senso *qualitativo* del termine ἄπειρον coesiste però il senso *quantitativo*, come si vede nella riduzione dell'ἄπειρον al Grande e l'piccolo. Il termine ha anche altre applicazioni, più conformi al suo significato volgare, quello di grandezza superiore a qualsiasi grandezza finita: è ciò che avviene, quando esso designa la materia delle cose, vale a dire lo spazio (v. B.), o quando si afferma che i sensibili sono infiniti per la materia, cioè per l'ἄπειρον (v. Arist. ap Simpl. *in Arist. Phys.*, fol. 117 — Porfirio, ap. Simpl. *Phys.* fol. 104, indica un'altra applicazione dello ἄπειρον in un senso quantitativo, cioè che la divisibilità all'infinito della grandezza dimostra che in ogni grandezza è racchiusa una certa natura d'infinito).

Digitized by Google

nale); l' essenza (la causa formale). Naturalmente Aristotile trova questi significati nel linguaggio filosofico dell'epoca, e, tra i suoi predecessori, noi non possiamo attribuire i concetti, che essi suppongono, che a Platone e ai platonici. Lo stesso Aristotile dalla sua parte identifica talvolta il πέρας con l'εἶδος (1) e l'ἄπειρον con la materia (2), e chiama anche πέρας la causa finale (*Met.* l. III. IV. 5, luogo in cui sembra alludere a un ragionamento dei platonici).

La dottrina platonica dei due elementi, malgrado lo espediente a cui si ricorre, di non riguardare come εἶδος che un solo dei due universali supremi, resta sempre evidentemente in contraddizione coi principii della dialettica (dieresi), perchè questi richiedono, alla sommità del mondo ideale, non due universali supremi, ma uno solo. La contradizione, è vero, potrebbe essere attenuata ancora da questa riflessione, che i due universali supremi essendo ricondotti alla forma e alla materia di tutti gli esseri, la dualità è piuttosto apparente che reale, e non vi ha al fondo che un universale supremo unico, l'Essere universale, di cui i due elementi sono la forma e la materia. Ma non cesserebbe con tutto ciò l'incoerenza di ammettere due principii primi, mentre la dialettica esige un solo principio primo, la legge del mondo ideale essendo che ogni pluralità si riduca costantemente ad una unità superiore. La contraddizione è dunque insolubile, ed essa ci indica che la dottrina dei due elementi è una modificazione posteriore del sistema delle Idee, dovuta a una nuova influenza, indipendentemente dalla quale questo sistema si era formato. E noi abbiamo in effetto delle

(1) *De Caelo* l. II. XIII. 3, *Phys.* l. IV. II. 1-2, e cfr. *De generat.* l. II VIII. 4-5.

(2) *Phys.* l. III. VI. 10, VII. 6; cfr. *Met.* l. I. V. 10.

Digitized by Google

prove che non lasciano alcun dubbio su questi due punti: cioè, primo, che Platone deve la dottrina dei due elementi ai Pitagorici, e, secondo, che questa dottrina è assente dal sistema di Platone nella sua forma primitiva, e segna, insieme alla dottrina dei numeri ideali, un nuovo periodo nella speculazione di questo filosofo.

Nel c. 6° del l. I. della *Metafisica*, in cui fa l'esposizione della filosofia platonica, Aristotile dice: «Dopo le dette filosofie venne quella di Platone, che in molti punti seguì questi (i Pitagorici, di cui prima ha parlato), ma alcuni altri ne ebbe propri, in fuori della filosofia degl'Italici». E, accennato alle dottrine principali di Platone, cioè la dottrina delle Idee, delle entità intermediarie, dei due elementi, e la identificazione delle Idee ai numeri, continua con questo confronto tra la filosofia di Platone e la pitagorica, in cui indica i punti comuni alle due filosofie e quelli propri al solo Platone: «L'Uno stesso essere sostanza, e non qualche altra cosa a cui si attribuisca l'unità, questo diceva come i Pitagorici; e ancora come essi, che i numeri siano cause alle altre cose della loro essenza. Ma invece dell'Infinito come uno porre una dualità, perchè egli fa l'Infinito del Grande e Piccolo, ciò gli è proprio: inoltre egli pone i numeri oltre i sensibili, ma quelli dicono i numeri le cose stesse, e non pongono l'entità matematiche intermediarie tra i numeri e le cose. L'aver posto l'Uno e i numeri oltre le cose, e non come i Pitagorici, e l'introduzione delle Specie fu per lo studio della dialettica (della quale gli antichi non erano partecipi); l'aver fatto poi dell'altra natura una dualità fu affinchè i numeri, eccetto i primi, se ne generassero comodamente, come da un sigillo.»

Risulta dunque dalla testimonianza d'Aristotile che Platone ha imprestato il suo elemento materiale dai Pita-

Digitized by Google

gorici, ma apportandovi una modificazione, quella di ricondurre quest'elemento alla dualità del Grande e Piccolo. Senza dubbio, questa non è la sola modificazione importante che Platone ha apportato alla dottrina pitagorica; Aristotile ne passa sotto silenzio un'altra che non ha un'importanza minore (forse perchè la riguarda come una conseguenza del sistema delle Idee): è la riduzione dei due elementi alla forma e alla materia universali. Il cangiamento risultante da queste e le altre modificazioni, necessitate dall'adattamento della dottrina pitagorica al sistema platonico, è così profondo, che nasconde l'identità fondamentale della dottrina di Platone con quella dei Pitagorici, e fra le due dottrine sembra non esistere un rapporto più intimo che quello di una semplice analogia. Ma vi ha un punto che non bisogna perdere di vista. Qualunque sia stato il senso originario della proposizione dei Pitagorici che le cose constano di fine e d'infinito, dopo che queste astrazioni *fine* e *infinito* cominciarono a riguardarsi come delle sostanze di cui le cose sono composte, la proposizione divenne un enigma incomprensibile, o a dir meglio una formula vuota a cui non era possibile di attaccare alcun senso determinato: per conseguenza Platone poteva riempire questa formula vuota dei suoi propri concetti, e, usando di quella libertà ch'egli si prende abitualmente coi dati della storia, dare questi concetti per il senso riposto della dottrina pitagorica, taciuto o forse anche smarrito dai più recenti filosofi di questa scuola che ne avevano divulgato le dottrine. In effetto, il pitagorismo di Platone, come vedremo in seguito, non consiste solamente ad appropriarsi i concetti dei Pitagorici, ma anche ad attribuire a questi i suoi propri concetti. Per altro vi erano nella dottrina pitagorica dei due elementi certi lati a

Digitized by Google

cui Platone poteva riattaccare il nuovo senso in cui egli prendeva questa dottrina. L'identificazione del πέρας alla forma generale degli esseri e dell' ἄπειρον alla materia, che è il carattere più essenziale per cui si distingue la dottrina di Platone, trovava certamente un addentellato in alcuni concetti dei Pitagorici. Così, quantunque Aristotile riconduca tanto l'uno quanto l'altro dei due elementi dei Pitagorici alla materia — ciò che egli fa talvolta anche per i due elementi di Platone, prendendo strettamente alla lettera la parola elemento (1) — tuttavia è l'ἄπειρον che egli considera specialmente come il principio materiale (2); e benchè l'interpretazione degli autori posteriori che riguardano il πέρας e l'ἄπειρον come corrispondenti alla forma e alla materia, sia senza dubbio dovuta a una confusione con la dottrina di Platone, tra le proposizioni conservateci dei Pitagorici ve ne hanno talune che darebbero a questa interpretazione una certa speciosità. Tali sono sovratutto quelle in cui essi si rappresentano l' illimitato (ἄπειρον) che è nelle cose come compreso dentro il limite (πέρας) e limitato da questo (3): in questa rappresentazione del rapporto tra il Limite e l'Illimitato questi due concetti sono assai vicini a quelli della forma e della materia. Ma il vero punto di partenza per passare dalla dottrina pitagorica alla propria Platone lo trovava, come abbiamo notato, nell'analogia del concetto stesso di limite (πέρας) con quello di forma, e, possiamo anche aggiungere, del concetto d' infinito (ἄπειρον) con quello d' indefinito o indeterminato — che per Platone, come per Aristotile, è il

(1) V. *Met.* l. XIV. ll. 1-2.
(2) V. *Met.* l. I. VII. 2.
(3) V. Arist. *Phys.* l. III. IV. 3 e *Met.* l. XIV. III. 14.

Digitized by Google

carattere distintivo della materia (1).— Egli poteva inoltre fondarsi, per la riduzione del πέρας al bene, sul dato che i Pitagorici chiamavano la serie (συστοιχία) del finito la serie dei beni (e si noti che non solo il Finito era uno dei principii compresi in questa serie, ma era anche ad esso che tutti gli altri venivano ricondotti). In quanto alle denominazioni di Grande e Piccolo e Dualità indeterminata date all'elemento materiale, noi abbiamo visto com'esse si riattaccavano a quel'e pitagoriche d'Infinito e di Pari. Sulle altre modificazioni della dottrina pitagorica osserveremo: che l' identificazione dell' Uno con uno dei due elementi, mentre i Pitagorici lo facevano risultare da amendue (e lo chiamavano perciò pari—dispari), poteva riattaccarsi alla sua classaz'one ne'la συστοιχία del limitato; e la riduzione dei due elementi all'Essere e al Non essere, al concetto, emergente dalla tavola delle dieci opposizioni, che tutto consta di contrarietà, e che queste si riducono tutte a quella del limitato e dell'illimitato (infatti in ogni contrarietà l'uno dei termini può considerarsi come positivo e subordinarsi all' essere, l' altro come negativo e subordinarsi al non essere; e nelle opposizioni dei Pitagorici i termini che potevano preferibilmente considerarsi come positivi erano quelli che venivano posti dalla parte del lim'tato) (2).

---

(1) V. Arist. *Met.* l. I. VIII. 9-11, *Phys.* l. III. VI. 11, Alex. Aphr. *ad Met.* l. I. t. 43, ecc.

(2) Così Eudemo attribuisce al non essere, nella dottrina pitagorica, un posto pressochè equivalente a quello che esso ha nella platonica: « Bene i Pitagorici e Platone portano nel movimento l'indefinito.... e lo imperfetto e il non essere » (ap. Simpl. *ad Arist. Phys.* l. III. II.). Qui evidentemente il non essere, come l'imperfetto e l'indefinito, è, per quanto concerne i Pitagorici, una generalizzazione dei principii della συστοιχία dell'illimitato.

Digitized by Google

Veniamo ora alle prove della posteriorità della dottrina. Questa risulta prima di tutto dagli scritti stessi di Platone. È certo che, quando scriveva la *Repubblica*, Platone non ammetteva ancora la dottrina di una dualità di principii. Nel 6° e 7° della *Repubblica* non vi ha, alla sommità del mondo ideale, che un'entità unica: è l'Idea del Bene, sovrana del mondo intelligibile, in cui essa è ciò che il sole è nel mondo visibile, e principio unico dell'essere e del conoscere (1). Inoltre la dottrina dei due elementi, quale la conosciamo dall'esposizione d'Aristotile, suppone quella dei numeri ideali, perchè Aristotile riguarda come il tratto essenziale e caratteristico del principio materiale di Platone che esso è fatto consistere

---

(1) V. 506-509 d, 510 b—511 b, 516—517 c, 532533 d.

Nello stesso dialogo, 478, si dà come un carattere delle cose sensibili, per cui esse sono opposte alle Idee, quello di partecipare al tempo stesso dell'essere e del non essere. Certamente questo non significa che l'essere e il non essere sono due elementi di cui le cose sensibili solamente, e non le Idee, sono composte; Platone vuol dire semplicemente che la realtà del sensibile non è una realtà piena, assoluta: ma è evidente che egli non si esprimerebbe così, s'egli conoscesse già la dottrina che l'Essere e il Non essere sono i due elementi delle Idee e delle cose. A 479, spiegando perchè le cose sensibili partecipano dell' essere e del non essere, dà un altro carattere per cui esse si distinguono dalle Idee, cioè che in esse si trovano al tempo stesso degli attributi contrari. Anche nel *Parmenide* (129a-130a, 135d-e) le cose vengono opposte alle Idee, perchè quelle partecipano simultaneamente di attributi contrari, e queste no; e nel *Fedone* (v. 103 d-105a) si stabilisce il principio che un'Idea non può mai partecipare a due Idee contrarie (infatti è impossibile, nel metodo di divisione, di subordinare un'Idea a due Idee contrarie). Noi dobbiamo perciò ammettere che questi dialoghi sono anteriori alla dottrina dei due elementi, perchè secondo questa dottrina ciascuna Idea partecipa delle Idee contrarie dell'Essere e del Non essere, dello Stesso e del Diverso del Finito e dell'Infinito, ecc. (vedi ciò che diremo appresso sulle due συστοιχίαι di principii opposti).

Digitized by Google

nel Grande e Piccolo (1): ora, come osserva lo stesso Aristotile, Platone sostituì all'Infinito uno dei Pitagorici la dualità del Grande e Piccolo, per far servire questo principio alla generazione dei numeri ideali (2). Noi sappiamo del resto (3) che la dottrina dei due elementi, di cui è quistione in Aristotile, fu esposta da Platone nei suoi discorsi *sul Bene*, in cui egli diede i risultati delle sue ultime speculazioni. Si potrebbe dire che ciò non esclude la possibilità di una forma anteriore della dottrina, in cui il principio materiale non sarebbe stato ancora considerato come il Grande e Piccolo, e che Platone in seguito avrebbe modificata, mettendola in armonia con le sue nuove dottrine pitagoreggianti. Ma si leggano i luoghi d'Aristotile relativi a questa dottrina, e si vedrà chiaramente che Platone non si è mai servito dei due elementi che come di principii dei numeri (4), e che Aristotile non conosce altra forma di essa che quella in cui il principio materiale si fa consistere nel Grande e Piccolo (5). Aggiungiamo che in *Met.* l. XIV. II. 4 le speculazioni platoniche sulla materia delle Idee vengono date come una deviazione (ἐκτροπή) dall'indirizzo primitivo.

Alla dottrina dei due elementi è legata in Platone, come nei Pitagorici, quella di due serie (συστοιχίαι) di principii opposti. Ad essa allude Aristotile in *Phys.* l. III.

---

(1) V. i l. indicati nelle due note dopo la seguente.

(2) V. n. I. sulla fine.

(3) V. Arist. *Phys.* l. IV. II. 2, 5, Simplic. *in Phys.* fol. 32, 104, 117, 127, Aless. Afrod. *in Met.* l. I. t. 43 e t. 60, ecc.

(4) V. *Met.* l. I. VI. 3-6, l. XIII. VII. 3, l. XIV. I. 1-14, l. XIV. V. 3-5, ecc.

(5) *Met.* l. I. VI. 3-7, l. I. VII. 2-3, l. I. IX. 22-28, l. III. III. 8, l. XII. X. 8, l. XIV. I. 3 sqq., l. XIV. II. 3-14, *Phys.* l. I. IX 1-2, ecc.

Digitized by Google

II. 1-2 e *Met.* l. XI. IX. 6-7. Nel primo di questi luoghi dice: « Alcuni dicono che il movimento è la diversità e l'ineguaglianza e il non essere, mentre non vi ha alcuna necessità che gli oggetti si muovano, se sono diversi nè se ineguali nè se non esseri. Il mutamento non è nè queste cose (la diversità, l'ineguaglianza, il non essere) nè da esse piuttosto che dalle opposte. La ragione per cui hanno ricondotto il movimento a queste cose è perchè sembra che il movimento sia qualche cosa d'indefinito, e i principii dell'altra serie (συστοιχία) sono indefiniti perchè privativi; nessuno di essi è infatti un'essenza determinata nè una qualità nè alcuna delle altre categorie. » Lo stesso quasi parola per parola nel luogo della *Metafisica*. Questi luoghi si riferiscono a Platone, perchè sappiamo che Platone riconduce il movimento all'elemento materiale (1), e che la diversità, l'ineguaglianza e il non essere sono delle denominazioni di quest'elemento. Inoltre vi ha un luogo d'Eudemo, in cui è certamente quistione della stessa dottrina a cui alludono i due luoghi citati d'Aristotile, e questa dottrina è attribuita esplicitamente a Platone (2).

Ora, quali sono i principii dell'altra συστοιχία di cui parla Aristotile? e — poichè *l'altra* συστοιχία suppone una συστοιχία opposta — quali sono i principii della συστοιχία opposta? Senza dubbio tra i principii dell'«altra συστοιχία»

---

(1) V. *Met.* l. I. IX. 23 e l. XIII. VIII. 21.

(2) *Eudemo* ap. Simpl. *ad Arist. Phys.* l. III. II: « Platone dice che il movimento è il grande e piccolo e il non essere e l'anomalo e quanti altri riduce alla stessa cosa: ma sembra assurdo di dire che il movimento sia questo; infatti l'oggetto in cui è presente il movimento si muove, ma è ridicolo che, un oggetto essendo ineguale o anomalo, sia necessario che esso si muova ». Questo luogo è quello che abbiamo indicato sopra per dimostrare che l'elemento materiale veniva anche chiamato l'anomalo

Digitized by Google

sono la Diversità, l'Ineguaglianza e il Non essere; poichè, quando Aristotile dice: « perchè sembra che il movimento sia qualche cosa d'indefinito, e i principii dell'altra συστοιχία sono indefiniti », evidentemente egli intende assegnare come ragione dell'aver ricondotto il movimento alla diversità, all'ineguaglianza e al non essere, l' indeterminatezza per cui il movimento somiglia alla diversità, all'ineguaglianza e al non essere. Di più il movimento fa parte anch' esso dei principii dell' « altra συστοιχία »: infatti, se per ragione della riduzione del movimento al non essere, alla diversità e all' ineguaglianza Aristotile dà la somiglianza che il movimento ha, non coi soli non essere, diversità e inegualianza, ma coi principii dell' « altra συστοιχία » in generale, ciò è perchè la riduzione di una cosa al non essere, la diversità e l'ineguaglianza equivale per Aristotile alla sua classazione tra i principii dell' « altra συστοιχία ». Tra i principii dell' « altra συστοιχία » trovandosi dunque il Movimento, la Diversità, l'Ineguaglianza, il Non essere, tra i principii della συστοιχία opposta devono trovarsi gli opposti, cioè lo Stato, l'Identità (lo Stesso), l' Eguaglianza, l' Essere. E siccome l'*essere*, l'*eguaglianza*, l'*identità* (*lo stesso*) sono dei nomi con cui viene designato l'elemento formale, e il *non essere*, l'*ineguaglianza*, la *diversità* dei nomi con cui viene designato l'elemento materiale, noi dobbiamo ammettere che i nomi dell'uno dei due elementi figurano anche come principii dell' una delle due συστοιχίαι, e i nomi dell' altro come principii dell'altra. Ma di là non ne segue che tutti i principii di una delle due συστοιχίαι figurino anche come nomi dell'elemento corrispondente: infatti il movimento non è un nome dell' elemento materiale. Però il movimento, quantunque questo nome non venga applicato a designare l'elemento materiale,

Digitized by Google

è ricondotto, come abbiamo visto, da Platone all' elemento materiale: così devono anche classarsi tra i principii dell' una o dell' altra delle due συστοιχίαι quelle entità che, senza che i loro nomi vengano impiegati per designare l'uno o l'altro dei due elementi, sono nondimeno ricondotti all'uno o all'altro dei due elementi. A queste entità accenna Aristotile in generale in *Met.* l. XIII. VIII. 21, con queste parole: « Alcune cose assegnano (i Platonici) ai principii, come il bene e il male, lo stato e il moto; le altre ai numeri. » Il male non è un nome dell'elemento materiale, ma è, come il movimento, ricondotto all'elemento materiale (1).

Che Platone riguardi i diversi nomi ch'egli dà all'uno e all'altro dei due elementi come corrispondenti a dei principii distinti, è una proposizione che non deve sorprenderci: è questa anzi la sola interpretazione che sia conforme allo spirito del sistema delle Idee e alle abitudini del linguaggio platonico. Un nome, nella sua applicazione metafisica, non designa altra cosa per Platone che il concetto che esso comunemente significa, realizzato: così l'essere e il non essere, l'eguale e l'ineguale, lo stesso e il diverso, ecc. non possono designare per lui che i concetti dell' essere e del non essere, dell'eguale e dell'ineguale, dello stesso e del diverso, ecc. realizzati. Ma i concetti dell' essere, dell'eguale, dello stesso, ecc., così bene che quelli del non essere, dell'ineguale, del diverso, ecc. essendo distinti, ne segue che le entità Essere, Eguale, Lo stesso, ecc. così bene che Non essere, Ineguale, Diverso, ecc. devono anche essere delle entità distinte. Noi non possiamo dunque ammettere che tra l' Essere, l' Eguale, lo Stesso, ecc. da una

(1) V. oltre il l. c. *Met.* l. I. VI. 8, l. XII. X. 4. l. XIV. IV. 6.

Digitized by Google

parte, e dall'altra, tra il Non essere, l'Ineguale, il Diverso, ecc. vi sia una distinzione, non reale, ma semplicemente nominale, a meno di supporre che Platone abbia creduto che ciascuna di queste due serie di nomi significhi uno stesso concetto. La stessa osservazione vale, a più forte ragione, per il movimento, il male e le altre cose che Platone riconduce all'uno o all'altro dei due elementi, ma senza dare a questi i nomi corrispondenti: i concetti del male e del movimento essendo distinti tra di loro e dai concetti del non essere, dell'ineguale, del diverso, ecc., il Male e il Movimento devono essere delle entità distinte fra di loro e dalle entità Non essere, Ineguale, Diverso, ecc.

Tuttavia la distinzione che Platone stabilisce tra tutte queste entità non gl'impedisce di riguardarle al tempo stesso come identiche. Per le entità i cui nomi servono a designare uno dei due elementi, quest'identificazione risulta sufficientemente da questa stessa applicazione che viene fatta dei loro nomi. Ma essa non è meno evidente per le altre: noi abbiamo già visto nel luogo citato di Aristotile (1) e in quello d'Eudemo (2) che il movimento è la Diversità, l'Ineguaglianza, il Non essere, il Grande e Piccolo, ecc. Di quest'identità degli altri principii d'una στοιχεία con quelli che figurano come nomi dell'elemento corrispondente si hanno le prove nella più parte dei luoghi d'Aristotile in cui è quistione della relazione del movimento o del male con l'elemento materiale. In *Met.* l. I. IX. 23 dice: « In quanto al movimento, se esso è il grande e piccolo, si muoveranno anche le Idee ». *Ibid.* l. XII. X. 4: « Tutte le cose parteciperanno al

(1) *Phys.* l. III. II.
(2) Ap. Simpl. *ad Arist. Phys.* l. III. II.

Digitized by Google

male, salvo l'Uno, poichè il male in sè è l'altro elemento.» *Ibid.* l. XIV. IV. 6-7: « Alcuni (dei Platonici — vale a dire, per quanto possiamo giudicarne, tutti gli altri tranne Speusippo e i suoi) dicono l'Ineguale la natura del male. Ne segue che tutti gli esseri, salvo uno cioè l'Uno stesso, parteciperanno al male », ecc. Come si può intendere che delle entità distinte siano al tempo stesso identiche? Noi ritroviamo qui, *mutatis mutandis*, quello stesso rapporto ambiguo che abbiamo già incontrato tra l'uno e i molti (i molti sono l' uno e l'uno è i molti). Bisogna rinunziare su questo soggetto a qualsiasi concetto intelligibile. Tutto ciò che possiamo dire di più chiaro è che i diversi principii di ciascuna delle due συστοιχίαι sono riguardati da Platone come degli aspetti diversi—egualmente obbiettivi—dell'elemento corrispondente. L'espressione *degli aspetti diversi egualmente obbiettivi* è certamente un non senso — fra i diversi aspetti di un oggetto è uno solo che noi possiamo riguardare come obbiettivo— ma essa è forse la più appropriata per rendere l'oscuro concetto racchiuso in questa dottrina.

Ciascuno dei principii dell' una e dell' altra συστοιχία è certamente considerato come un attributo d'una universalità assoluta, presente in tutti gli esseri. In effetto la più parte di questi principii, per quanto possiamo giudicarne, figurano come nomi dell' uno o l' altro dei due elementi; ed è evidente che Platone non potrebbe dire che l'Essere o l'Eguale o lo Stesso ecc. è la forma di tutte le Idee, e il Non essere o l'Ineguale o il Diverso ecc. la materia, se l'Essere, il Non essere, l'Eguale, lo Ineguale, lo Stesso, il Diverso, ecc. non fossero per lui delle determinazioni comuni a tutti gli esseri. In quanto ai principii che, come lo Stato e il Moto, non figurano come nomi degli elementi, la loro universalità assoluta

Digitized by Google

è provata, oltre che dalla coerenza della dottrina, dal fatto che gli attributi corrispondenti a questi principii vengono riguardati come determinazioni inerenti alla forma o alla materia universali. È ciò che vediamo per il Movimento. Nel *Timeo* la materia di tutti gli esseri è simboleggiata da una massa in un movimento continuo (1), e Xenocrate chiamava la materia di cui tutte le cose sono fatte ἀίναον (continuamente fluente) (2) Questo stesso concetto era espresso da Xenocrate sotto forma simbolica, quando chiamava l' Unità l' intelligenza e la Dualità indefinita l'anima del tutto (3) : l'elemento materiale è simboleggiato dall'anima, perchè questa è, secondo Platone, perpetuamente in movimento, e comunica il suo movimento a tutte le altre cose (l' elemento formale o il Bene dall'intelligenza, come nel *Timeo*, perchè questa è la sola attività empirica che operi secondo il principio delle cause finali) (4). Per altro l' universalità assoluta di tutte queste entità è inerente alla loro qualità di principii, perchè, conformemente alla dialettica platonica, ciò che è di una universalità solo relativa, ciò che è contenuto sotto un'Idea più generale, non potrebbe essere riguardato come principio. Così la dottrina

---

(1) V. 80 a, 52 e—53 a, 88 d.

(2) V. Mullach *Fr.* 78.

(3) Stob. *Ecl. Phys.* l. I. c. 2. 29. (Mull. Xenocr. Fr. I).

(4) Che il movimento sia un attributo universale comune a tutte le cose, risulta del resto dalla dottrina del divenire continuo dei sensibili. Per altro non bisogna dimenticare che il *movimento* (κίνησις) ha nel linguaggio dei filosofi greci un significato molto lato, essendo press'a poco un sinonimo di *cangiamento*. Platone chiama anche movimento una relazione transitoria d' una cosa con altre, anche che non importi in essa un cangiamento reale; p. e. l'esser conosciuta è un movimento della cosa conosciuta (*Sof.* 248).

Digitized by Google

delle due συστοιχίαι di principii opposti dà una risposta alla quistione quali siano propriamente le determinazioni delle cose che i due universali supremi, cioè la forma e la materia delle Idee, rappresentano; la riunione degli attributi corrispondenti ai principii dell'una o dell'altra συστοιχία ci dà il significato complelo dell'elemento rispettivo (1).

Questa dottrina di due serie di principii opposti è evidentemente un'imitazione di quella corrispondente dei Pitagorici. Così noi dobbiamo ammettere che questi opposti non rappresentano solamente le determinazioni universali dell'essere, ma ancora, come quelli dei Pitagorici, le opposizioni fondamentali delle cose. È a ciò che deve riferirsi l'indicazione d'Alessandro d'Afrodisia (2) che Platone vedeva nell'Eguale e l'Ineguale o l'Uno e la Diade indefinita « i principii degli esseri per se stessi e *degli opposti* ». I « principii degli opposti » è certamente

---

(3) Fra questi principii opposti, riguardati come attributi comuni a tutti gli esseri, sono, come abbiamo visto, il bene e il male. Elevando il male a principio e attributo universale delle cose, Platone si mette certamente in opposizione con la forma primitiva del suo sistema: tuttavia quest'opposizione non è così grande come potrebbe sembrare a prima vista. Potrebbe credersi infatti che egli dia al male una parte eguale a quella del bene. Ma non è così. La forma e l'essenza degli esseri è il bene: ne segue che il male non è che un accidente; se no, perchè l'essenza delle cose sarebbe il bene piuttosto che il male? Noi abbiamo già osservato che il male non è nemmeno riguardato da Platone come la materia. Evidentemente il concetto di Platone è che il bene è il tipo che tutti gli esseri tendono a realizzare, ma che nessuno realizza se non d'una maniera approssimativa. Nel *Timeo* Dio realizza da per tutto l'Idea del bene, ma *per quanto è possibile* (v. 29 e—30 a, 46 c-d, 48 a, 53 b, 56 c, 68 e—69 b). Così in tutti gli esseri vi ha a lato del bene il male: ma la regola è il bene, e il male non è che l'eccezione.

(1) *Ad Met.* l. I. t. 43.

Digitized by Google

un' espressione inesatta, almeno in un punto, cioè che Platone non poteva riguardare gli altri principii delle due συστοιχίαι come *derivati* dall' Eguale e l' Ineguale o l'Uno e la Diade — poichè in questo caso non sarebbero stati anch'essi dei *principii*—; ma gli altri dati che abbiamo su questa dottrina ci autorizzano ad intendere la indicazione d' Alessandro in questo senso, che Platone riconduceva le opposizioni fondamentali delle cose ai due elementi delle Idee. Questo concetto dà anche la spiegazione di una dottrina d'Aristotile, che, come tante altre di questo filosofo (p. e. la distinzione della forma e della materia), non si comprende che per il rapporto della sua filosofia con quella di Platone. È la proposizione che tutte le contrarietà si riducono a quella dell'unità e della pluralità (p. e. lo stato, l'eguale, lo stesso si riconducono all'unità; il moto, l' ineguale, il diverso, alla pluralità) (1). Questa proposizione, di cui non potrebbe vedersi alcun legame coi concetti della filosofia d'Aristotile, si riattacca invece della maniera più naturale a quelli d'una filosofia che, come quella di Platone, fa consistere l'essenza delle cose nei numeri. E in effetto essa è contenuta in germe nella dottrina delle due συστοιχίαι di principii opposti. Questi principii opposti, al punto di vista della teoria dei numeri, erano ricondotti da Platone all' Uno e al Grande e Piccolo, e il Grande e Piccolo, specialmente come elemento dei numeri, cioè come Molto e Poco, equivaleva alla Pluralità: così, siccome le due serie di principii opposti rappresentavano, come abbiamo detto, le opposizioni fondamentali degli esseri, cioè le più generali e a cui la più parte delle altre, se non tutte, si riconducono; di là si giun-

(1) V. *Met.* l. IV. II. 5-8, 14-15, l. X. III. 3, IV. 11, l. XI. III. 4.

Digitized by Google

geva facilmente alla generalizzazione d' Aristotile — se l'autore di questa generalizzazione è stato Aristotile, e non Platone stesso — che tutti i contrarii si riconducono all'unità e alla pluralità. Una conferma del rapporto di questa dottrina d'Aristotile con la filosofia platonica potrebbe vedersi in questa circostanza, che Aristotile trattava di essa nel libro *sul bene* (1), nel quale esponeva gli ἄγραφα δόγματα di Platone (2).

Probabilmente le due συστοιχίαι di Platone comprendevano, come quelle dei Pitagorici, dieci opposizioni (perchè dieci era il numero perfetto) (3), e noi possiamo supporre con qualche verosimiglianza che fossero le seguenti: 1° Fine o Finito — Infinito (4). 2° Unità — Moltiplicità. 3° Dispari — Pari. 4° Bene — Male. 5° Stato-Moto. 6° Essere — Non Essere (5). 7° Lo Stesso — Diverso. 8° Eguale — Ineguale. 9° Regolare-Irregolare (ὁμαλόν-ἀνώμαλον) 10° Ordinato — Inordinato (ταχτόν-ἄταχτον) (6). Di queste

---

(1) V. Alex. Aphrod. in *Met.* l. IV. t. 9 e 19, l. X. t. 9, l. XI. t. 10.

(2) V. Simpl in *Phys.* fol. 32 e fol. 104, in *De Anima* l. I. c. II, Aless. in *Met.* l. I. VI. t. 43, l. I. IX. t. 60, Filopono in *Phys.* l. IV. II, ecc.

(3) V. Arist. *Met.* l. I. V. 8.

(4) Platone, come vediamo nel *Filebo* (v. 16 c, 23 c, 24 a, 25 b, d, 26 b, ecc.), doveva riguardare, all'esempio dei Pitagorici, il Fine e il Finito come equivalenti.

(5) Naturalmente in quest'opposizione *Non essere* non significa ciò che non esiste, ma la negazione (p. e. non uomo, non bello, non grande) e la privazione (p. e. tenebre, silenzio, cecità). Senza dubbio, Platone preferisce per l'elemento materiale la denominazione di Non essere, perchè, come dice Aristotile, i principii dell' *altra* συστοιχία sono privativi, e l'elemento materiale equivale al complesso di questi principii.

(6) Teofrasto *Metaf.* 38: Platone e i Pitagorici pongono l'opposizione dell'uno e della dualità indefinita: in questa è l' infinito,

Digitized by Google

opposizioni la prima metà sono comuni coi Pitagorici. Comparando nel loro insieme la tavola di Platone e quella dei Pitagorici, la prima si distingue per un carattere più astratto; e le opposizioni particolari a Platone possono riguardarsi, per la più parte, come delle generalizzazioni di quelle dei Pitagorici. Per giustificare il cangiamento ch'egli apportava nella dottrina dei Pitagorici, Platone poteva dire che, tra le opposizioni delle cose, quelle che meritavano di essere elevate al grado di principii ed elementi, erano le più generali.

Il tratto essenziale, per cui la tavola delle opposizioni di Platone si distingue da quella dei Pitagorici, è che i principii opposti di Platone sono degli attributi universalissimi comuni a tutti gli esseri, e che i principii di ciascuna serie, riuniti, costituiscono uno dei due elementi di tutte le Idee: le altre differenze dipendono da questa differenza fondamentale. Essa alla sua volta è una conseguenza della dialettica platonica. Le dieci coppie di opposti erano per i Pitagorici i *principii* delle cose: ora un *principio* è, secondo Platone, ciò che occupa il grado più elevato nella scala della generalità, e che, come tale, si trova al punto di partenza della dialettica, considerando questa nella sua marcia discensiva, che è quella che corrisponde al progresso reale dell'essere. Per conseguenza, delle entità distinte dagli Universali supremi, cioè dalla forma e dalla materia di tutte le Idee, non potrebbero avere, nel sistema di Platone, il carattere di

---

l'*inordinato* (ἄτακτον) e, per così dire, ogn'informità per se stessa — Nel *Timeo* l'elemento materiale è rappresentato da una massa che si muove disordinatamente (ἀτάκτως) e che il Demiurgo, che rappresenta l'Idea del bene, fa passare dal disordine all'ordine (εἰς τάξιν ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας).

Digitized by Google

principii, perchè sarebbero loro subordinate in generalità, e deriverebbero da loro: così le due συστοιχίαι di principii opposti non potevano essere, in questo sistema, che la decomposizione dei due Universali supremi in due serie di attributi egualmente universali e aventi ciascuno una parte della loro comprensione.

Questa modificazione aveva anche l'effetto di rendere la dottrina pitagorica delle opposizioni meno arbitraria. I Pitagorici prendevano all'azzardo certe opposizioni, e dichiaravano che esse erano gli elementi costitutivi delle cose: ma come queste opposizioni potessero essere gli elementi costitutivi delle cose, e perchè queste precisamente e non altre, erano delle quistioni che, nella dottrina dei Pitagorici, restavano senza risposta. A questa quistione Platone rispondeva con l'equivalenza tra le due serie di principii opposti (presa ciascuna nel suo complesso) e i due elementi delle Idee — Il concetto più nebuloso di questa dottrina di Platone, cioè l'identificazione dei diversi principii di ciascuna delle due συστοιχίαι, aveva per lo meno un addentellato nella dottrina corrispondente dei Pitagorici. Quando questi chiamano l'impari mascolino e il pari femminino, e riguardano la συστοιχία del Finito come quella dei beni e la συστοιχία dell' infinito come quella dei mali, essi sembrano considerare il bene e il mascolino come equivalenti all'impari e al finito, e il male e il femminino come equivalenti al pari e all' infinito. L' identificazione, nel sistema pitagorico, di ciascuno dei principii dell'una delle due συστοιχίαι al Finito e di quelli dell'altra all'Infinito risulterebbe anche dall'indicazione di alcuni autori che i Pitagorici chiamavano l'uno dei due elementi impari, maschio, luce, destro, retto, stabile, ecc., e l'altro coi nomi

Digitized by Google

contrari (1). Per Platone quest'identificazione era necessaria, s'egli voleva, ad imitazione dei Pitagorici, ricondurre questi principii al Fine e all' Infinito, e al tempo stesso conservare ad essi la loro qualità di *principii*. In effetto, oltre quest'identificazione, egli non avrebbe avuto che un mezzo per ricondurre ai due elementi, cioè al Fine e all'Infinito, le altre entità facienti parte delle due serie di opposti: quello di riguardare il Fine e l'Infinito come generi, e queste altre entità come specie. Ma allora queste entità non sarebbero state più dei principii; poichè, come abbiamo più volte osservato, nella dialettica platonica, ciò che è subordinato a qualche cosa di più generale, non è un principio, ma un essere derivato. Inoltre esse non avrebbero avuto più coi due elementi il rapporto speciale che ammetteva la filosofia pitagorica, ma semplicemente il rapporto comune che hanno con questi tutte le entità platoniche, tutte le Idee essendo con gli elementi nella relazione di specie a genere. Del resto, senza l' identificazione dei principii di ciascuna συστοιχία, non si vede come Platone avrebbe potuto fare coesistere la dottrina di una moltiplicità di principii con quella dell'unità, almeno con quella dell'unità del principio formale, indispensabile alla dialettica platonica, perchè l'εἶδος supremo non poteva essere che un solo.

La dottrina delle due συστοιχίαι di principii opposti suppone evidentemente quella dei due elementi: per conseguenza le prove che dimostrano che la seconda delle due dottrine è nata posteriormente al sistema delle Idee e della dialettica, dimostrano questa stessa posteriorità anche per la prima. Sarebbe superflua qualsiasi osser-

(1) V. Eudoro ap. Simpl. *Phys.* 39a, l. c. e Porfirio *Vita Pythagorae*, §. 38.

Digitized by Google

vazione sulla contraddizione di questa dottrina coi principii della dialettica platonica, e la necessità, che ne segue, di spiegarne l'origine per una fusione dei concetti primitivi di Platone con un elemento straniero, indipendentemente dal quale questi concetti si erano formati. Ma un'osservazione che non possiamo tralasciare è la relazione di questa dottrina con un luogo del *Sofista*, che senza questa relazione sarebbe incomprensibile. In questo dialogo (254 d—256 e, 258 d. 259 a, 260 b) l'Essere e il Non essere e lo Stesso e il Diverso vengono date come delle Idee d'un'universalità assoluta, a cui tutte le altre Idee partecipano. Ora, conformemente ai principii della dialettica platonica, non potrebbe esservi che una sola Idea d'una universalità assoluta e a cui tutte le altre partecipino. Questa incoerenza ci indica dunque che il *Sofista* è stato scritto nel periodo pitagoreggiante, e quando Platone ammetteva già la dottrina delle due συστοιχίαι di principii opposti. E in effetto l'Essere e il Non essere e lo Stesso e il Diverso fanno certamente parte di queste συστοιχίαι. Noi abbiamo del resto altre prove che dimostrano che, quando Platone scriveva il *Sofista*, egli aveva già immaginato la dottrina dei due elementi. Così la più parte degl'interpreti hanno compreso, indipendentemente dalla nuova prova che noi apportiamo, che l'Essere e il Non essere di cui si tratta nel *Sofista* sono quegli stessi di cui è quistione nella *Metafisica* di Aristotile, vale a dire i due elementi delle Idee. Ciò risulta prima di tutto da un'allusione della *Met.* l. XIV. II. 7-8, cioè che Platone ha identificato il Non essere, vale a dire la materia, con la natura del falso: questa allusione conviene perfettamente al *Sofista*, perchè in questo dialogo Platone sostiene che il discorso e l'opinione falsa hanno per oggetto il Non essere, e sono

Digitized by Google

falsi per la partecipazione del Non essere (1). Inoltre la lunga digressione per dimostrare l'esistenza del Non essere (236 d–260) prova che quest' entità occupa nel sistema un posto d'un'importanza speciale: Platone, è vero, dà per iscopo a questa digressione di stabilire l'esistenza del falso, difendendola dalle obbiezioni capziose dei contemporanei; ma è evidente che questo non è che un pretesto per riattaccare le sue speculazioni alle quistioni del giorno (2). Aggiungiamo che alla sommità del mondo ideale sta, nel *Sofista*, non l'Idea del Bene, ma quella dell'Essere (3).

B. Il punto di partenza della dottrina sulla materia *delle cose* — cioè sulla materia esteriore alle Idee e che si aggiunge ad esse per costituire le cose — è la costruzione del corporale. Il corpo si compone delle superficie e dello

---

(1) V. 236 d–241, 260 b–264.

(2) Contro l'equivalenza del Non essere del *Sofista* col Non essere della *Metafisica* vi sarebbe l'obbiezione che nel *Sofista* il Non essere non potrebbe riguardarsi come un principio primitivo, perchè vi si dice che quest'Idea è contenuta sotto quella del Diverso (257d-258d). Ma quest'obbiezione non ha un gran valore; perchè, siccome tanto il Diverso quanto il Non essere si trovano in tutte le altre Idee, e per conseguenza anche l'una nell'altra, così il rapporto di contenenza tra le due Idee è reciproco, cioè è altrettanto vero di dire che l'Idea del non essere è contenuta sotto quella del diverso — perchè del non essere può predicarsi il diverso– quanto di dire che l'Idea del diverso è contenuta sotto quella del non essere-perchè, reciprocamente, del diverso può predicarsi il non essere—. Se l'Idea contenente dovesse riguardarsi, in questo caso, come *anteriore* all'Idea contenuta, vi sarebbe per conseguenza altrettanta ragione di riguardare il Diverso come *anteriore* al Non essere che di riguardare il Non essere come *anteriore* al Diverso: così il rapporto logico di contenente e contenuto non può importare, in questo caso, il rapporto ontologico di *anteriore* e *posteriore*.

(3) V. 248 c—d e 253 e—254 b.

Digitized by Google

spazio che esse racchiudono; le superficie similmente delle linee che le limitano e dello spazio compreso fra queste linee; e le linee dei punti che le limitano e dello spazio compreso tra questi punti. Il punto viene identificato con l' unità. Un' esposizione completa di questa costruzione dell'esteso non la troviamo, a dir vero, nè in Platone nè in Aristotile. Nel *Timeo* vi ha solamente la composizione del corpo dalle superficie (1). Ma Aristotile parla spesso dell'opinione che le superficie, le linee e i punti o unità sono sostanze, e che il punto o unità è più sostanza della linea, la linea più della superficie, e la superficie più del corpo (2), opinione che si deve attribuire a Platone e ai suoi, perchè essa è legata alla dottrina delle Idee (3), e fondata sul motivo che soppresso il punto si sopprimerebbe anche la linea, soppressa questa, la superficie, e soppressa la superficie, il corpo (4). È evidentemente alla stessa opinione che allude Aristotile, quando respinge la proposizione che i punti e le linee sono la materia dei corpi (5). Infine Alessandro d'Afrodisia afferma, come abbiamo visto altrove, che Platone fa venire i corpi dalle superficie, le superficie dalle linee, e queste dai punti, che considera come unità; e che è questa la ragione per cui

---

(1) V. 56 c-57 d. Cfr. Arist. *De gen.* l. I. II. 8-9, l. I. VIII. 8-9, l. II. I. 4. *De Coelo* l. III. I. 3-14, l. III. VII. 1, 5-10, l. III. VIII. 1-3, l. IV. II. 1-6, 13.

(2) *Met.* l. III. V, l. V. VIII. 3, l. VII. II. 25, l. XI. II. 7-8, l. XIV. III. 6-7, *Phys.* l. V. III. 9.

(3) V. *Met.* l. VII. II. 5 e l. XIV. III. 6-7.

(4) V. *Met.* l. III. V. 3 e l. V. VIII. 3-questo è, come sappiamo, il criterio di cui si serve Platone per stabilire che una cosa è *anteriore* ad un'altra.

Anche Alessandro Afrod. riferisce l'allusione a Platone (ad *Met.* l. VII. t. 3).

(5) *De gen.* l. I. V. 6.

Digitized by Google

egli ammette che i numeri sono i principi degli esseri (*ad Met.* l. I. t. 43) (1). Com'è che le superficie vengono dalle linee e le linee dai punti? Della stessa maniera certamente con cui, nel *Timeo*, i corpi vengono dalle superficie. La costruzione del corpo nel *Timeo*, in effetto, sarebbe da sè sola incomprensibile: essa non si comprende che come parte di un processo, che ha per risultato di comporre il corpo dello spazio e delle unità che lo definiscono, cioè del numero (2).

Per le superficie di cui si compongono i corpi bisogna intendere dei piani, e per le linee di cui si compongono le superficie, delle rette. La costruzione del corpo, di cui abbiamo parlato, si applica particolarmente ai corpuscoli elementari; poiché Platone nel periodo pitagoreggiante ammette la fisica corpuscolare, e ciascuno di questi corpuscoli è un poliedro regolare. Vi hanno cinque elementi corrispondenti ai cinque poliedri rego-

---

(1) Quest'indicazione d'Alessandro d'Afrodisia, al fondo, non ci apprende niente di nuovo; perchè la formula d'Aristotile, che il punto o unità è *più sostanza* della linea, la linea della superficie e la superficie del corpo, significa precisamente che il punto o unità è il principio da cui deriva la linea, la linea il principio da cui deriva la superficie, e questa il principio da cui deriva il corpo. L'*anteriore*, secondo Platone, ha più essere che il *posteriore*. Così Aristotile menziona pure la proposizione (evidentemente dei Platonici) che i generi sono *più sostanze* delle specie (v. *Met.* l. VIII. I. 3)— In alcuni dei luoghi citati (*Met.* l. III. V. 3-4, l. V. VIII. 3) Aristotile dà anch'egli la dottrina che i principii delle cose sono i numeri come una deduzione dall'opinione che le unità e, in generale, i termini del corpo sono sostanze e più sostanze del corpo stesso.

(2) Bisogna anche vedere un'allusione a questa costruzione del corpo per lo spazio e le unità nella domanda che Aristotile rivolge ai Platonici: com'è che i numeri sono cause dell'essere e dell'essenza delle cose? forse quali termini, come i punti delle grandezze? *Met.* l. XIV. V. 6.

Digitized by Google

lari: il corpuscolo della terra che è un cubo, quello del fuoco che è un tetraedro, quello dell'aria che è un ottaedro, quello dell' acqua che è un icosaedro, e quello dell'etere che è un dodecaedro (1). Nel *Timeo* però Platone non ammette ancora che quattro elementi, ed esclude esplicitamente il quinto, cioè il dodecaedro (l'etere).

La stessa costruzione dei corpi per le superficie, per le linee e per i punti che li limitano è attribuita dagli storici della filosofia (2) anche al Pitagorici. E in effetto Alessandro d'Afrodisia — per non parlare d'altri autori meno degni di fede, p. e. Diog. Laerz. (VIII. 25), i quali confondono sistematicamente le dottrine dei Pitagorici con quelle di Platone — dice tanto dei Pitagorici quanto di Platone ch' essi derivano i corpi dalle superficie, le superficie dalle linee, e le linee dai punti riguardati come unità, e che è perciò che ammettono che i principii delle cose sono i numeri (3). Inoltre, come nota giustamente il Zeller, è a una costruzione pitagorica del corpo simile a quella del *Timeo* che sembra alludere Aristotile, quando egli dice (*Met.* l. XIV. III. 14) che i Pitagorici non hanno determinato se è dalle superficie o in qualche altro modo che si è formato il primo corpo (l'uno). È dunque probabile che nella sua costruzione della grandezza estesa Platone ha seguito i Pitagorici: ma per attribuire questa dottrina ai secondi non si hanno altrettante prove che per attribuirla al primo. In quanto alla dottrina che gli elementi sono i poliedri regolari, essa è dovuta certamente ai Pitagorici.

---

(1) V. *Tim.* 53 c-57 c, *Epinom.* 981, Senocrate *Fr.* 70 Mullach, ecc.

(2) V. Zeller *Filos. dei Greci* vol. I. 4. ediz. pag. 375-376, Ritter *Stor. della filos. ant.* t. I. l. 4. c. 2. trad. franc. pag. 329 e seg., ecc.

(3) *Ad Met.* l. I. t. 43, l. c.

Digitized by Google

Deducendo il corpo dallo spazio limitato dalle unità, Platone ha evidentemente per iscopo di ridurre la materia al semplice spazio e di risolvere il reale nei numeri (1). A questa deduzione del corpo si riattacca la distinzione della *forma* e della *materia*, e la riduzione delle Idee alle sole forme delle cose, separandole dalla materia. Nella nuova dottrina di Platone le cose constano dunque di due elementi: l'Idea, che rappresenta la forma, e lo spazio,

---

(1) Questo concetto, sviluppato con conseguenza, condurrebbe a spiegare con lo stesso processo con cui si spiega la grandezza estesa, o con dei processi analoghi, tutte le altre determinazioni del reale. Che Platone abbia fatto effettivamente così, sarebbe arrischiato di affermarlo. Tuttavia alcune proposizioni platoniche potrebbero essere interpretate in questo senso. Nel *Timeo* (61c-68d) tutte le proprietà sensibili dei corpi — salvo, s'intende, la grandezza e la figura — sembrano riguardarsi come dei fenomeni subbiettivi (Però io non oserei attribuire recisamente a Platone quest'opinione; perchè Teofrasto dice che per le proposizioni del *Timeo* che riconducono le proprietà sensibili dei corpi alle impressioni dei nostri sensi, Platone si è messo in contraddizione con la sua propria dottrina, che conservava a queste proprietà la loro natura obbiettiva: v. *De sensu et sens.* 60-61). Nel *Timeo* stesso poi e nelle *Leggi* i fatti mentali pare che vengano identificati col movimento. V. *Leggi* 896e-898b (il pensiero e tutti gli atti dello spirito sono dei movimenti dell'anima); *Tim.* 37 a-c, 47 b-c, 89 a, 90 d, ecc., Arist. *De Anima* l. I. III. 11-17 (l' intelligenza è un movimento circolare); *Tim.* 43 c-d, 67 b (le sensazioni sono movimenti). È l'opinione dei più risoluti tra i materialisti moderni — di cui non mancavano gli antecedenti nelle dottrine dei Fisici (v. Arist. *Met.* l. IV. V. 7-8) — salvo che il movimento, con cui vengono identificati i fenomeni psichici, è attribuito da Platone alla sostanza anima: ma questa differenza non ha per noi alcuna importanza, perchè Platone riguarda la sostanza anima come una grandezza estesa. Se noi congiungiamo queste due dottrine, vale a dire la subbiettività delle qualità sensibili dei corpi e l'identità delle operazioni dello spirito col movimento, noi otteniamo — supposto che queste dottrine siano appartenute real-

Digitized by Google

che rappresenta la materia (1). Ciò che importa sopratutto di notare per l' intelligenza dei motivi di questa dottrina è che sono propriamente le Idee che, in un senso stretto, vengono identificate ai numeri — quantunque Platone dica anche, in un senso meno rigoroso, che le cose sono numeri (2), perchè l'elemento che si aggiunge alle Idee per costituire le cose essendo lo spazio, cioè il vuoto, tutto il reale si risolve nelle Idee, e per conseguenza nei numeri—. Ciò é tanto vero che Aristotile dà come carattere distintivo tra la dottrina dei numeri di Platone e quella dei Pitagorici che per questi le cose constano di numeri e sono esse stesse numeri, ma per quello i numeri sono *oltre* (παρά) le cose o *separati* (χωριστοί o κεχωρισμένοι) dalle cose (3). A questa distinzione ne è legata un' altra, la quale implica anch' essa che i numeri sono per Platone le Idee; cioè che i numeri platonici sono monadici, vale a dire composti di vere unità, mentre le unità che compongono i numeri pitagorici hanno grandezza (4). I numeri platonici sono monadici, cioè composti di unità incorporee e indivisibili, perchè le Idee costituiscono la sola forma delle cose, e l'estensione viene a queste dall'altro elemento, cioè dallo spazio: le unità che compongono i numeri pitagorici hanno grandezza, perchè questi numeri sono le cose

---

mente a Platone — una di queste audaci concezioni, dinnanzi a cui questo filosofo non era solito d' indietreggiare: cioè tutto il reale ridotto all'estensione e al movimento, e per conseguenza, mediante la costruzione della grandezza estesa per lo spazio limitato dalle unità, risoluto nel numero e lo spazio.

(1) V. *Tim.* 48-52, Arist. *Met.* l. I. VI 7, *Phys.* l. IV. II. 2, 5, ecc.

(2) V. *Met.* l. I. VIII. 18.

(3) *Met.* l. I. VI. 4-5, l. XIII. VI. 4, 6-7, l. XIII. VIII. 9-10, l. XIV. III. 2, *De Coelo* l. III. I. 16.

(4) *Met.* l. XIII. VI. 7-9.

Digitized by Google

stesse, i composti di forma e materia, e da ciò Aristotile ne conclude che le loro unità sono gli elementi di cui i corpi si compongono, e devono essere anche esse per conseguenza estese e corporee. Questa differenza fra i numeri di Platone e quelli dei Pitagorici, cioè che i primi sono le sole forme delle cose e i secondi i composti di forma e di materia, spiega anche perchè Aristotile non estende a Platone l'obbiezione, ch'egli fa ripetutamente ai Pitagorici, che è impossibile che la grandezza estesa si componga di unità (1). Al numero seguente vedremo un'altra prova di questa proposizione, che sono le Idee, cioè le forme, che vengono riguardate propriamente come numeri: è la distinzione tra le Idee delle grandezze o grandezze ideali e le grandezze matematiche. Di questi due ordini di grandezze le prime sono numeri, perchè rappresentano delle semplici forme, le seconde no, perchè sono costituite dalle forme e dalla materia: per conseguenza le prime sono riguardate come Idee, ma le seconde (quantunque siano anch'esse degli Universali) come entità intermediarie tra le Idee e le cose.

La dottrina che le Idee rappresentano le sole forme delle cose è evidentemente in contraddizione coi principii del sistema delle Idee. I termini di cui Platone si serve per designare l'Idea—*specie*, *genere*, *essenza*, *natura* delle cose particolari—o ch'egli aggiunge al nome per indicare che questo si riferisce all'Idea—αὐτό, αὐτὸ καθ'αὐτό, ὅ ἐστι—; le prove con cui ne dimostra l'esistenza—che quasi tutte si riassumono in questa proposizione: l'oggetto a cui si riferisce il concetto e la conoscenza generale è l'Idea—; la relazione ch'egli stabilisce tra le Idee

(1) V. *De Coelo* l. III. L. 16-17, *Met.* l. XIII, VIII. 9-10.

Digitized by Google

e le cose — che l'Idea è l'uno nei molti, il comune, l'universale, l'astratto (χωριστόν)—; tutti gli aspetti, in una parola, sotto cui può considerarsi la dottrina delle Idee, non sono che degli sviluppi diversi di questo principio fondamentale: l'Idea è il concetto generale realizzato. Ora il concetto di una cosa non rappresenta la sola forma, ma la cosa stessa, il composto di forma e materia, concepita d'una maniera astratta e generale (1). Se a questa considerazione ne aggiungiamo un'altra, cioè che la dottrina di una materia che deve aggiungersi alle Idee per costituire le cose non si trova che nel *Timeo*, e che questa dottrina, per l'identificazione della materia con lo spazio, suppone certamente la dottrina dei numeri, — perché questa identificazione non si concepirebbe senza la costruzione del corporale per lo spazio e le unità che lo limitano —, noi veniamo naturalmente a questa conclusione che, sinchè Platone non ha oltrepassato il semplice punto di vista del sistema delle Idee, l'Idea ha dovuto rappresentare tanto la forma quanto la materia, cioè, per servirci dell'espressione d'Aristotile, il *sinolo*, e che la separazione delle Idee dalla materia e la loro riduzione a delle semplici forme è una modificazione posteriore del sistema delle Idee, sotto l'influenza d'un motivo straniero all'origine di questo sistema e legato alle

(1) S. Tomm. *Summa, I, Quaest. LXXXV art. I*: « Alcuni hanno creduto che la specie d'un essere naturale è solamente la forma, e che la materia non fa parte della specie. Ma se fosse così, nelle definizioni degli esseri naturali non dovrebbe entrare la materia. Per conseguenza bisogna dire invece che la materia è doppia, cioè la comune e la segnata o individuale: la comune come la carne e l'osso, l'individuale come *questa* carne e *queste* ossa. L'intelletto astrae dunque la specie dell'essere naturale dalla materia individuale, ma non dalla materia comune. Così astrae la specie dell'uomo da *queste* carni e *queste* ossa, che non riguardano la specie, ma sono part dell'individuo; ma non può astrarla dalle carni e dalle ossa ».

Digitized by Google

nuove dottrine pitagoreggianti. Quale ha potuto essere questo motivo? La risposta ci è suggerita dal fatto che Platone riconduce ai numeri, non le cose stesse, immediatamente, ma le loro Idee. Platone crede che vi ha qualche cosa negli esseri che è irriduttibile al numero, e gli sembra più facile d'identificare ai numeri le forme astratte dalla materia, che gli esseri stessi, i composti di forma e di materia.

Nel *Filebo,* che è il primo passo di Platone verso il pitagorismo, e in cui si trova il germe di tutte le dottrine pitagoreggianti posteriori (1), si distinguono nelle cose due elementi costitutivi (2), che corrispondono in certo modo ai numeri ideali e alla materia — voglio dire, alla materia delle cose—. Il πέρας del *Filebo* non sono i numeri, ma dei rapporti numerici: *numero rapporto a numero* e *misura rapporto a misura* (25 a-b). Noi vediamo dunque che Platone non arriva alla dottrina pitagorica che gli esseri sono numeri che a traverso l'idea che la natura degli esseri è costituita da rapporti numerici. Nel *Filebo,* il πέρας e l'ἄπειρον non sono ancora identificati alla forma e alla materia: tuttavia il grave e l'acuto, il caldo e il freddo, ecc., che determinati da certi rapporti numerici, costituiscono l'armonia, le stagioni, ecc., rappresentano qualche cosa come la materia, e i rapporti numerici che li determinano, qualche cosa come la forma. La materia-spazio del *Timeo* e degli ἄγραφα δόγματα discende direttamente dall'ἄπειρον del *Filebo*: è, come questo, l'elemento delle cose irriduttibile al numero. Solamente, nel *Filebo* quest'elemento è più comprensivo, rappresenta un più gran numero di determinazioni delle

(1) V. questo Supplem. n. IV.
(2) V. Supplem. B parte I. n. VIII. carte 97-100.

Digitized by Google

cose; nel *Timeo* e negli ἄγραφα δόγματα è ridotto a un minimum: la differenza tra i due concetti misura il progresso di Platone verso la dottrina pitagorica dei numeri; ma Platone non fece mai l'ultimo passo, quello d'identificare puramente e semplicemente, come i Pitagorici, le cose coi numeri.

Sembra dalle obbiezioni di Aristotile che ciò che si trovava di più strano nella dottrina dei Pitagorici era che l'estensione e la corporeità si facessero consistere nel numero (1). Platone, da un lato, evitava in parte questa difficoltà, facendo della materia un elemento delle cose distinto dai numeri; e dall'altro lato, riconducendo la materia allo spazio, risolveva, come i Pitagorici, tutto il reale nei numeri. Separando la materia dai numeri, questi non venivano a rappresentare che le semplici forme. Ma ciò che ha dovuto essere il motivo preponderante per ricondurre ai numeri le forme delle cose piuttosto che le cose stesse, è che la *forma* sembra potersi ridurre ai rapporti numerici tra i sustrati materiali. Aristotile infatti, nella sua polemica contro la dottrina delle Idee, confuta il concetto che le Idee sono numeri perchè le forme delle cose consistono nei rapporti numerici delle parti componenti (2); e noi possiamo, per conseguenza, fare rimontare questo concetto allo stesso Platone. Certamente dire che le forme delle cose consistono in rapporti numerici non equivale a dire che queste forme sono numeri, cioè che tal forma è il numero due, tal altra il numero tre, ecc.: ma Platone trovava nella prima di queste due proposizioni un' idea media

(1) V. Arist. *De Coelo* l. III. l. 16-17, *Met.* l. I. VIII. 16, l. III. IV. 29, l. XIII. VIII. 9-10. l. XIV. III. 4.

(2) *Met.* l. I. IX. 13-14, l. XIV. V. 6-7.

Digitized by Google

per passare alla seconda. Questo passaggio, fondato sulla sostituzione tra due termini non equivalenti ma semplicemente analoghi, cioè i due concetti di *rapporti numerici* e di *numeri*, era senza dubbio un sofisma assai evidente: ma non era che con dei processi così poco legittimi che poteva arrivarsi al risultato che le cose sono numeri.

Le considerazioni precedenti spiegano perchè non sono le cose stesse, ma le semplici forme delle cose, che vengono ridotte ai numeri: ma perchè le Idee vengono ridotte alle semplici forme delle cose? Evidentemente per identificarle ai numeri. Come spiegheremo in seguito, il risultato a cui tendono le speculazioni pitagoreggianti di Platone è l'identificazione delle sue proprie dottrine con quelle della filosofia pitagorica. Per ottenere questo risultato si mettono in opera al tempo stesso due processi: l'uno è l'introduzione nel proprio sistema dei concetti più caratteristici del sistema pitagorico, e l'altro un'interpretazione forzata delle formule del sistema pitagorico per ritrovarvi i concetti più caratteristici del proprio sistema. Ora, da una parte, la proposizione generale della filosofia pitagorica che gli esseri sono numeri, e le proposizioni particolari che ne fanno l'applicazione, cioè che l'uomo è un tal numero, un tal altro numero il cavallo, ecc., erano troppo caratteristiche, perchè Platone potesse non accogliere nel suo proprio sistema la stessa proposizione generale e delle proposizioni particolari, se non identiche, analoghe. Queste proposizioni, riferite agli esseri sensibili, non sono per Platone rigorosamente vere, perchè egli vede propriamente nei numeri, non le cose stesse, ma le forme delle cose. Ma nel sistema platonico esse non devono riferirsi agli esseri sensibili, ma alle Idee; perchè gli esseri sono per Platone le Idee, e una

Digitized by Google

proposizione che parla dell'uomo, del cavallo, ecc. in generale, ha per oggetto l'Idea dell'uomo, del cavallo, ecc. Così, riducendo le Idee a delle semplici forme — che sono del resto il solo reale, perchè la materia non è che lo spazio — Platone ottiene, da una parte, di far entrare nel suo proprio sistema le proposizioni pitagoriche relative alla identificazione delle cose coi numeri. Dall'altra parte, l'identificazione tra le Idee e i numeri è un mezzo indispensabile per ricondurre le formule pitagoriche ai concetti proprii del sistema delle Idee. Attribuendo, com'egli fa — è un punto che dimostreremo in seguito — agli antichi filosofi pitagorici la dottrina delle Idee, Platone si fonda naturalmente sull'analogia tra questa dottrina e le dottrine pitagoriche. Quest'analogia, come abbiamo osservato, è doppia: primo, i numeri e le altre entità dei Pitagorici sono delle astrazioni realizzate come le Idee platoniche; secondo, i numeri pitagorici rappresentano, non la causa materiale o la motrice, come i principii degli altri filosofi anteriori a Platone, ma, come e Idee platoniche, la specie e il concetto. È dunque nella dottrina dei numeri che Platone crede di scoprire la dottrina delle Idee: ma se le Idee non fossero anche per lui identiche ai numeri, questa pretesa scoverta non raggiungerebbe il suo scopo, che è d'identificare la sua propria filosofia con quella dei Pitagorici, o piuttosto dei loro antichi predecessori.

Il legame della dottrina della materia, come un secondo elemento delle cose distinto e separato dalle Idee, con la dottrina dei numeri è dimostrato, come abbiamo detto, dalla identificazione della materia con lo spazio, perchè questa suppone la costruzione del corpo per lo spazio e i punti che lo limitano, concetto che evidentemente non poteva nascere che al punto di vista

Digitized by Google

delle dottrine pitagoriche sui numeri (1). A ciò si potrà obbiettare che Platone ha potuto, nel periodo anteriore a quello in cui seguiva le dottrine pitagoriche sui numeri, ammettere la separazione delle Idee dalla materia e questa come un principio distinto, senza ancora ricondurla allo spazio. Ma noi non troviamo nè negli scritti di Platone nè in quelli d'Aristotile alcuna traccia di una dottrina della materia come principio distinto diversa da quella del *Timeo*. Dalla lettura d'Aristotile risulta anzi chiaramente l'impressione ch' egli non conosceva altra

---

(1) Per altro, che la costruzione della grandezza per i limiti e lo spazio racchiuso appartenga alle ultime speculazioni di Platone, é provato dalle contraddizioni di questa dotttrina coi principii della sua fisica. La costruzione plato nica non potrebbe applicarsi ad altre superficie che a dei piani nè ad altre linee che a delle rette, e per conseguenza essa suppone la dottrina dei corpuscoli poliedrici. Ma questa dottrina richiede necessariamente l'ammissione del vuoto, perchè, come osserva Aristotile (*De Coelo*) l. III. VIII. 1), due solidi solamente, cioè il cubo e la piramide, potrebbero riempire completamente lo spazio. Intanto Platone nega l'esistenza del vuoto (v. *Tim.* 58a-c, 60b-c, 79b-80c, Arist. *De gen.* l. I. VIII. 9, *De Coelo* l. III. VIII. 1); e questo é uno dei punti fondamentali della sua fisica, come lo mostra sovratutto la teoria dell' impulsione circolare v, *Tim.* 60b- c e 79b-80c), che ha in questa fisica un'importanza capitale, e che Platone (come gli altri filosofi antichi che negano il vuoto) ammettere per ispiegare la possibilità del movimento senza il vuoto. Questa incoerenza dimostra che Platone non cominciò ad ammettere la dottrina dei corpi geometrici, e, per conseguenza, la costruzione del corporale con cui essa è legata, che dopo che le sue idee generali sulla fisica si erano già fissate.

Un'altra incoerenza non meno grave è la coesistenza nel *Timeo* della teoria dei quattro elementi con quella dei corpuscoli geometrici (la qnale suppone che vi siano altrettanti elementi che poliedri regolari) Più tardi Platone è più conseguente, e ammette coi Pitagorici un quinto elemento. Il carattere provvisorio della dottrina del *Timeo* prova che la costruzione del corpo dallo spazio e i piani e, quindi, la dottrina della materia-spazio non possono datare da un'epoca molto anteriore a quella in cui fu scritto questo dialogo, nel quale tutti i critici si accordano a vedere una delle ultime composizioni di Platone.

Digitized by Google

forma della dottrina platonica della materia—ben inteso della materia come entità sussistente per se stessa e distinta realmente dalla forma—che quella che è stata esposta nel *Timeo* e in cui essa viene identificata allo spazio (1). Inoltre una vera materia—cioè una materia cor-

---

(1) In *De gen. et corr.* l. II. c. I, stabilendo il principio che la materia è inseparabile dalle contrarietà (il caldo e il freddo, il secco e l'umido) e non vi ha una materia χωριστή dagli elementi, parla delle dottrine opposte a questo principio, e tutto ciò che dice di Platone si riferisce alla descrizione che vi ha nel *Timeo* (50a-c) della materia come massa informe, prima che essa venga ricondotta allo spazio (« Ciò poi che è scritto nel *Timeo* non ha niente di definito; poichè, nè si dice chiaramente se quello che riceve tutto χωρίζεται dagli elementi, nè si fa alcun uso di alcun principio tale, quantunque prima si sia detto che vi ha qualche cosa che serve di sustrato agli elementi come l'oro agli oggetti aurei »). Siccome questa rappresentazione della materia è in contraddizione con la sua identificazione allo spazio, Aristotile crede di vedervi un accenno a un concetto distinto della materia, in cui essa verrebbe riguardata come un sustrato reale e non come un semplice spazio vuoto (sustrato che, conformemente alle dottrine esposte nel *Timeo*, dovrebbe essere χωριστόν dagli elementi, ma che Platone non determina come tale, poichè egli invece non riconosce altra materia χωριστή che lo spazio). Questo vago accenno del Timeo è tutto ciò che Aristotile trova nei concetti platonici di relativo a una materia χωριστή — ben inteso, a una materia χωριστή concepita come alcun che di reale e non come spazio vuoto—. In *Phys.* l. IV. II. 2 dice: « Perciò (perchè lo spazio pare l'intervallo della grandezza) Platone dice nel *Timeo* che la materia e lo spazio sono lo stesso: infatti il partecipante e lo spazio sono una sola e stessa cosa. Quantunque ivi e in quelli che si dicono dogmi non scritti chiami il partecipante diversamente, pure egli stabilì che esso è il luogo e lo spazio ». E poi (l. IV. II. 5): « Platone avrebbe dovuto dire perchè le Idee e i numeri non sono nello spazio, se il partecipante è lo spazio, sia che il partecipante sia il grande e piccolo, sia che esso sia la materia come scrisse nel *Timeo* ». Aristotile non conosce dunque altre dottrine di Platone sulla materia, quale principio distinto dalle Idee e partecipante ad esse, che quella del *Timeo* e quella degli ἄγραφα δόγματα (la quale

Digitized by Google

rispondente al concetto ordinario della corporeità — separata dalle Idee sarebbe inconcepibile nel sistema platonico. L'essere per Platone sono le Idee; quindi egli non avrebbe potuto ammettere alcun che di reale che non si risolvesse in Idee. Nel *Timeo* può ancora chiamare le Idee l'essere, quantunque con esse coesista nelle cose un altro elemento, perchè quest'altro elemento non è che lo spazio vuoto. Tutto nel sistema di Platone deve essere ricondotto a dei concetti realizzati: nel mondo delle entità platoniche un principio che non fosse un concetto realizzato sarebbe così strano, come lo sarebbe un concetto realizzato in mezzo agli esseri del nostro mondo, di noi che non ammettiamo che delle esistenze concrete. La materia — spazio era conciliabile col sistema dei concetti realizzati, non solo perchè lo spazio non è niente di reale, ma anche per un altra ragione: è che lo Spazio può riguardarsi anch'esso come un concetto realizzato. Trattandosi dello Spazio, l' Idea, cioè il concetto realizzato, non si distingue dalla cosa stessa. L' Idea è l' uno nei molti, vale a dire è ciò che vi ha di comune in tutti i particolari che cadono sotto uno stesso concetto generale. Per conseguenza là dove non vi hanno molti, là dove un concetto non si riferisce che ad un solo particolare, la cosa e l'Idea, l'individuo e la specie, si confondono. Ciò non vuol dire che, se vi fossero Idee degli oggetti concreti unici nella loro specie, quali il sole o la terra — e dovrebbero esservene, secondo la definizione dell'Idea: la causa esemplare di ciò che vi ha di costante nella natura (1) — le Idee di questi oggetti non si distingue-

---

non si distingue dalla prima, che perchè nel *Timeo* la materia non è ricondotta al Grande e Piccolo).

(1) V. Proclo *in Parm.* V. 133.

Digitized by Google

rebbero dagli oggetti stessi. Questi essendo sottoposti alla successione e al cangiamento, il *molti* è in essi rappresentato dalla moltiplicità dei loro stati successivi; e l'uno nei molti, cioè l'Idea, sarebbe per essi ciò che vi ha d'identico in questi stati successivi. Ma nello Spazio non vi ha nè successione nè cangiamento: per conseguenza siccome non vi ha che un oggetto unico che corrisponda al concetto dello Spazio — vale a dire dello spazio infinito, di cui tutti quelli che in un altro senso del termine chiamiamo spazi sono delle parti — così la Idea dello Spazio e lo Spazio non fanno che una cosa sola (1). Perciò Platone, quantunque dica dello Spazio ch'esso è l'oggetto di un concetto spurio -- perchè un concetto, nel senso stretto del termine, è la rappresentazione dell'uno nei molti — pure lo chiama εἶδος (2) e γένος (3). Ma trattandosi della materia — voglio dire della *vera* materia —, l'Idea, cioè il concetto realizzato, e la cosa sarebbero necessariamento distinte. Ora quale sarebbe, nell'ipotesi di una dottrina della materia diversa dallo spazio, la materia che Platone avrebbe riguardato come un principio distinto dalle Idee e che bisogna aggiungere ad esse per costituire le cose? La materia reale

---

(1) Si potrebbe dire che l'Idea dello spazio e lo spazio differirebbero in quanto la prima sarebbe, come le altre Idee, al di fuori del tempo. Ma se si fa dell'astrazione spazio un'entità, non si è obbligati — quando si pensa che vi hanno delle cose fuori del tempo — ad ammettere che quest'entità è nel tempo; nè Platone dice mai che lo spazio di cui egli parla nel *Timeo*, considerato in se stesso (αὐτὸ καθ'αὑτό), sia sottoposto alla condizione del tempo, anzi implicitamente lo esclude, quando fa del tempo una cosa generata e dice che l'*era* e il *sarà* non devono attribuirsi che alla genesi e al sensibile (v. *Tim.* 37 d-38 b).

(2) *Tim.* 49 a, 51 a.

(3) 48 e, 50 c, 52 a.

Digitized by Google

o l'Idea della materia? Non avrebbe potuto essere la materia reale, perchè tutto nel sistema platonico deve ridursi ad Idee, a concetti realizzati, e per conseguenza egli avrebbe dovuto ammettere un'Idea, un concetto realizzato, anche per questa materia, e allora il principio da cui e dalle Idee le cose verrebbero, sarebbe, non la materia reale, ma l'Idea della materia. Ma questo principio non ha potuto essere nemmeno l'Idea della materia, perchè è evidente che il principio materiale è per Platone un'entità astratta sì, ma non generale (1). Se fosse un'entità generale, non si identificherebbe con lo spazio. Platone riguarda lo spazio come identico, non al concetto generale dell'estensione corporea realizzato, ma all'estensione reale dei corpi individuali. 6

Questo carattere che distingue la materia *delle cose* dalle altre astrazioni realizzate del platonismo, di non essere cioè un'entità generale, fa che essa rappresenta, in questo sistema, il *principium individuationis*. Non vi ha per noi niente di più vano che le discussioni degli scolastici sul principio d'individuazione. È che noi siamo nominalisti, e la ricerca del principio, cioè della causa, dell'individuazione suppone, se essa ha un senso, che l'essere sia dapprima generale, e poi s'individualizzi in virtù di questo principio. La quistione tanto agitata dagli scolastici era un legato del platonismo. La cosa individuale è costituita secondo Platone da un elemento che essa ha in comune con altre cose, cioè l'Idea, e da

(1) V. *Tim.* 48-52 e Arist. *Met.* l. I. VI. 7; e cfr. i luoghi d'Arist. (*Met* l. III. IV. 6, 8, l. XI. II. 10, l. XII. V. 3, ecc.) in cui egli riguarda, nel sistema platonico, la *forma* come equivalente al generale, e il *sinolo*, cioè il composto della forma e della materia, come equivalente all'individuale—ciò che non farebbe, se la materia fosse anch'essa un'entità generale come la forma.

Digitized by Google

un elemento che le è proprio e incomunicabile con altre cose, cioè la materia — perchè la materia di un corpo, vale a dire lo spazio che esso occupa, è necessariamente distinta dalla materia di tutti gli altri corpi, e per tutte queste materie individuali, cioè per tutte queste porzioni di materia o di spazio, non vi ha un che di comune a cui esse si riducano, lo spazio o la materia non risolvendosi per Platone, come le altre cose, in un' entità universale—: ne segue che la materia — spazio è nel sistema platonico il principio alle cose dell' essere, come dicevano gli scolastici, *incomunicabili*, cioè dell'essere degl'individui e non delle entità comuni. Non è dunque da mettere in quistione che la materia funga, nel sistema platonico, da *principium individuationis*: la quistione che potrebbe farsi sarebbe al più se Platone s'ha esplicitamente riguardata come tale, cioè se egli si è proposto effettivamente il problema della causa dell' individualità, dando a questo problema l' unica soluzione per lui possibile, e che era contenuta implicitamente nella dottrina dei due elementi, l'uno generale e l'altro individuale, di cui egli componeva le cose. Ora a questa quistione dobbiamo rispondere affermativamente. Noi abbiamo visto infatti che, nel *Timeo*, la ragione per cui l'immagine dell'Idea esiste nello spazio è che essa « deve esistere in qualche altra cosa, attaccandosi in qualche maniera all'esistenza, o non essere assolutamente niente » (1); e che, nell'esposizione d'Aristotile, la materia è la causa della moltiplicità degli esseri (2). Si noti che Aristotile dà anche la materia come la causa della mol-

(1) V. Supplem. B. parte II. n. II. sulla fine.
(2) V. questo stesso Supplemento, carta 170.

Digitized by Google

tiplicità delle unità (1), e che, discutendo il sistema di Speusippo (2), suppone che sia una necessità per questo filosofo di spiegare, per il principio materiale, la moltiplicità, tanto delle unità quanto dei punti (che per Speusippo differiscono dalle unità): ciò prova che la materia non è solamente la causa per cui l'essere primitivo si scinde in una moltitudine di essenze generali, ma anche per cui ciascun'essenza generale si scinde in una moltitudine di esistenze particolari.

La soluzione che Platone dava al problema dell'individuazione era la stessa che poi si presentava immediatamente agli scolastici, quando si proposero la prima volta lo stesso problema. Il fatto non è casuale, perchè il realismo e il semi-realismo del medio evo si riattaccano al platonismo, sia direttamente sia per i vestigi dei concetti platonici che si trovano in Aristotile (3). La dottrina tomista sul principio d'individuazione era una riproduzione della platonica, perchè essa si trovava in germe in Aristotile, e questo germe era uscito da Platone. Aristotile adottò, come si sa, la dottrina platonica che le cose constano di due elementi, la *forma* e la *materia*, salvo che questi due elementi sono per Platone degli esseri reali e realmente distinti, mentre per Aristotile non sono che delle astrazioni mentali e non si distinguono che logicamente. Aristotile riguarda anch'egli, all'esempio di Platone, la forma (εἶδος) come l'oggetto del concetto generale della cosa, e perciò come l'elemento comune a tutta la specie, e la materia come l'elemento proprio e differenziale dell'individuo — in altri termini questa ma-

(1) *Met.* l. XIV. ll. 11.
(2) *Met.* l. XIII. IX. 6-12.
(3) Cfr. c. VII. pag. 46-53.

Digitized by Google

teria, che è l'uno dei due elementi in cui lo spirito decompone la cosa, non è per lui la materia comune, come l'altro elemento, la forma, è la forma comune, ma è la materia, come dice S. Tommaso, segnata o individuale —: per conseguenza l'opposizione tra l'εἶδος in se stesso e il sinolo, cioè il composto dell'εἶδος e della materia, equivale per Aristotile all'opposizione tra il generale e l'individuale (1). La distinzione della forma e della materia, per Aristotile, non è, come abbiamo detto, che logica: tuttavia (come può vedersi in molti dei luoghi indicati nella nota precedente) egli esprime spesso questa distinzione in termini più appropriati al realismo platonico che al proprio concettualismo, e, a prendere certi luoghi isolatamente, si direbbe che le sostanze seconde — è così che vengono chiamate la forma e la materia — siano per Aristotile delle sostanze nel senso stretto della parola, come la forme e la materia platoniche (1). Evidentemente Aristotile deve a Platone, non solo la distinzione tra εἶδος e materia, con le due funzioni diverse di elemento generale e di elemento individuale assegnate all'uno e all'altra, ma anche la forma troppo realista in cui egli presenta questa distinzione. È alla scuola di Platone che Aristotile ha appreso a trattare delle semplici astrazioni come degli esseri reali: inoltre i suoi scritti sono indirizzati a un pubblico che è stato anche

---

(1) V. *Met.* l. III. l. 10, IV. 3, 6, l. V. VI. 15, l. VII. VIII. 1-4, 8, XV. 1-2, l. VIII. l. 6, l. X. III. 3, 5. IX. 2-3, l. XI. II. 10, l. XII. III. 3-4, l. XII. VIII. 12, *De Coelo* l. I. IX. 2-5, ecc. Sono notevoli sovratutto i due ultimi luoghi: l'ultimo fu l'occasione della quistione sul principio d'individuazione; il penultimo è più vicino ancora di questo e di qualsiasi altro luogo che io ricordi in Aristotile, alla dottrina di S. Tommaso.

(1) Cfr, c. VII. pag. 47 e seg.

Digitized by Google

esso alla scuola di Platone, ed egli deve presentare i suoi concetti nella forma più prontamente intelligibile e più accettabile per il pubblico per cui scrive (1). Gli scolastici, anche quelli che non sono francamente realisti, rincariscono su questa tendenza d'Aristotile a trattare dei meri concetti come realtà: di là le discussioni sul principio d' individuazione. Ora, la forma rappresentando, come abbiamo detto, per Aristotile l'elemento generico, e la materia l'elemento proprio e differenziale dell'individuo, gl'interpreti più fedeli d'Aristotile non potevano trovare il principio d'individuazione che nella materia. Può parere singolare che i veri realisti, cioè Duns-Scoto e i suoi, respingessero questa soluzione, quantunque la più vicina a quella di Platone, al quale essi erano i più vicini. Ma non vi ha in ciò niente di sorprendente, perchè una materia che non venga ricondotta a un' entità universale, è, come osservammo, in contradizione coi postulati fondamentali del sistema realista. Ora se si fa anche della materia un'entità universale, essa finisce di essere l'elemento proprio e incomunicabile dell'individuo, e diviene invece, come la riguardavano gli scotisti, ciò che vi ha di più elevato nella scala della generalità.

Prima di passare all'argomento del numero successivo, aggiungiamo qualche osservazione sui rapporti della dottrina della materia *delle cose* con le dottrine dei Pitagorici. Questa dottrina, a parte la costruzione della grandezza estesa per lo spazio e i limiti, che non potremmo attribuire con sicurezza ai Pitagorici, poteva riattaccarsi ai loro concetti sovrututto nei punti seguenti: Primo, tanto Platone quanto i Pitagorici (2) riconducono

---

(1) Cfr. cap. VII. pag. 52.

(1) V. Arist. *Phys.* l. IV. VI. 7. (cfr. l. III. IV. 2) e Stob. I. 360.

Digitized by Google

lo spazio all' ἄπειρον. Secondo, la costruzione del corpo per lo spazio e i limiti, e anche, come abbiamo osservato, la decomposizione delle cose nei due elementi forma e materia potevano mettersi in rapporto con la dottrina pitagorica che le cose constano del πέρας e dello ἄπειρον. In fine, in certe proposizioni dei Pitagorici il concetto della materia sembra confuso con quello dello spazio (1).

III. Le entità matematiche

Le entità matematiche sono gli oggetti delle scienze matematiche (2), in altri termini i concetti, su cui volgono queste scienze, realizzati. Per scienze matematiche bisogna intendere le matematiche pure, cioè l'aritmetica e la geometria, e per entità matematiche quindi i numeri e le grandezze geometriche (le figure) (3). In effetto Aristotile non parla mai di altre entità matematiche (4): di più egli esclude che Platone ne abbia ammesso delle altre, quando gli rimprovera come un' inconseguenza di non aver supposto delle entità simili, come per l'aritmetica e la geometria, anche per l'astro-

---

(1) V. i l. indicati nella nota precedente e Zeller *Fil. dei Greci* pag. 353, 382, 404-406.

(2) V. *Met.* l. I. IX. 16, l. III. II. 15, l. VI, I. 5, l. XI. I. 8, l. XIII. II. 5-9, l. XIII. III, l. XIII. VI. 3, l. XIV. III. 3-4, ecc.

(3) V. *Met.* l. III. I. 15 (cfr. l. XIII. I. 4 e II), l. III. II. 20, l. III. III. 11, ecc.

(4) V. *Met.* l. III. I. 15, l. XIII. I. 2, l. XIII. II, III, VI. 6-8, IX. 2-14, l. XIV. II. 9, III, 4, 8-12, ecc.

Digitized by Google

nomia, la prospettiva, l' armonia, in una parola per le matematiche applicate (1).

Le entità matematiche non sono che degli universali sostantificati come tutte le altre entità della metafisica platonica (2): ma Platone le distingue dalle Idee, perchè le Idee, nel periodo pitagoreggiante, sono i numeri ideali, ed egli non riconduce i concetti matematici a dei numeri ideali.

Il carattere generale per cui le entità matematiche si distinguono dalle Idee, è che ve ne sono molte della stessa specie (3). L'Unità, la Diade, la Triade, ecc. ideale è una sola; ma vi ha un' infinità di unità, di diadi, di triadi, ecc. matematiche (4) Ciò vuol dire evidentemente che nei numeri in cui l' uno, il due, il tre, ecc. sono contenuti più volte, vi hanno altrettante unità, diadi, triadi, ecc. quante volte bisogna ripetere l'uno, il due, il tre, ecc. per formare questi numeri (5), e che Platone ha riguardato tutte queste unità, diadi, triadi, ecc. come altrettante entità distinte. Così vi ha dapprima il numero due, poi l' altro due che bisogna aggiungere a questo numero per avere il numero quattro, poi l'altro che bisogna aggiungere ancora per avere il numero sei, e così di seguito. Ciascuno di questi *due* è un'entità matematica: essi sono infiniti, perchè il numero aumenta sino all'infinito; sono della stessa specie, perchè un *due* non differisce da un altro. Ma questa moltitudine di *due*

---

(1) V. *Met.* l. III. II. 17-22, l. XIII. II. 7-8.

(2) V. Arist. *Met.* l. I. VI. 3, l. III. II. 15 sqq., l. III. III. 11, l. XI. I. 6-8, l. XIII. I-III, VI, *An. Post.* l. I. XXIV. 3, ecc. Cfr. Plat. *Rep.* 509 d-511, 521-527, 533 b-534 a, *Fedone* 101 c, 104 d, ecc.

(3) V. *Met.* l. I. VI. 3, l. III. VI. 1-2, ecc.

(4) V. *Met.* l. I. IX. 5, l. XIII. IV. 10, ecc.

(5) Cfr. Arist. *Met.* l. XIII. VII. 2, 7, 8, 11, 12, 14, 16, 19, 21, 24-25, VIII. 5-7, 18.

Digitized by Google

non possono essere tutti dei *due* che per la partecipazione comune ad un' essenza unica: questa è l'Idea del due, che non è altra cosa che il numero ideale Due. Della stessa maniera le molte unità matematiche non sono tali che per la partecipazione dell'unica Unità ideale; le molte triadi, tetradi, ecc. matematiche, per la partecipazione dell'unica Triade, Tetrade, ecc. ideali (1). La Unità, la Diade, la Triade, ecc. ideali, in quanto sono le essenze comuni di tutte le unità, le diadi, le triadi, ecc. particolari, sono chiamate l'Unità stessa (αὐτή), la Diade *stessa*, la Triade *stessa* (2); e perchè è da esse che procedono le molte unità, diadi, triadi, ecc. particolari — per la relazione di *anteriorità e posteriorità* che vi ha tra il generale e il particolare — sono anche chiamate la *prima* unità, la *prima* diade, la *prima* triade, ecc. (3). Tra i numeri ideali e i numeri matematici non vi ha dunque, al fondo, che il rapporto che corre tra le Idee generiche e le Idee specifiche: ma Platone nega ai numeri matematici il nome d' Idee e di Specie, perchè questi nomi, nel periodo pitagoreggiante, non vengono attribuiti che ai numeri ideali.

Per ispiegare come nei numeri ideali non ve ne hanno molti della stessa specie, egualmente che nei numeri matematici, Platone mette innanzi un'altra differenza fra le due specie di numeri: è che i numeri matematici sono *combinabili*, cioè si addizionano fra di loro, ma i numeri

---

(1) V. *Met.* l. I. IX. 5, l. XIII. IV. 10, l. XIII. VIII. 5-7, l. I. VI. 3-4, l. III. VI. 1-2, ecc.

(2) V. *Met.* l. I. IX. 5, l. I. IX. 16, l. XIII. VI. 2, l. XIII. VII. 1, 9, 12, 14, 15, 21, 22, 24, l. XIII. VIII. 13, 19, ecc.

(3) V. *Met.* l. XIII. VI. 2, l. XIII. VII. 1, 4, 7, 8, 11, 12, 19, 20, 24, l. XIII. VIII. 5-7, ecc.

Digitized by Google

ideali sono *incombinabili*, cioè non si addizionano fra di loro (1). Così un numero ideale non può riguardarsi, del pari che un numero matematico, come composto dei numeri più piccoli in cui può decomporsi (2); e per conseguenza, nei numeri ideali in cui il due, il tre, ecc. sono contenuti più volte, non possono distinguersi altrettante Diadi, Triadi, ecc., e considerarsi quali entità per sè come avviene nei numeri matematici. Alla quistione perchè i numeri ideali siano incombinabili Platone risponde che l'addizione suppone l'omogeneità delle unità che si addizionano, ma dei numeri ideali distinti costituiscono delle specie differenti, e per conseguenza le unità di un numero non sono omogenee con quelle di un altro (3).

---

(1) V. *Met.* l. XIII. VI. 2-5, VII, VIII. 1-7, 26, ecc.

(2) Infatti, se il numero minore fosse una parte del numero maggiore, l'Idea rappresentata dall'uno sarebbe una parte dell'Idea rappresentata dall'altro. P. e. se il Tre fosse una parte del Quattro, e il primo rappresentasse l' Idea dell' uomo e il secondo quella del cavallo, l'Idea dell'uomo sarebbe una parte di quella del cavallo (v. Arist. *Met.* l. XIII. VII. 25, VIII. 19, ecc. L' obbiezione contenuta nel secondo di questi luoghi è diretta contro la dottrina di Xenocrate, che identificando il numero ideale col matematico, toglieva necessariamente a quello il carattere per cui Platone lo aveva distinto da questo, e lo faceva combinabile).

Aristotile (*Met.* l. XIII. VII. 9-11 e 25-26) accenna anche ad un'altra ragione, per cui, nei numeri ideali, il minore non potrebbe riguardarsi come una parte del maggiore. È che in questo caso sarebbe impossibile la generazione dei numeri quale l'ammette Platone. Se p. e. il Due (ideale) fosse una parta del Quattro, questo nascerebbe per l'aggiunzione di due altre unità a quelle del Due: ma allora, per generare il Quattro, non dovrebbe rendersi conto che dell'origine delle due nuove unità soltanto, e per conseguenza esso non potrebbe generarsi dalla moltiplicazione del Due per la Dualità indefinita.

(3) V. i l. indicati nella nota penultima, e inoltre *Met.* l. I. IX. 15-17, l. XIV. VI. 9, ecc.

Digitized by Google

Le entità geometriche sono pure molte ed infinite quelle della stessa specie, come i numeri matematici. Platone ammette due classi di entità pei concetti delle grandezze, come per quelli dei numeri: le grandezze matematiche e le Idee di queste grandezze. Le grandezze matematiche—che sono anch' esse, come abbiamo detto, degli universali sostantificati — non sono delle semplici forme come le Idee, ma contengono una materia identica, al fondo, alla *materia delle cose*, cioè allo spazio, poichè non è altro che le dimensioni dello spazio generalmente considerate; per conseguenza, siccome il numero non rappresenta che delle pure forme, esse non vengono identificate a dei numeri (1). La materia delle linee si chiama il *Lungo e Corto*; quella dei piani il *Largo e Stretto*; quella dei solidi l'*Alto e Basso:* queste sono delle forme del Grande e Piccolo (2) (Dualità indefinita). Così nella Dualità indefinita Platone confonde tre concetti differenti, facendola servire al tempo stesso da materia delle Idee, da materia delle cose e da materia delle grandezze matematiche. Questo per l'elemento materiale: in quanto all'elemento formale (l'εἶδος), le grandezze matematiche lo ricevono dai numeri ideali (3). Le linee ven-

---

(1) *Met.* l. I. IX. 18-19, l. III. IV. 30, l. XIII. IX. 2-4, l. XIV. II. 9, 11, l. XIV. III. 8-10, ecc.

(2) V. *Met.* l. I. IX. 18-19, l. XIII. IX. 2-4, l. XIV. II. 11, ecc.

(3) V., oltre i l. indicati nella nota seguente, quelli (che indicheremo in seguito) in cui le entità matematiche vengono date come intermediarie tra le Idee e i sensibili; ai quali aggiungeremo anche quegli altri in cui Aristotile riguarda le grandezze come posteriori ai numeri ideali o, ciò che è lo stesso, come procedenti da essi (*Met.* l. XIII. IX. 2-4, l. I. IX. 19, l. III. IV. 30, ecc.); e in cui dà le Idee come specie, non solo dei sensibili, ma anche delle entità matematiche (*Met.* l. III. VI. 1-2, l. XIII. VIII. 17, ecc.), e come cause tanto dei primi quanto delle seconde (*Met.* l. I. VI. 3, 4, 7, l. XIV. II. 15, ecc.).

Digitized by Google

gono dal numero ideale Due (e dal Lungo e Corto); i piani dal Tre (e dal Largo e Stretto); i solidi dal Quattro (e dall'Alto e Basso) (1) (a questi numeri Platone ad un'altra epoca o alcuni dei suoi discepoli sembrano averne sostituiti degli altri (2); ma ciò non ha per noi alcun'importanza). Il Due ideale dà dunque l'εἶδος alle linee, il Tre ai piani, il Quattro ai solidi (3); o, ciò che vale lo stesso, il Due ideale è l'εἶδος generale delle linee, il Tre dei piani, il Quattro dei solidi (4). Ma quantunque Platone chiami questi numeri l'εἶδος della linea, del piano e del solido, egli non vuole che si dicano la linea *stessa*, il piano *stesso* e il solido *stesso* (5): ciò è evidentemente

---

(1) Arist. *Met.* l. XIV. III. 8-10, l. VII. II. 3-4, *De an.* l. I. II. 7, Ps. Aless. *in Met.* l. XII. IX, ecc

(2) V. *Met.* l. XIV. III. 9, l. XIII. IX. 3. L'autore dell'*Epino*.. (v. 991 a) sembra riguardare l'otto come il numero del solido (e conseguentemente il quattro come quello del piano).

(3) Ps. Aless. *in Met.* l. XII. IX.

(4) V. Arist. *Met.* l. VII. XI. 3-4, *De an.* l. I. II. 7, ecc.

(5) V. *Met.* l. VII. XI. 3-5. In questo luogo Aristotile distingue due scuole platoniche: l'una riconduce tutti i concetti, anche quelli delle grandezze, alle semplici *forme*, e per questa il Due è la linea *stessa* — è la scuola di Xenocrate, che sopprimeva la distinzione delle entità matematiche dalle Idee, e risolveva per conseguenza in numeri ideali anche le grandezze (v. questo Supplem. n. V)—; l'altra — sono i platonici strettamente ortodossi — non ammette che i numeri ideali rappresentino le grandezze stesse, ma solamente il loro elemento formale, e per questa l'εἶδος della linea, cioè il Due, differisce, per conseguenza, dalla linea stessa — È certamente per questa distinzione tra i numeri della linea, del piano e del solido e la linea, il piano e il solido *stessi*, che Aristotile domanda se si deve ammettere o no che questi numeri siano delle Idee (*Met.* l. XIV. III. 10). Ma non può esservi alcun dubbio che i Platonici non li considerassero effettivamente come tali: ciò risulta chiaramente dai l. indicati nelle note precedenti, ed è incluso nella proposizione, di cui in seguito, che le entità matematiche sono intermediarie

Digitized by Google

perchè essi rappresentano la sola *forma* della linea, del piano e del solido, e non le cose stesse, vale a dire la forma congiunta alla materia.

Il numero della linea, del piano e del solido erano i soli numeri ideali, e per conseguenza, le sole Idee, che Platone ammettesse per le grandezze (1): e in effetto, queste Idee erano riguardate come le *specie*, nel senso moderno del termine, delle grandezze matematiche (2); quantunque tra le une e le altre, piuttosto che il rapporto tra specie ed individui, vi fosse in realtà quello tra generi e specie.

Oltre alle grandezze matematiche, ci si parla anche di un altro genere di grandezze, che Aristotile distingue con la designazione di *posteriori ai numeri* (μετὰ τοὺς ἀριθμούς—*Met.* l. I. IX. 25-)o *posteriori alle Idee* (μετὰ τὰς ἰδέας--XIII. VI. 8—). Alessandro d'Afrodisia (ad *Met.* l. I. IX. t. 80) ci spiega che queste grandezze erano la Linea *stessa*, il Piano *stesso* e il Solido *stesso*, che Platone riguardava come i principii da cui procedono le linee, i piani e i solidi matematici, e che, come questi,

---

tra le Idee e le cose, le Idee, tra cui e le grandezze reali tramezzano le grandezze matematiche, non potendo essere ehe i numeri da cui queste procedono e che ne rappresentano l'εἶδος. Del resto questi numeri sono chiamati Idee dallo stesso Aristotile nelle parole che seguono immediatamente al luogo indicato: "questi che a questo modo riattaccano le entità matematiche alle Idee"; qui la parola ἰδέαι riferendosi evidentemente ai numeri da cui derivano le grandezze matematiche, dei quali sopra ha parlato.

(1) V. Arist. *Met.* l. XIII. III. 8-10, Ps. Aless *in Met.* l. XII. IX. ecc.

(2) V. Arist. *Met.* l. VII. XI. 4-5. Se Platone dice che delle grandezze matematiche ve ne hanno molte della stessa specie, è appunto perchè considera l'εἶδος della linea, del piano, del solido come la specie, nel senso stretto, delle linee, dei piani, dei solidi matematici.

Digitized by Google

egli distingueva dai numeri ideali (1). Naturalmente la Linea, il Piano e il Solido *stessi* differivano dalle Idee (numeri ideali) della linea, del piano e del solido, in ciò, che queste erano le semplici forme, mentre essi comprendevano anche la materia (2). La Linea *stessa* era l'εἶδος della linea (il numero ideale Due) congiunto col Lungo e Corto; il Piano *stesso* l'εἶδος del piano (il Tre) congiunto col Largo e Stretto; il Solido *stesso* l'εἶδος del solido (il Quattro) congiunto con l'Alto e Basso. Per con-

---

(1) Questa spiegazione presenta, a dir vero, una difficoltà, ed è che Aristotile parla (*Met.* l. l. IX. 25), non di una linea, un piano e un solido, al singolare, ma di linee, piani e solidi, al plurale. Tuttavia noi dobbiamo accettarla, perchè essa ci permette di coordinare d'una maniera coerente la dottrina a cui allude Aristotile, all'insieme delle dottrine platoniche sulle entità matematiche. Per conciliare la spiegazione d'Alessandro col testo d'Aristotile, non abbiamo bisogno di supporre un'innovazione di alcuni discepoli, che avrebbero aggiunto alla Linea, Piano e Solido in sè di Platone altre entità dello stesso ordine, alle quali le parole d'Aristotile avrebbero potuto egualmente applicarsi: basta di ammettere che questi intende discutere la dottrina, a cui allude, nel suo concetto essenziale, cioè la distinzione tra le grandezze μετὰ τοὺς ἀριθμούς e le matematiche, anzichè nella forma accidentale che Platone ha dato a questo concetto. Non è senza ragione se di grandezze μετὰ τοὺς ἀριθμούς Platone ne ammette queste tre sole: è che di esse non potrebbe esservene che una per ciascun'Idea delle grandezze e per ciascuna forma del Grande e Piccolo quale materia delle grandezze; ognuna di esse non essendo, come diciamo in seguito, che un'Idea di grandezza e la forma corrispondente del Grande e Piccolo, pensate, non separatamente, ma insieme. Ma Aristotile pare non comprendere ciò, perchè inclinato, com'egli è, all'interpretazione trascendentalista del sistema delle Idee, sembra supporre che queste entità siano separate dalle loro Idee; e perciò crede arbitrario che se ne ammettano di più o di meno.

(2) Quando Aristotile parla della provenienza delle grandezze dalla materia (il Lungo e Corto, ecc.), egli usa le espressioni gene-

Digitized by Google

seguenza, ammettendo una linea, un piano e un solido in se stessi, distinti dagli εἴδη della linea, del piano e del solido, Platone non introduce delle nuove entità oltre questi εἴδη e la materia: la Linea *stessa* non è una terza cosa che si aggiunge all'εἶδος della linea e alla sua materia; ma non è altro che queste due cose, pensate, non a parte, ma congiuntamente. Questo ci fa comprendere perchè, quantunque la linea, il piano e il solido in sè si distinguano dalle Idee e dalle grandezze matematiche, pure Platone non riconosce che due generi di entità, le Idee e le entità matematiche; e infatti quando Aristotile parla dei generi di entità ammesse dalla scuola platonica — e spesso certamente dà la sua enumerazione come completa — egli non fa menzione che di questi due soli (1). In *Met.* l. I. IX. 25 fa l'obbiezione che nella classazione platonica degli esseri non vi ha alcun posto per le grandezze μετὰ τοὺς ἀριθμούς, non potendo esse collocarsi nè tra le Idee, nè tra le entità matematiche o intermediarie, nè tra i sensibili (le tre sole classi ammesse da Platone). In questo stesso luogo obbietta pure a Platone che egli non ha spiegato l'origine di queste grandezze: questi non l'ha fatto, perchè la loro esistenza non segna un nuovo passo nello sviluppo degli esseri,

---

riche: le grandezze, le linee, le superficie, i solidi, o anche: la grandezza, la linea, la superficie, il solido, al singolare (v. *Met.* l. I. IX. 18-19, l. III. IV. 30, l. XIII. IX. 2-4, l. XIV. II. 11); per conseguenza ciò che egli dice deve applicarsi a tutte le grandezze e non alle sole matematiche, quindi anche alla Linea, alla Superficie e al Solido *stessi*. Del resto Alessandro d'Afrodisia nel luogo indicato dà esplicitamente come principio di questi il Lungo e Corto, il Largo e Stretto e l'Alto e Basso.

(1) V. *Met.* l. I. VI. 3-4, l. III. l. 6, l. III. II. 15, 17-22, VI. 1-2, l. VII. II. 3, l. XI. I. 6-7, l. XII. I. 3, l. XIII. I. 2, l. XIII. II. 9, ecc.

Digitized by Google

non essendo esse altra cosa, come abbiamo detto, che le loro Idee e la materia; ma Aristotile, per la sua propensione all' interpretazione *trascendentalista*, suppone che siano qualche cosa di nuovo, e rimprovera quindi a Platone di non avere indicato per queste entità, come per le altre, il processo secondo cui si producono. L'esistenza equivoca delle grandezze μετὰ τοὺς ἀριθμούς quali entità distinte ci fa pure comprendere il fatto che Aristotile non ne parla che in qualche luogo isolato (oltre i due indicati, in *De an.* l. I. II. 7, in cui la *prima* lunghezza, larghezza e profondità pare che denotino la linea, la superficie e il solido in sè), e che egli anche talvolta per le espressioni generiche *le grandezze*, *le lunghezze*, *le superficie*, *i solidi*, non intende senza dubbio designare che le grandezze matematiche (1). La linea, il piano e il solido in sè non sono compresi tra le grandezze matematiche propriamente dette (cioè tra quelle che, come diremo in seguito, Platone fa intermediarie tra le Idee e le cose), perchè queste non sono che le specie ultime dei generi linea, piano e solido.

Platone non ammette delle entità per i concetti generici delle figure (p. e. del poligono o del poliedro), ma solo per quelli delle figure particolari (p. e. del triangolo, del quadrato, del cubo, dell' ottaedro) (2). Ciò è senza

---

(1) V. *Met.* l. III. l. 15 (cfr. l. XIII. 1-III.) e l. XIV. III. 8-11.

(2) Come risulta da *Met.* l. III. III. 11, in cui s'attribuisce ai partigiani delle Idee l'opinione che non vi ha alcun numero (generico) oltre (παρά) le specie dei numeri nè alcuna figura (generica) oltre le specie delle figure. Lo stesso può desumersi da un altro luogo (l. III. VI 1-2), in cui alla dottrina dell' esistenza delle Idee oltre le entità matematiche e i sensibili si dà per ragione che, se esistessero le sole entità matematiche, i loro principii non sarebbero finiti di numero, ma solo di specie. (Se tra le entità matematiche vi fossero anche i concetti generici e non solamente gli spe-

Digitized by Google

dubbio perchè, se tra le entità geometriche fossero anche rappresentati i concetti generici, egli non potrebbe riguardare l'εἶδος della linea, del piano e del solido come *le specie* — nel senso stretto, cioè come le specie infime — delle linee, dei piani e dei solidi matematici, e dire che queste linee, questi piani e questi solidi sono tutti della stessa specie. Queste proposizioni suppongono che tra le grandezze matematiche e le loro Idee corra lo stesso rapporto che tra gl' individui e le loro Idee specifiche: perciò le grandezze matematiche devono essere tra di loro, non subordinate nel grado di generalità, ma tutte

---

cifici, i principii di queste entità, anche se non si ammettessero che esse sole, sarebbero finiti di numero, non semplicemente di specie perchè è il generale, nel sistema platonico, che è il principio).

Quest'esclusione dei concetti generici dei numeri e delle figure dal rango di entità sussistenti per se stesse è fondata su quest'argomento capzioso: che nelle cose in cui vi ha anteriorità e posteriorità—cioè che formano una serie i cui termini si seguono con un ordine determinato — il comune non è *separabile* (χωριστόν), perchè, se lo fosse, esso sarebbe anteriore a tutti i termini della serie, anche al primo, e per conseguenza vi sarebbe qualche cosa prima della prima (v. *Eth. Eud.* I. I. VIII. 9-10; cfr. *Met.* I. III. III. 11 ed *Eth. Nic.* I. I. VI. 2). Il sofisma volge sul doppio senso dei termini *anteriore* e *posteriore*, i quali ora significano la successione dei termini coordinati di una serie (p. e. quella dei numeri o dei poligoni), ora la subordinazione dei concetti secondo il grado della generalità (con le altre idee che nella filosofia platonica sono associate a questa subordinazione).

Il motivo reale per cui Platone non ha obbiettivato i concetti generici delle figure, è quello che diciamo in seguito. In quanto a quelli dei numeri, il motivo è ugualmente chiaro: è che facendo un'entità del concetto generale di numero e di ogni altro dei concetti a cui i numeri particolari sono subordinati, queste entità o dovrebbero illogicamente identificarsi con certi numeri particolari, o dovrebbero porsi *anteriori* ai numeri particolari, che cesserebbero così di essere *i primi di tutti gli esseri*, come esige necessariamente la loro identificazione con le Idee.

Digitized by Google

coordinate, come gl'individui, e tra di esse e le loro Idee non deve esservi alcuna entità di una generalità media, come non ve ne ha tra gl' individui e loro Idee specifiche.

In conclusione, ciò che vi ha di particolare nella dottrina delle entità matematiche si riduce in sostanza, per quel che concerne le grandezze geometriche, a non elevare al rango d'Idee, vale a dire di numeri ideali, che le forme dei generi supremi di queste grandezze, cioè della linea, del piano e del solido in generale: in quanto ai piani, ai solidi e alle linee particolari, i loro concetti vengono bensì realizzati, ma non sono ridotti a delle semplici forme, e per conseguenza non si fanno rappresentare da numeri ideali, e se ne fa una classe di entità distinte dalle Idee, che insieme ai numeri matematici vengono designate col nome di entità matematiche. Così quando Platone dice che delle entità che sono l'oggetto della geometria ve ne hanno molte della stessa specie, tutto ciò che vi ha di chiaro nel significato di questa proposizione è che non vi ha che una Specie, cioè un'Idea unica, per tutte le linee, una per tutti i piani, una per tutti i solidi, l'Idea della linea, del piano del solido; e che le linee, i piani, i solidi particolari, studiati dalla giometria, non sono riguardati come Idee. È evidentemente un'inconseguenza, come gli rimprovera Aristotile (1), di non riconoscere nelle diverse figure geometriche altrettante specie distinte: ma siccome le Idee non sono, nel periodo pitagoreggiante, che i numeri ideali, e queste figure non vengono ricondotte a dei numeri, così Platone non può vedere in esse delle Idee, e quindi nemmeno delle specie.

Le entità matematiche erano dette dai Platonici in-

(1) *Met.* l. VII. XI. 5.

Digitized by Google

termediarie fra le Idee i sensibili (2). Ciò si spiega perfettamente per quello che abbiamo detto. Le grandezze matematiche sono intermediarie tra le Idee delle grandezze e le grandezze sensibili, perchè tramezzano, per il loro grado di generalità, tra le une e le altre: sono superordinate alle sensibili, che sono particolari, mentre esse sone generali; e subordinate alle Idee, che sono più generali ancora di esse. Della stessa maniera i numeri matematici tramezzano tra i numeri Idee e i numeri fenomeni. Di più, siccome tra il generale e il particolare vi ha, nella metafisica platonica, il rapporto di principio e cosa derivata (anteriorità e posteriorità), così le entità matematiche tramezzano tra le Idee e i sensibili anche sotto un altro rapporto: le grandezze e i numeri matematici essendo subordinati in generalità alle Idee delle grandezze e dei numeri, essi procedono da quelle (sono *posteriori* alle Idee delle grandezze e ai numeri ideali); ed essendo superordinati in generalità alle grandezze e i numeri fenomeni, sono i principii da cui questi procedono (sono *anteriori* alle grandezze e i numeri fenomeni).

Gl'interpreti trascendentalisti danno un' altra spiegazione del posto d'intermediarie tra le Idee e i sensibili, che Platone assegnava a queste entità. Secondo questi interpreti, le entità intermediarie sarebbero, per Platone, le Idee nel loro rapporto con la materia, cioè come leggi del mondo sensibile. Platone avrebbe cercati questi intermediari fra le Idee e le cose, perchè, le Idee trascendenti essendo incapaci di esercitare direttamente un'efficienza causale sui fenomeni, vi era bisogno,

---

(2) V. *Met.* l. I. VI. 3, 4, l. IX. 16, 25, l. III. l. 6, II. 15, 17-21, VI. 1-2, l. XI. l. 7, l. XIII. II. 9, l. XIV. III. 11, ecc.

Digitized by Google

nel suo sistema, di mediatori, per cui la loro influenza si comunicasse al mondo fenomenico, e li avrebbe trovati nelle entità matematiche, perchè le leggi del mondo fenomenico si riducevano per lui a dei rapporti matematici. Sarebbe superfluo per noi di discutere quest'interpretazione, dopo che abbiamo mostrato l'insussistenza della base su cui essa è fondata, che è la trascendenza delle Idee. Ma essa solleva una quistione, che non possiamo lasciare senza risposta, cioè: Le entità matematiche sono semplicemente la realizzazione dei concetti matematici, e non rappresentano che le determinazioni delle cose studiate dall'aritmetica e dalla geometria; ovvero il pitagorismo di Platone si manifesta anche direttamente in questa parte delle sue dottrine, e tutte le determinazioni delle cose, o, come dicono gl' interpreti di cui abbiamo parlato, le leggi del mondo fenomenico, sono state da lui ricondotte agli oggetti matematici? in modo che tutti gli attributi degli esseri vengano nel suo sistema rappresentati tre volte: nel mondo delle Idee, nel mondo delle cose e in quello delle entità intermediarie? In altri termini, le entità intermediarie tramezzano soltanto tra gli attributi matematici delle cose e le Idee di questi attributi, ovvero tra il mondo delle cose e il mondo delle Idee nella loro totalità? Per discutere d'una maniera completa questa quistione dovremmo occuparci del πέρας del *Filebo*, perchè è sulla pretesa identità di esso con le entità matematiche che è fondata sovratutto l'opinione che vede in queste entità le leggi del mondo sensibile: ma noi non lo potremmo qui senza fare altrove delle ripetizioni inutili, perchè questo è un argomento che in seguito dovremo trattare. Per ora basterà di esaminare la testimonianza d'Aristotile: quando verremo all'interpretazione del πέρας del *Filebo*, vedre-

Digitized by Google

mo che non vi sarà luogo a modificare il risultato a cui quest'esame ci avrà condotto.

Ora dalla testimonianza d' Aristotile risulta chiaramente che le entità matematiche rappresentano, non tutte le determinazioni degli esseri — come sarebbe, se esse fossero « le Idee stesse nel loro rapporto con la materia »—, ma semplicemente le determinazioni matematiche (cioè quelle che sono l' oggetto delle matematiche pure). La dottrina delle entità matematiche consiste unicamente secondo Aristotile nella realizzazione dei concetti matematici. Così, quando egli si propone di esaminare questa dottrina platonica, la quistione è da lui formulata in questi termini: i numeri e le grandezze geometriche sono delle sostanze o no? e se sono delle sostanze, esistono negli stessi esseri sensibili o fuori di essi? (1). La negativa della dottrina è per lui questa proposizione: le cose matematiche (τὰ μαθηματικά) non sono separate (χωριστά o κεχωρισμένα) (2). E sul principio del l. XIII. (c. I-III), in cui la discute il più largamente, si limita a combattere la proposizione, attribuita ai platonici ortodossi, che i numeri e le grandezze geometriche — e per *numero* evidentemente egli non intende in questa proposizione che l' attributo comune di una collezione qualunque di oggetti (v. specialmente II. 6)—sono separati dalle cose, e quella, attribuita ad alcuni dissidenti, che sono delle sostanze inesistenti nelle cose stesse, e a mostrare che i concetti matematici non rappresentano degli esseri sussistenti per se stessi, ma delle proprietà degli oggetti sensibili, che il matematico astrae (χωρίζει) per la comodità del suo studio. Non vi ha mai in tutte le allusioni

(1) V. *Met.* l. III. l. 15, l. XIII. l. 2.
(2) V. Met. l. XI. l. 8, l. XIII. IX. 12, l. XIV. III. 3, ecc.

Digitized by Google

d' Aristotile a questa parte del sistema platonico una parola che supponga che le altre determinazioni degli esseri siano state ricondotte dai Platonici ai concetti matematici, e che le entità matematiche rappresentino, come i numeri ideali, le forme stesse e le leggi del mondo delle cose. Il contrario è anzi supposto nel modo più evidente in parecchi luoghi, in cui la dottrina dei numeri matematici è posta in confronto con quella dei numeri ideali e con la dottrina pitagorica. Nel l. 13° c. 1°, enunziando l'argomento di questo libro, dice che prima tratterà «delle cose matematiche, senza aggiungere ad esse un'altra natura, per esempio se siano Idee o no, e se siano principii e sostanze degli esseri o no, ma delle cose matematiche semplicemente se esistano o non esistano e in qual modo esistano»; poi delle Idee a parte (cioè a parte dalla tesi che le identifica coi numeri); e in terzo luogo dei numeri ideali. Il senso delle parole tra virgolette è certamente—come si vede dalle materie trattate nel libro e dall'ordine in cui si seguono — che prima discuterà la dottrina delle entità matematiche, cioè quella che attribuisce bensì alle cose matematiche una esistenza reale (ne fa delle sostanze), ma non aggiunge ad esse un'altra natura (non fa loro rappresentare delle determinazioni degli esseri differenti dalle matematiche) come fa la dottrina dei numeri ideali (la quale riconduce a delle cose matematiche, cioè ai numeri, le Idee e la sostanza delle cose). Nel c. 6° dello stesso libro, parlando delle diverse ipotesi metafisiche sui numeri, dice: «Ancora questi numeri possono essere o separati (χωριστούς) dalle cose (l'ipotesi platonica), o non separati, ma negli stessi sensibili (l'ipotesi pitagorica), non però della maniera che abbiamo visto precedentemente (cioè non secondo l'ipotesi, attribuita a dei platonici dissidenti,

Digitized by Google

che i numeri matematici sono sostanze, ma inesistenti nelle cose stesse), ma in modo che gli esseri sensibili risultino dai numeri in essi inerenti ». Qui la dottrina pitagorica sui numeri è distinta da quella dei platonici che ammettono i numeri matematici nelle cose stesse, perchè secondo quella le cose risultano dai numeri (cioè i numeri costituiscono l'essenza delle cose), secondo questa no: ma se i numeri matematici non rappresentassero unicamente le determinazioni aritmetiche degli esseri, ma fossero le Idee nel loro rapporto con la materia o le leggi e le forme del mondo fenomenico, questa distinzione non potrebbe farsi, perchè, in tal caso, anche pei platonici che ammettono i numeri matematici nelle cose stesse, queste risulterebbero dai numeri matematici. Nel l. XIV, sulla fine del c. 2º e il principio del 3º: « Si potrebbe pure intorno ai numeri insistere sulla quistione perché si debba credere alla loro esistenza. Per chi ammette le Idee, forniscono qualche causa agli esseri, s' è vero che ciascun numero è un' Idea, e che le Idee sono cause in qualsiasi modo agli altri esseri della loro esistenza; teoria che noi lasciamo ai suoi partigiani. Ma per chi non è di quest'opinione, perchè vede le difficoltà intorno alle Idee, e perciò non fa queste numeri, ma fa il numero matematico, perchè credere all'esistenza di questo numero, e in che esso è utile alle altre cose? Nè quelli infatti che lo ammettono dicono che questo numero sia causa di alcuna cosa—solamente ne fanno una certa natura esistente per se stessa (in altri termini non fanno altro che realizzare l'astrazione numero)—nè si vede di che sia causa; in effetto, tutti i teoremi dell'aritmetica si riferiscono, come si è detto, ai sensibili (vale a dire: tutta l'utilità che si attribuisce a questo numero è di spiegare la conoscenza, poichè si

Digitized by Google

pretende che le matematiche devono avere per oggetto delle entità generali; ma questa pretesa é vana, perchè queste scienze si riferiscono invece agli oggetti particolari)— Quelli che ammettono le Idee e dicono che esse sono numeri, astraendo tutto ciò che è uno nei molti, si sforzano di mostrare come e perchè ciascuno di questi uni esista. . . . . I Pitagorici, perchè loro sembrava che molte affezioni dei numeri ineriscono nei sensibili, ammisero che le cose seno numeri, non però separati, ma che le cose stesse constano di numeri. E perchè ciò? perchè le affezioni dei numeri si trovano nell' armonia, nel cielo e in molte altre cose. Ma quelli che ammettono solamente l' esistenza del numero matematico non possono dire niente di simile, secondo le loro ipotesi; ma si pretende che, senza questa condizione, la scienza dei numeri non sarebbe possibile ». Questo luogo afferma così esplicitamente che i numeri matematici sono la semplice sostantificazione degli attributi matematici, e non costituiscono le leggi e le forme del reale — nè come inerenti nelle cose stesse, quali i numeri dei Pitagorici e i numeri ideali di Platone nella nostra interpretazione, nè come cause esemplari, quali questi numeri nell' interpretazione trascendentalista, preferita da Aristotile — che gl'interpreti i quali vedono nelle entità matematiche *le Idee nel loro rapporto con la materia*, non potrebbero che cercare di attenuarne la portata, osservando che qui Aristotile parla, non della dottrina stessa di Platone, ma di quella di un platonico dissidente a cui egli attribuisce di non ammettere altre entità che le matematiche, cioè di Speusippo. Ma anche quest'osservazione non potrebbe giovare molto alla loro tesi, poichè Aristotile riguarda evidentemente le entità matematiche di Speusippo come

Digitized by Google

equivalenti a quelle di Platone (1); salvo che Speusippo non fa queste entità intermediarie fra le Idee e le cose e vede nei numeri matematici *i primi di tutti gli esseri* (2). Ma da questa differenza non potrebbe seguirne un divario nel significato delle entità matematiche tale da impedirci di applicare alla dottrina dei platonici in generale sui numeri matematici ciò che risulta, dal luogo citato, su quella di Speusippo. Anzi, i numeri matematici occupando nel sistema di Speusippo il posto che i numeri ideali occupavano in quello di Platone, Speusippo avrebbe avuto più motivi che Platone di dare ad essi un significato pitagorico, facendo loro rappresentare le leggi e le forme del mondo reale, e non le semplici determinazioni aritmetiche. E del resto questa stessa inutilità delle entità matematiche alle cose, che Aristotile, nel luogo citato e altrove (3), rimprovera a Speusippo, è da lui rimproverata anche ai platonici ortodossi, che fanno queste entità intermediarie tra le Idee e le cose (4); mentre, se le entità intermediarie fossero *le Idee nel loro rapporto con la materia*, esse avrebbero un'efficacia più reale delle Idee stesse (trascendenti), e più utilità, per conseguenza, per la spiegazione delle cose.

Questa differenza tra la dottrina dei numeri ideali e quella dei numeri matematici, e in generale, delle entità matematiche, cioè che la prima implica una teoria del reale alla pitagorica, riducendo ai numeri le forme e le leggi delle cose, mentre la seconda non è che la sostantificazione delle proprietà studiate dall' aritmetica

---

(1) *Met.* l. XII. l. 8, l. XIII. I-III, VI, IX. 2-6, 13-14, l. XIV. III. 4-12, ecc.
(2) Vedi questo Supplem. n. V.
(3) *Met.* l. XII. X. 14, l. XIV. III. 8.
(4) V. *Met.* l. XIV. III. 10.

Digitized by Google

e dalla geometria, risulta anche chiaramente dal rapporto che si stabilisce tra queste entità e le scienze matematiche. Noi abbiamo visto che le entità matematiche sono gli oggetti a cui si riferiscono la scienza dei numeri e delle grandezze; e Aristotile assegna questo motivo alla dottrina, che la possibilità delle matematiche (cioè dell'aritmetica e della geometria) suppone i numeri (matematici) e le grandezze come *separabili* (χωριστά), cioè come sostanze. « Quelli che ammettono il numero (matematico) come separato (χωριστόν), è perchè le proposizioni non si riferiscono ai sensibili, ma intanto ciò che dicono è vero e persuade lo spirito, che credono che il numero sia, e sia separato (χωριστόν), e similmente le grandezze matematiche ». (1) È un' applicazione della prova delle Idee dalle scienze. Evidentemente su questo fondamento non potrebbe stabilirsi una teoria secondo cui i numeri e le grandezze costituirebbero le leggi del mondo reale, ma semplicemente la realizzazione dei concetti dei numeri e delle grandezze. Ciò poi che si deve notare è che la funzione di essere gli oggetti a cui si riferiscono le scienze matematiche, viene assegnata alle entità matematiche in contrapposto ai numeri ideali Così nel l. III II. 15 Aristotile domanda se « bisogni ammettere altre sostanze oltre le sensibili, e se un solo genere o più di queste sostanze, come quelli che ammettono le Idee e le entità intermediarie, alle quali dicono riferirsi le scienze matematiche ». E nel l. I. IX. 16 osserva che, se le Idee sono numeri, « è necessario di stabilire un altro genere di numero, a cui si riferisca l'aritmetica, e tutte quelle entità che alcuni chiamano intermediarie ». L'aritmetica non può riferirsi al numero ideale, perchè esso rappre-

(1) *Met.* I, XIV. III. 4.

Digitized by Google

senta, non le semplici proprietà aritmetiche delle cose, ma le leggi e le forme del mondo real ; e si riferisce al numero matematico, appunto perchè questo rappresenta, non le leggi e le forme del mondo reale, ma le semplici proprietà aritmetiche delle cose. Per conseguenza Aristotile dice dei filosofi che ammettono il solo numero matematico — per i quali questo numero non è, come per Platone, che la semplice sostantificazione degli attributi matematici — ch'essi parlano delle cose matematiche matematicamente; mentre rimprovera a quelli che identificano il numero matematico con l'ideale — e perciò gli fanno rappresentare dei concetti che oltrepassano la scienza dei numeri — di parlare delle cose matematiche non matematicamente (1), e di sopprimere in realtà il numero matematico, perchè fanno delle supposizioni loro proprie e non matematiche (2).

Un'altra prova dell'equivalenza dei numeri matematici di Platone coi numeri di cui parla l' aritmetica, si ha nei caratteri per cui egli distingue i numeri matematici e gl'ideali. Questi sono, come sappiamo, la *combinabilità* e l'*incombinabilità*. Attribuendo l' una ai numeri matematici e l'altra ai numeri ideali, Platone evidentemente vuol significare che i primi sono i numeri stessi di cui si tratta nell'aritmetica, mentre i secondi ne differiscono. È ciò che Aristotile ci indica in vari luoghi, p. e. in *Met.* l. XIII. VI. 2-3, in cui parla delle diverse ipotesi possibili sulle entità numeri, così : o i numeri sono differenti di specie, e qualsiasi unità è incombinabile con qualsiasi altra; o tutte le unità sono combinabili l'una qualunque con un' altra qualunque, « come dicono

(1) *Met.* l. XIII. VI. 8.
(2) L. XIII. IX. 13 e VIII. 8.

Digitized by Google

(i Platonici) essere il numero matematico — nel *numero matematico* infatti nessuna unità differisce da un'altra » (è evidente che qui il *numero matematico* vuol dire, non le entità che Platone designa con questo nome, ma i numeri nel senso ordinario, di cui tratta la matematica)—; o le unità di ciascun numero sono combinabili tra loro, ma incombinabili con quelle di ciascun altro (è l'ipotesi platonica sui numeri ideali); ovvero infine un numero è quale abbiamo detto il primo, un altro quale l'ultimo, e un altro « quale dicono i matematici ». Altrove (*Met.* XIII. VII. 4) dice: « Se le unità sono incombinabili, e incombinabili l'una qualunque con un'altra qualunque, non è possibile che questo numero sia il matematico; poichè il numero matematico è costituito di unità senza differenza, e tutto ciò che si dimostra di esso (senza dubbio dai matematici) gli conviene come tale ». Non è sorprendente che Platone abbia visto nell'incombinabilità il carattere distintivo per eccellenza del numero ideale da quello a cui si riferisce l'aritmetica, la combinabilità dei numeri a cui essa si riferisce essendo il postulato fondamentale di questa scienza, che ha appunto per oggetto la *combinazione* di questi numeri. Ma se i numeri matematici fossero le leggi del mondo sensibile e le Idee nel loro rapporto con la materia, essi dovrebbero essere incombinabili come gl' ideali: noi abbiamo visto infatti che questi sono incombinabili, perchè un'Idea non è una parte delle altre Idee; ora anche una legge della natura (salvo l'inerenza del generale nel particolare, che esiste pure nelle Idee) non è una parte delle altre leggi della natura.

Infine, il valore puramente aritmetico e geometrico delle entità matematiche è dimostrato da un'obbiezione che Aristotile fa ripetutamente alla dottrina. Per le stesse

Digitized by Google

ragioni, egli dice, per cui vi hanno delle grandezze e dei numeri, intermediari tra gl'ideali e i sensibili, dovrebbero anche esservi un altro cielo ed altri astri oltre i sensibili e le loro Idee; e similmente delle entità intermediarie tra le Idee e i sensibili per gli oggetti dell'ottica e dell'armonia; e sensi ed oggetti dei sensi ed animali intermediari tra gl'ideali e i corruttibili; e una sanità intermediaria tra la sanità in sè e la sanità reale; e un terzo uomo intermediario tra l'uomo in sè e gli uomini particolari; e in generale per tutte le cose di cui vi hanno Idee dovrebbero esservi delle entità intermediarie tra le cose stesse e le loro Idee (1). È chiaro che quest'obbiezione suppone che le entità matematiche rappresentano, non tutte le determinazioni del reale, ma solo le matematiche (cioè quelle studiate dall'aritmetica e la geometria), e che il loro titolo d'intermediarie significa che esse tramezzano, non tra le cose e le Idee nella loro totalità, ma tra gli attributi aritmetici e geometrici delle cose e le Idee di questi attributi. Se esse tramezzassero tra le cose e le Idee nella loro totalità, e fossero le Idee stesse come leggi del mondo sensibile, Aristotile non potrebbe rimproverare alla dottrina di non ammettere per le altre cose, come per le grandezze e i numeri, un che d'intermediario tra l'Idea e il fenomeno, poichè il mondo delle entità intermediarie sarebbe già, in quest'ipotesi, un'altra ripetizione del mondo delle cose, come quello delle Idee.

Stabilito il significato puramente matematico delle entità intermediarie, possiamo passare ai motivi della dottrina. Il concetto che deve servirci di guida è la dipendenza di questa dottrina da quella dei numeri ideali.

---

(1) *Met.* l. III. ll. 17 sqq., l. XIII. ll. 7-8, l. XI. I. 7.

Digitized by Google

Questa dipendenza ci è attestata da Aristotile. Ricordiamo il luogo citato di *Met.* l. I. IX. 16. «Se le Idee sono numeri, sarà necessario di apparecchiare un altro genere di numero circa cui l' aritmetica, e tutte quelle entità che alcuni chiamano intermediarie». La quistione si riduce dunque per noi a comprendere: perchè Platone ha distinto i numeri matematici — cioè quelli che sono l'oggetto dell'aritmetica — dai numeri ideali — cioè da quelli con cui venivano identificate le Idee —, e li ha loro subordinati come più particolari; e perchè non ha risoluto in numeri anche le grandezze geometriche — come avrebbe dovuto seguire dal principio generale che gli esseri sono numeri —, ma solo le *forme* dei generi supremi di queste grandezze.

La dottrina pitagorica dei numeri, rigidamente interpretata, avrebbe certamente condotto a fare una cosa sola delle Idee-numeri coi numeri aritmetici: è lì in effetto che arrivò Xenocrate, il filosofo che, tra i platonici pitagoreggianti, è il più vicino al pitagorismo genuino. Tuttavia non è sorprendente che Platone abbia indietreggiato dinnanzi a questa conseguenza logica della fusione del sistema delle Idee coi concetti pitagorici. Anche tra i veri Pitagorici, pochi verisimilmente avrebbero acconsentito a prendere la formula che le cose sono numeri nel senso che gli esseri non sono altra cosa che i loro attributi aritmetici, che, per esempio, quando si diceva che la giustizia è il numero quattro, il matrimonio il numero cinque, l'anima il numero sei, ciò voleva dire precisamente che la giustizia è identica perfettamente all'attributo comune a una collezione qualunque di quattro oggetti, il matrimonio di cinque, l'anima di sei. La sostantificazione platonica degli universali veniva poi ad accrescere le assurdità di una tale interpre-

Digitized by Google

tazione. Se, p. e., l'Idea dell'uomo è il numero tre, bisognerà intendere per ciò che il complesso degli attributi comuni a tutti gli uomini, considerato come uno e lo stesso in tutti, è l'attributo comune a tutti i gruppi di tre oggetti, considerato anch'esso come uno e lo stesso in tutti? o semplicemente che l' entità chiamata il Tre in sè rappresenta al tempo stesso l'Idea dell'uomo e la essenza comune di tutti i gruppi di tre oggetti, quantunque queste siano due cose per se stesse distinte? Ma in questo secondo caso, per la stessa ragione per cui si fa un'entità distinta dell'Idea dell'uomo, dovrebbe anche farsi un' entità distinta dell' essenza comune di tutti i gruppi di tre oggetti, cioè del tre matematico, l'esigenza necessaria del sistema delle Idee essendo che ciascun universale venga *separato,* e se ne faccia un'entità esistente per se stessa.

Noi comprendiamo dunque perfettamente la necessità, in cui Platone si è trovato, di ricorrere all'ipotesi poco naturale di un altro numero distinto da quello che è l'oggetto dell'aritmetica. Senza dubbio, quando, dopo aver affermato che le cose sono numeri, si soggiunge che questi numeri non sono quelli con cui ha da fare l'aritmetica, la seconda proposizione ha tutta l' aria di essere una sconfessione della prima; dei numeri differenti dalle determinazioni delle cose che studia l' aritmetica, non essendo, a parlar propriamente, dei numeri. Così la distinzione tra i numeri ideali e i numeri matematici ci dà un' altra prova di un fatto, che noi abbiamo notato a proposito della riduzione ai numeri della sola forma delle cose, cioè che il pitagorismo di Platone non è andato sino ad accettare l'identificazione pura e semplice delle cose coi numeri che egli trovava nelle formule pitagoriche. Ma l'allontanamento di Platone dai Pitagorici non

Digitized by Google

poteva esser tale da metterlo in aperta contraddizione con le loro proposizioni. È ciò le sarebbe avvenuto, se la distinzione del numero ideale dal matematico fosse *assoluta*. Quando i Pitagorici rappresentavano le cose per dei numeri, identificavano, almeno verbalmente, i concetti delle cose con quelli dei numeri: essi dicevano, p. e., il numero quattro è la giustizia, il sette il tempo opportuno, l'uno la mente, il due l'opinione (1); e questi concetti dei numeri, con cui quelli delle cose venivano identificati, non erano evidentemente per loro che i concetti stessi che i nomi dei numeri esprimevano, quando designavano le semplici determinazioni aritmetiche. Il *quattro*, il *sette*, il *due* non erano per loro dei termini equivoci, quando indicavano i numeri della giustizia, del tempo opportuno e dell'opinione, e quando venivano impiegati semplicemente per denotare i gruppi di quattro, di sette e di due oggetti. Per conseguenza i numeri ideali di Platone dovevano rappresentare i *concetti* (astratti e generali) dei numeri, a cui le stesse determinazioni aritmetiche erano subordinate; dovevano essere, in altri termini, i numeri *in sé*, le essenze dei numeri, per la cui partecipazione gli stessi numeri matematici sono chiamati uno, due, tre, ecc. Così Platone *identificava* in un certo modo, nel tempo stesso che li *distingueva*, i numeri ideali e i numeri matematici. In effetto il rapporto che vi ha fra i due numeri, è quello di *anteriorità e posteriorità* — i numeri ideali, cioè quelli con cui egli identificava i concetti obbiettivati delle cose, sono i *primi* numeri, perchè il *primo* è l'*in sé* (αὐτό); i numeri matematici sono loro *posteriori*, perchè il partecipante è posteriore al partecipato—: ora il posteriore non è che l'an-

(1) V. Al. Afrod. *in Arist. Met.* l. I. V. t. 32.

Digitized by Google

teriore stesso, a un grado ulteriore di determinazione o di concretizzazione.

Da questa relazione che Platone stabilisce tra i numeri matematici e i numeri ideali segue l'altro punto capitale della dottrina. Secondo i principii della dialettica platonica, l'anteriore e il partecipato è l'uno, il posteriore e il partecipante, il multiplo. Il *separabile* (χωριστόν) è il comune, l'*uno nei molti*: ora Platone dai numeri matematici *separa* (χωρίζει) le essenze stesse dei numeri — i numeri ideali—, per la cui partecipazione il due, il tre, il quattro, ecc. matematici sono chiamati due, tre, quattro, ecc.: per conseguenza il due, il tre, il quattro, ecc. ideali, in relazione al due, al tre, al quattro, ecc. matematici, da cui *si separano*, devono essere ciascuno l'*uno nei molti*. Di là la proposizione che dei numeri matematici ve ne hanno molti della stessa specie, cioè che vi ha una moltitudine di unità, di dualità, di trinità, ecc. matematiche, altrettante quante volte l'uno, il due, il tre, ecc. si ripetono nel numero infinito.

Non bisogna credere tuttavia che il numero ideale sia ciò che vi ha di comune nei molti numeri matematici ad esso subordinati; che l'Unità o la Dualità ideali siano alle unità o dualità matematiche ciò che la specie è agli individui o il genere alle specie. Se il numero ideale racchiudesse nella sua comprensione tutto ciò che vi ha di comune nei numeri matematici di cui esso è l'uno nei molti, la distinzione tra le due sorta di numeri non avrebbe più alcun significato; perchè in questo caso i numeri ideali non sarebbero che le essenze o i concetti generali dei numeri matematici. Il numero ideale comprende dunque, non la totalità delle note comuni ai numeri matematici subordinati, ma una parte solamente di queste note; non è il concetto comune dei numeri matematici,

Digitized by Google

ma qualche cosa di più indeterminato. È ciò che Platone ci indica, quando fa dell'*incombinabilità* il carattere distintivo dei numeri matematici dai numeri ideali. Se i numeri ideali fossero i concetti comuni, nel senso stretto, dei numeri matematici, essi dovrebbero essere *combinabili* come questi. Per l'incombinabilità dei numeri ideali non bisogna intendere la presenza in questi numeri d'un attributo positivo contrario a quello dei numeri matematici, cioè alla combinabilità, ma solo l'assenza di questo carattere dei numeri matematici. Essa significa dunque che, tra le note del numero matematico di cui deve farsi astrazione per concepire il numero ideale, vi ha la combinabilità; che questa è una determinazione nuova, che, nella concretizzazione progressiva dell' essere, si aggiunge al numero ideale, per formare il numero matematico (1). Il pensiero di Platone è, al fondo, che il

(1) Secondo Aristotile, Platone avrebbe ammesso che le unità dei diversi numeri ideali sono *differenti* fra di loro e non semplicemente *non identiche;* e, per conseguenza, che questi numeri sono gli uni *fuori* degli altri, e non semplicemente che *non sono contenuti* gli uni negli altri come i matematici (vedi i l. indicati nelle note 1 e 3 a carta 194 pagina 2.) Ma, malgrado l'autorità di Aristotile, io non posso ammettere che Platone sia caduto in una contraddizione si evidente, qual è di fare dei numeri ideali delle essenze di cui i numeri matematici partecipano, ed attribuire al tempo stesso ad essi dei caratteri *positivi* opposti a quelli dei numeri matematici. Il partecipato può, anzi deve, mancare di certi attributi del partecipante, perchè esso è più astratto e questo più concreto; ma è impossibile che abbia degli attributi positivi contrarii. perchè non è che una parte della sua comprensione. Nel sistema delle Idee, la negazione dell'identità non importa necessariamente l'affermazione della differenza, nè la negazione della contenenza di una cosa in un' altra l' affermazione dell' esteriorità dell' una cosa all' altra. Per formarsi un concetto più astratto, bisogna escludere certe note dei concetti più concreti in cui esso è compreso, ma questa esclusione non importa l' inclusione di note *positive* contrarie. Ora le entità platoniche non sono che i concetti realizzati; Platone può dunque negare di un'entità più astratta certe de-

Digitized by Google

numero su cui volge l'aritmetica — vale a dire ciò che noi chiamiamo numero — non è che un caso particolare del numero; che i numeri in se stessi, essenze comuni delle Idee e dei numeri matematici, sono alcun che di uno e lo stesso nelle une e negli altri, e di più generale che le une e che gli altri; che vi ha, al di sotto delle differenze, un'identità fondamentale tra le determinazioni aritmetiche e le forme degli esseri, e il punto di coincidenza in cui queste e quelle convergono e s'identificano, sono i numeri ideali. Semplicemente Platone non può dare espressamente le Idee (cioè le forme degli esseri) come l'*altro caso particolare* del numero: la fusione del sistema delle Idee con la dottrina pitagorica dei numeri esige che le Idee siano identificate coi numeri in se stessi, non con un numero particolare; nel secondo caso i concetti delle cose non s'identificherebbero,

---

terminazioni di un'altra entità più concreta in cui quella è compresa, senza intendere perciò affermare di essa delle determinazioni contrarie. Egli può, p. e., negare dell'animale in sè le note proprie dell'uomo, senza affermarne perciò quelle del bruto; negare dell'essere in sè le note proprie del mosso, senza affermarne perciò quelle del quieto. Senza dubbio è impossibile di concepire un animale che non è nè uomo nè bruto, un essere che non è nè mosso nè quieto, delle cose che non sono nè identiche nè differenti, nè contenute l'una nell'altra nè l'una fuori dell'altra: ma io non pretendo che le entità platoniche siano concepibili.

Il difetto dell'interpretazione d'Aristotile del sistema platonico è la sua tendenza a rappresentarsi, più che è possibile, le entità astratte del maestro sul modello delle cose sensibili e immaginabili: le Idee non sono, secondo lui, che dei sensibili eterni, come gli dei del volgare non sono che degli uomini eterni (*Met.* l. III. II. 16). Di là la sua propensione all'interpretazione trascendentalista; di là il concepire, ch' egli fa, le Idee come delle forme immobili e inattive. Per un effetto della stessa tendenza, degli attributi indicanti la semplice assenza di certe determinazioni, sono intesi da lui come se significassero la presenza delle determinazioni contrarie.

Digitized by Google

come nelle formule pitagoriche, coi concetti dei numeri, e inoltre i numeri-Idee e i numeri aritmetici sarebbero due cose *assolutamente* distinte, ciò che la subordinazione dei numeri matèmatici agl' ideali ha appunto per oggetto di evitare.

In quanto all'altra parte della nostra quistione, cioè perchè Platone non risolvesse in numeri anche le grandezze geometriche, noi vi abbiamo già dato una risposta assai ovvia: è che il numero ideale rappresentava la sola forma delle cose, mentre le grandezze matematiche rappresentavano tanto la forma quanto la materia delle grandezze reali. Noi abbiamo visto infatti che le grandezze matematiche si compongono d' un εἶδος che esse ricevono dai numeri ideali, e d' una materia che non è altra cosa che l'estensione (in lunghezza, in superficie e in volume). Dall' altra parte abbiamo visto pure che il numero platonico si distingue dal numero pitagorico perchè monadico, e che questa distinzione significa che il numero pitagorico ha grandezza, vale a dire delle cose rappresenta anche l' estensione, mentre il numero platonico è senza grandezza, cioè rappresenta la forma separata dalla materia o dall' estensione (termini equipollenti, perchè la materia delle cose è per Platone lo spazio). Ma questa risposta che abbiamo data provoca naturalmente un'altra quistione: perchè Platone non ha ridotto le grandezze matematiche a delle semplici forme come gli altri concetti obbiettivati della sua metafisica? Evidentemente Platone ritiene l' elemento materia indispensabile a costituire il concetto della grandezza. L'Idea platonica rappresenta, è vero, la sola forma: ma di questa forma egli ne fa l'essenza stessa, il concetto completo della cosa. È ciò che risulta dai termini per cui egli designa le Idee, dalle prove con cui ne dimostra la

Digitized by Google

esistenza, e in una parola da tutti i dati che abbiamo per determinare la natura dell'Idea platonica. Se questa non rappresentasse il concetto nella sua integrità, Platone non le darebbe il nome stesso della cosa, con l'aggiunzione delle parole αὐτό, ὅ ἐστι, ecc., che indicano appunto che l'Idea è l'attributo o l'insieme di attributi connotato dal nome; non la chiamerebbe il genere e la specie, l'essenza e la natura; non la riguarderebbe come l'oggetto a cui si riferisce il concetto e la definizione; non direbbe che è l'universale, l'uno nei molti, ecc. Anche per Aristotile, la cui dottrina sulla forma e la materia non è che la riproduzione di quella di Platone, salvo la differenza tra il *concettualismo* dell'uno e il *realismo* dell'altro, l'εἶδος (la forma) equivale all' οὐσία o τὸ τί ἦν εἶναι (l'essenza) e al λόγος (il concetto). Se dunque le entità corrispondenti alle grandezze geometriche ne rappresentassero la sola forma, Platone dovrebbe ammettere che la forma, per se sola, esaurisce il concetto o l'essenza di queste grandezze. Ma sarebbe strano che l'essenza della grandezza (nel senso che i logici danno alla parola essenza) non fosse grandezza essa stessa—poichè, non bisogna dimenticarlo, la differenza tra il numero platonico e il numero pitagorico è che questo ha grandezza e quello no—; che l'attributo estensione (sinonimo, per Platone, di materia) non entrasse nel concetto della forma geometrica, la cui definizione è: un' estensione circoscritta. Senza dubbio, è anche strano che l'estensione non faccia parte del concetto dell'uomo, del dente, dell' albero, e in una parola di tutti gli oggetti estesi. Vi ha tuttavia tra gli oggetti che hanno grandezza e le grandezze in se stesse una differenza importante. Quando Platone sopprime l'attributo estensione dal concetto dell'uomo, del dente o dell'albero, egli può credere che ne

Digitized by Google

resti ancora qualche cosa, e chiamare questo resto l'essenza dell'uomo, del dente, dell'albero, perchè, oltre l'estensione, la nozione di un oggetto esteso comprende tanti altri attributi : le altre qualità sensibili, le energie di cui è dotato, la funzione o lo scopo a cui è destinato — è sovratutto per quest 'ultimo attributo chePlatone definisce le cose (1) —; ma se si toglie l'estensione dal concetto della grandezza geometrica, è evidente che non resta assolutamente niente, perchè una grandezza geometrica non é che una porzione limitata dell' estensione. Quest'impossibilità assoluta di dare per oggetto ai concetti delle grandezze geometriche delle entità in cui l'attributo estensione non sia rappresentato, era un fatto di cui Platone aveva un' esperienza continua : la geometria — che era una delle scienze di cui egli si occupava con specialità — essendo lo studio dei rapporti di misura delle grandezze estese, come potrebbe questa scienza riferirsi ad oggetti senza estensione, e non suscettibili, per conseguenza, di rapporti di misura? La dottrina sulle grandezze, come quella sui numeri matematici, è dunque un effetto dell' adesione incompleta che Platone fa alla dottrina pitagorica dei numeri : l' incoerenza di distinguere le grandezze matematiche, quantunque entità universali anch'esse, dalle Idee non è che un aspetto della contraddizione insolubile in cui egli necessariamente s'inviluppa, riducendo al numero la sola forma delle cose, mentre è in esso che ne fa consistere l'essenza.

Ma quantunque Platone si rifiutasse a risolvere le grandezze in numeri, egli non poteva tuttavia sottrarsi all'esigenza imperiosa della logica, che gl'imponeva, s'è vero che il reale consiste nel numero, a ricondurre tutto

---

(1) V. Arist. *De An.* l. I. I. 11.

Digitized by Google

ai numeri ideali. Per conseguenza egli fa risultare le grandezze dai numeri ideali che ne costituiscono le forme (εἴδη) e dalla materia (Dualità indefinita). Ora secondo i principii del sistema delle Idee, queste forme (εἴδη) delle grandezze, che Platone rappresenta per dei numeri, devono essere necessariamente più elevate in generalità delle grandezze stesse, cioè delle entità composte di forma e di materia e che egli chiama matematiche. Platone non può ad un concetto di grandezza far corrispondere al tempo stesso due entità: un'entità matematica, composta di forma e di materia, e una forma pura, rappresentata da un numero ideale. Ciò è perchè, nel sistema delle Idee, tra il più astratto e il più concreto, in altre parole, tra ciò che si separa (χωρίζεται) e ciò da cui si separa, vi ha la relazione dell'universale al particolare, dell'*uno* ai *molti*. Così, le entità rappresentanti le forme pure essendo più astratte delle entità rappresentanti i composti di forma e di materia, quelle devono essere più universali e queste più particolari; in altri termini i concetti a cui si fanno corrispondere delle Idee-numeri devono essere, non gli stessi concetti a cui si fanno corrispondere delle entità matematiche, cioè composte di forma e di materia, ma altri, a cui questi siano subordinati in generalità. E siccome i concetti, corrispondenti alle entità matematiche, sono alla loro volta più generali che le cose di cui essi sono i concetti, noi possiamo pure esprimere lo stesso fatto dicendo: che le grandezze matematiche devono essere intermediarie — cioè devono tramezzare in generalità, e perciò anche occupare un posto medio nella sequenza logica degli esseri (anteriorità e posteriorità) — tra le idee delle grandezze e le grandezze sensibili.

Platone divide dunque i concetti delle grandezze in

Digitized by Google

due classi, a cui fa corrispondere due differenti sorta di entità: ai più particolari assegna le entità matematiche, composte di forma e di materia, e ai più generali le Idee-numeri, che sono delle semplici forme. Ma così facendo, va naturalmente incontro ad un'evidente incoerenza, cioè di obbiettivare di alcuni concetti il *sinolo*, il composto di forma e di materia, e di altri la sola forma. Perciò egli non ammette che altrettanti numeri ideali per le grandezze quante sono le specie del Grande e Piccolo che servono loro di materia: è che così l'incoerenza viene in un certo modo evitata, poichè, unendo ciascuno di questi numeri alla specie corrispondente del Grande e Piccolo, si ha il concetto obbiettivato nella sua integrità (forma e materia)—ciò che Platone chiama la linea *stessa*, il piano *stesso*, il solido *stesso*—; mentre, se si aggiungessero altri numeri, si avrebbero necessariamente delle forme senza materia. Questo ci spiega perchè vi hanno delle Idee-numeri pei generi supremi delle grandezze, ma non ve ne hanno pei generi intermedi fra di essi e le specie ultime. In quanto all'esclusione di questi generi intermedi anche dal rango di entità matematiche, noi ne abbiamo già notato il perchè: è l'assimilazione del rapporto tra le grandezze matematiche e le loro Idee al rapporto tra gli individui e le loro Idee specifiche; assimilazione che è, alla sua volta, una conseguenza della distinzione delle entità matematiche dalle Idee, Platone non potendo ammettere questa distinzione senza negare a queste entità la qualità di specie, e riguardare come loro specie le Idee infime a cui le subordinava.

Nella dottrina delle entità matematiche bisogna distinguere evidentemente due parti, che si sono formate in due periodi distinti della speculazione platonica. L'una è l'obbiettivazione dei concetti dei numeri e delle gran-

Digitized by Google

dezze geometriche: essa è nata dal punto di vista puramente platonico, essendo una semplice applicazione della teoria delle Idee, ed è per conseguenza anteriore all'epoca del sincretismo con le dottrine pitagoriche. L'altra è la distinzione di questi concetti obbiettivati da quelli a cui si riserba il nome d'Idee, e il posto loro assegnato d'intermediari fra queste e le cose: essa suppone la teoria dei numeri ideali, e non può esser nata perciò che nel periodo pitagoreggiante. Ciò è provato, oltre che dalla natura stessa di questa parte della dottrina, dal luogo citato della *Metafisica* (l. I. IX. 16), in cui Aristotile dà la teoria delle entità intermediarie come una conseguenza della identificazione delle Idee coi numeri; e se ne ha la conferma negli stessi dialoghi di Platone. È evidente in effetto che nella classe delle Idee o delle Specie l'autore comprende, pressochè dapertutto ov'è quistione della dottrina delle Idee, non una parte solamente ma la totalità dei suoi concetti obbiettivati (1), e talvolta anche esplicitamente, come nei luoghi del *Fedone* (101 e 104-105) indicati al n. I, quelli che in Aristotile sono classati tra le entità matematiche.

Le modificazioni apportate alla dottrina primitiva sugli oggetti matematici, per distinguerli dalle Idee-numeri e loro subordinarli, si riducono in sostanza, oltre alla restrizione arbitraria dell'uso del termine Idea e sinonimi, a tre punti: per quel che riguarda i numeri, la moltiplicità delle unità, diadi, triadi, ecc. matematiche, e la derivazione di queste dall'unica unità, diade, triade, ecc. ideali; per quel che riguarda le grandezze, la

(1) V. *Parmen.* 129-135, *Fedone* 99 d-105, *Filebo* 14 c-19 b, *Rep.* 476 a sq., 484-486, 507 b-c, 596 a-b, *Sof.* 246-249, 251-260, *Tim.* 51 b-52 d, ecc.

Digitized by Google

riduzione degli εἴδη della linea, del piano e del solido, e di essi soli, a numeri ideali. In quanto al primo punto, ch'esso sia stato una modificazione posteriore della dottrina primitiva di Platone, risulta da parecchi luoghi, in cui, parlando chiaramente del numero matematico, cioè di quello che è l'oggetto dell' aritmetica, egli non ammette senza dubbio che una sola unità, una sola dualità, ecc. (1). In quanto agli altri due punti, per istabilire la loro posteriorità, non occorrono altre prove che quelle esposte al n. I, che dimostrano la posteriorità della teoria dei numeri ideali. Qui noteremo soltanto che ciò che i luoghi di Platone, di cui ivi si tratta, provano d'una maniera immediata, é sovratutto la posteriorità della dottrina delle entità intermediarie. Infatti, se essi dimostrano che l' autore non conosceva ancora quella dei numeri ideali, è specialmente perchè le entità numeri, rappresentanti i semplici attributi aritmetici delle cose, e corrispondenti quindi ai numeri matematici dell' esposizione aristotelica, sono in questi luoghi riguardate come le Idee e le essenze dei numeri, e per conseguenza come i *primi* numeri, escludendosi così l' esistenza di altri numeri *anteriori* (Cfr. n. I, carte 163-164) (2).

---

(1) V. *Fedone* 101 c, 104, *Rep.* 522-525, ecc.

(2) Si è creduto di ritrovare la distinzione delle entità matematiche dalle Idee sulla fine del l. VI della *Repubblica*. Ivi Platone divide l'intelligibile ed il visibile in due parti, che stanno fra di loro, per l'evidenza e la verità, come tutto l'intelligibile sta a tutto il visibile. Alle due parti del visibile corrispondono le due forme inferiori della conoscenza, a cui Platone dà il nome comune di opinione: alle due parti dell'intelligibile le due forme superiori, che egli chiama intelligenza. Le due parti del visibile sono le cose reali e le loro immagini: alla prima corrisponde la fede, alla seconda l'immaginazione (εἰκασία). Delle due parti dell' intelligibile l'una è quella che s'investiga per la dialettica; l'altra è quella che s'investiga

Digitized by Google

IV. Il pitagorismo nel Timeo e nel Filebo

Risulta dall'esposizione precedente che le altre dottrine di Platone oltre quelle di cui abbiamo parlato al

---

per le scienze matematiche, che, oltre la scienza dei numeri e la geometria, comprendono l'astronomia e l'armonia. Queste due parti dell'intelligibile sono determinate da Platone, non per se stesse, ma per il metodo con cui si procede nel loro studio; così i loro caratteri distintivi sono: 1. Nello studio della seconda parte (quella che è l'oggetto delle scienze matematiche) lo spirito procede bensì col metodo deduttivo, come in quello della prima, ma la dimostrazione è incompleta, perchè il punto di partenza delle sue deduzioni sono delle semplici ipotesi: nello studio della prima parte (quella che è l'oggetto della dialettica), al contrario, il metodo è assolutamente dimostrativo, perchè il principio è, non una semplice ipotesi come in quello della seconda, ma una verità d'una certezza assoluta. 2. Nello studio della seconda parte, quantunque il vero oggetto del pensiero sia l'universale in se stesso (il quadrato *stesso*, la diagonale *stessa*, i numeri *stessi*), pure ciò che esso prende immediatamente per oggetto sono delle cose particolari e sensibili; nello studio della prima parte invece, il pensiero non ha altro oggetto che l'universale, le Specie essendo il principio, il mezzo e il termine di tutta la dimostrazione (per queste differenze tra il metodo dialettico e quello delle matematiche, cfr. il cap. VII). Alla prima parte dell'intelligibile, tra le forme della conoscenza, corrisponde la *scienza*, alla seconda la *raziocinazione* (διάνοια). Le quattro forme della conoscenza, corrispondenti alle parti dell'intelligibile e del sensibile, partecipano dell'evidenza nella stessa misura in cui gli oggetti, a cui corrispondono, partecipano della verità.

La prima parte dell'intelligibile sono, non potrebbe esservi alcun dubbio, le Idee; la seconda parte è stata identificata con le entità matematiche; ma questa identificazione presenta delle difficoltà insormontabili, quali sono le seguenti:

1. Le entità matematiche non sono che i numeri e le grandezze geometriche; mentre la seconda parte dell'intelligibile comprende anche, oltre gli oggetti della scienza dei numeri e della

Digitized by Google

cap. VII — e che consistono in sostanza in questi tre concetti: la realizzazione degli universali, la dialettica, e il bene genere supremo o forma comune di tutti gli esseri—

---

geometria, quelli dell'astronomia e dell'armonia. Dirà l'interprete trascendentalista, per risolvere questa difficoltà, che le entità matematiche rappresentano le leggi del mondo fenomenico, e per conseguenza costituiscono anche l'oggetto dell'astronomia e dell'armonia? Ma allora Platone dovrebbe dare la seconda parte dell'intelligibile per oggetto, non, com'egli fa, a certe scienze speciali, ma a tutte le scienze del reale, perchè tutte hanno per oggetto le leggi del mondo fenomenico. E in questo caso, siccome le stesse scienze avrebbero anche per oggetto le Idee—per il principio generale che la scienza si riferisce all'Idea—, le due parti dell'intelligibile non potrebbero venire distinte per le scienze di cui sono l'oggetto.

2. Il carattere per cui le entità matematiche si distinguono dalle Idee è che ve ne hanno molte della stessa specie. Nella sua applicazione ai numeri, questa proposizione significa, come abbiamo spiegato, che vi ha un'infinità di unità, di diadi, di triadi, ecc. matematiche. Ma nella Repubblica Platone non ammette, come concetto realizzato, che una sola unità, l'Uno *stesso* (v 524 d, 525 a, e); e per conseguenza pure una sola Diade, una sola Triade, ecc. Ciò risulta anche da tutto il contesto 523-525 b, in cui l'Uno e gli altri numeri sono classati tra gli oggetti, che il senso vede confusi coi loro contrari, ma che l'intelligenza separa, vedendo ciascuno dei contrari come *uno*. L'uno e i numeri di cui è quistione nei luoghi indicati, siccome sono dati come l'oggetto dell'aritmetica, sarebbero quelli formanti, con gli altri concetti matematici, la seconda parte dell'intelligibile (se questa equivalesse alle entità matematiche): per conseguenza dovrebbero essese identici ai numeri matematici dell'esposizione aristotelica. Ma questa identità, come si è visto, non esiste; e la differenza è d'un'importanza capitale, trattandosi del carattere delle entità matematiche per cui esse venivano distinte dalle Idee.

3. La distinzione degli oggetti matematici dalle Idee importa la loro subordinazione ad esse come intermediari fra esse e le cose, e questa suppone, come risulta da tutta la nostra esposizione di questa parte della filosofia platonica, la dottrina dei numeri ideali. Ma noi mostrammo al n. I (carte 163-164) che, quando

Digitized by Google

sono il prodotto di una fusione, avvenuta in un periodo ulteriore della sua speculazione, dei concetti propri a Platone stesso — quelli che abbiamo indicati — con quelli

---

Platone scriveva la *Repubblica*, egli non conosceva ancora questa dottrina. E si noti che gli argomenti con cui l'abbiamo provato acquistano una forza particolare contro quelli che nella seconda parte dell'intelligibile vedono le entità matematiche. In effetto essi non potrebbero revocare in dubbio la premessa da cui partono questi argomenti, cioè che i numeri, di cui è quistione nel VII della *Repubblica*, sono i matematici, vale a dire quelli rappresentanti i semplici attributi aritmetici; questi numeri essendo, secondo la loro tesi, distinti dalle Idee e ad esse opposti come appartenenti a un'altra sezione del mondo intelligibile. Ma se si conviene che questi numeri sono i matematici, si deve pure convenire che l'autore non ammetteva ancora i numeri ideali, poichè, se li avesse già ammessi, egli non avrebbe potuto riguardare i numeri matematici come i numeri *stessi* e le essenze dei numeri (v. carte 163-164 e 209-210).

4. Le due parti dell'intelligibile si distinguono in quanto l'una è l'oggetto della scienza dialettica, e l'altra di un'altra scienza, egualmente deduttiva, ma d'un'evidenza inferiore. Ora quest'esclusione dal dominio della dialettica non potrebbe convenire agli oggetti delle matematiche, considerati come entità. Essi sono dei concetti obbiettivati simili a tutti gli altri della metafisica platonica. Questi concetti hanno dei gradi differenti di generalità, e per conseguenza il metodo di divisione deve applicarsi anche ad essi— Platone, è vero, dei numeri e delle grandezze, dopo che ne fa delle entità intermediarie, non realizza che i concetti specifici; ma ciò non esclude l'applicazione del metodo dialettico, i concetti generici occorrenti, che non si trovano tra le stesse entità intermediarie, trovandosi nelle Idee a cui esse sono subordinate—. Infine l'unità di metodo, che è uno dei caratteri essenziali a questa forma di metafisica, esige che anche questi concetti entrino, con tutti gli altri, nel sistema universale, e si deducano, con lo stesso processo, dall'Idea suprema. E nel fatto Platone, tra gli oggetti su cui volge la dialettica, comprende, in diversi luoghi, i concetti matematici. Nel *Filebo* 61 d-62 a, riferendosi a 58-59, in cui oppone la scienza dialettica, che ha per oggetto ciò che esiste sempre ed è sempre allo stesso modo, a quella che ha per oggetto ciò che è generato,

Digitized by Google

dei Pitagorici. Di queste dottrine alcune — quelle dei numeri ideali e dei due elementi delle Idee — non sono che le dottrine principali dei Pitagorici con le modifica-

---

dice di aver distinto due scienze, l'una circa le cose che nascono e periscono, l'altra circa quelle che non nascono nè periscono e sono sempre allo stesso modo, e pone tra gli oggetti della seconda, cioè della dialettica, il cerchio *stesso* e la sfera *stessa*. Nell' *Eutidemo* 290 b-c: " I geometri, gli astronomi, gli aritmetici sono pure dei cacciatori, perchè non fanno le figure, ma vanno alla ricerca di quelle che esistono; e siccome non sanno usarne, ma solamente scoprirle, quelli tra di loro che non sono insensati abbandonano le loro scoverte ai dialettici, perchè se ne servano ". Nell' *Epinomide* (che, se non è di Platone, è certamente di un discepolo dell' antica accademia) 991 e-992 a : " Bisogna che il consenso, che è uno, di tutte cose, d'ogni figura, ogni costituzione di numero, ogni ragione d'armonia e di rivoluzione degli astri, si manifesti a quello che imparerà secondo il vero metodo; e si manifesterà, se chi impara guarda all'unità; perchè la riflessione gli scoprirà che un sol legame unisce naturalmente tutte cose " (questo legame unico di tutte le cose non è che il legame dialettico , che riconduce ogni moltiplicità all'unità, e per cui tutte le Idee formano *un sistema*. Cfr *Rep.* 537 c.). Nella *Repubblica* poi non può esservi dubbio che i numeri (oggetto dell'aritmetica) e le grandezze geometriche non siano inclusi nella parte dell'intelligibile che s'investiga per la dialettica. Da una parte in effetto ci si dice che l'oggetto della dialettica è l'essenza di ciascuna cosa (534 b, 533 b, ecc.); ciascuna cosa *stessa* (αὐτὸ ἕκαστον — v. 532 a, 533 b); l'essere (ὄν, οὐσία — vedi 532 c, 537 d, e quei luoghi in cui, come a 518 c, 521 c, 525 b, 525 c, alle discipline, la cui destinazione nell' educazione platonica è di preparare alla dialettica, si dà per iscopo di operare l'evoluzione dello spirito all'essere); il vero (v. 519 b, 525 e, 527 b). Dall' altra parte si prescrive a quelli che devono occupare le prime cariche dello stato, di studiare il calcolo per contemplare l'essenza dei numeri (v. 523 a-525 c); e le entità a cui si riferiscono l'aritmetica e la geometria ricevono anch'esse l'attributo *stesso* (αὐτός — a 510 d il quadrato *stesso* e la diagonale *stessa*, a 525 a, d, e l' uno *stesso* e i numeri *stessi*), e sono anch'esse chiamate essere (ὄν a 521 d, 525 a, 533 b-c, 537 c; οὐσία a 523 a, 524 e, 525 b, c, 526 e) e verità (525 b, c,

Digitized by Google

zioni necessitate dal loro aggiustamento al sistema platonico; le altre — quelle della materia delle cose e delle entità intermediarie — sono un effetto dell' adesione in-

---

526 b, 527 b). Aggiungiamo che l'ufficio assegnato alla dialettica è la definizione di ciascuna cosa (v. 531 e, 533 b, 534 b), e i numeri e le figure non potrebbero non essere compresi tra le cose a definire. Questa inclusione degli oggetti a cui si riferiscono le matematiche tra quelli in cui versa la dialettica, si vede pure chiaramente a 537 c, dove si raccomanda che le discipline—l' aritmetica, la geometria, l'astronomia, l'armonia — che sono state studiate isolatamente nella fanciullezza, siano più tardi presentate nell' insieme, " per dare una veduta d'insieme (εἰς σύνοψιν) dell'affinità e delle discipline fra di loro e della natura dell'essere „. L'*essere* sono i concetti realizzati; e questa σύνοψις dell' affinità della natura dell'essere non è che la considerazione dialettica di questi concetti, come lo provano anche le parole che seguono immediatamente: " Con ciò si sperimenta massimamente l'ingegno dialettico o no; chi è συνοπτικός è dialettico, chi non lo è no „. Notiamo che i luoghi citati sono tutti nel libro VII, che è una continuazione della digressione che comincia sulla fine del VI con la bipartizione del visibile e dell'intelligibile.

Che cosa bisogna dunque intendere per la parte dell'intelligibile che s'investiga per le scienze matematiche? Non altro che le verità studiate da queste scienze. Quantunque Platone non faccia di queste verità delle entità sussistenti per se stesse come le Idee, pure, siccome le considera d'una maniera obbiettiva, egli può opporle alle Idee come un'altra specie dell' intelligibile. Dall' altro canto le Idee possono essere opposte alle verità delle matematiche, perchè esse non sono che le verità della dialettica obbiettivamente considerate: la dialettica infatti non è che un seguito di proposizioni esistenziali, logicamente legate tra di loro, di cui ciascuna pone, cioè afferma, un'Idea, e il cui legame logico non è altra cosa che il legame ontologico fra le Idee stesse affermate.

Questa distinzione delle verità scientifiche in dialettiche e matematiche si rapporta della maniera più naturale all'oggetto della fine del VI della *Repubblica*, che è di dare una nozione generale del metodo dialettico, indicando le somiglianze e le differenze tra le scienze matematiche e la scienza dialettica—ben inteso, considerate

Digitized by Google

completa che Platone fa alla dottrina pitagorica dei numeri. Ci resta a parlare dei motivi di questa evoluzione verso il pitagorismo.

---

nella loro *forma*, non nella loro *materia*—: che avrebbe da fare con quest' oggetto la distinzione delle entità platoniche in Idee ed entità matematiche? Se le due parti dell'intelligile fossero queste, nè si comprenderebbe perchè Platone, parlando dei rapporti tra il metodo dialettico e il metodo matematico, abbia messo innanzi questa distinzione; nè perchè, avendola messo innanzi, quando poi si tratta di determinare che cosa siano le due parti distinte dell'intelligibile, non parli che delle differenze tra le matematiche e la dialettica. Le stesse differenze obbiettive assegnate tra le due parti dell'intelligibile non sono che quelle fra i due metodi scientifici, considerate obbiettivamente: per conseguenza esse convengono perfettamente come differenze tra le Idee (le verità della dialettica) e le verità delle scienze matematiche, ma niente affatto tra le Idee e le entità matematiche. Quando Platone dice che la parte dell'intelligibile che s'investiga per la dialettica ha un'evidenza superiore che quella che s'investiga per la geometria e scienze affini, egli non fa che ripetere, in un'altra forma, che l'evidenza della dialettica supera quella di queste scienze: ciò è tanto vero che dopo che Socrate ha spiegato le differenze del metodo dialettico dal metematico, tra cui la più saliente che quello non ha, come questo, per principii delle ipotesi (e per conseguenza ha un grado superiore di certezza), Glaucone risponde: Comprendo: mi sembri volere stabilire che la parte dell'essere e dell'intelligibile che contempliamo per la dialettica è più evidente di quella che per le chiamate arti, a cui sono principii le ipotesi, e quelli che contemplano queste cose (vale a dire ciò di cui trattano queste *arti*), quantunque contemplino, con coi sensi, ma col pensiero, pure non ti paiono avere intelligenza intorno ad esse, perchè le loro ricerche partono da ipotesi, non risalendo al principio (511 c). Lo stesso significato al fondo ha l'altra differenza che Platone stabilisce fra le due parti dell'intelligibile, cioè che quella che s' investiga per la dialettica partecipa della verità più di quella che s'investiga per le matematiche: ciò vuol dire semplicemente che le verità della dialettica sono più certe che le verità delle matematiche. Alle entità matematiche Platone non avrebbe assegnato meno verità che alle Idee: *verità* in questo caso non avrebbe potuto significare che

Digitized by Google

Noi dobbiamo prima di tutto stabilire un punto di fatto, che può gettare la più gran luce su questi motivi, e senza tener conto del quale non si avrebbe del pita-

---

realtà—noi sappiamo che Platone ammette, quantunque questo sia per noi un non senso, dei gradi differenti di realtà—; ma alle entità matematiche, che esse siano la semplice sostantificazione degli attributi matematici, o che rappresentino le leggi dei fenomeni, non potrebbe assegnarsi un grado relativo di realtà, ma solo la realtà assoluta come alle Idee, perchè eterne e immutabili (v. Arist. *Met.* l. I. VI. 3, l. VII. I. 3, l. XII. I. 3, l. XIII. I. 1-2, ecc.) come queste. E del resto Platone non chiamerebbe, come abbiamo visto ch'egli fa, i concetti realizzati dei numeri e delle grandezze *essere* e *verità*, s'egli non assegnasse ad essi che una realtà relativa.

Platone stabilisce anche tra le due specie d'intelligibili un'altra relazione: quelli che s'investigano per le matematiche sono da lui riguardati come immagini di quelli che s'investigano per la dialettica. Ciò risulta già dalla divisione del visibile in cose ed immagini; tanto più se si riflette che tra le due parti del visibile e dell'intelligibile, considerate l'una rispetto all'altra, deve esservi lo stesso rapporto che vi ha tra il visibile e l' intelligibile (v. 509 d-510 a), e che il primo è, secondo Platone, un' immagine del secondo. Ma la prova più esplicita se ne ha dove descrive l'ascensione nella regione superiore (515 e-516 b), e spiega il significato di questo simbolo (532 a-c), il rapporto tra le scienze matematiche e la dialettica essendo ivi comparato a quello tra l'intuizione delle immagini e l'intuizione delle cose stesse. Questa relazione con le Idee, bisogna confessarlo, converrebbe assai bene alle entità intermediarie, specialmente nell'interpretazione trascendentalista, secondo cui esse tramezzano, non tra i soli attributi matematici delle cose e le loro Idee, ma tra tutto il mondo sensibile e tutto il mondo ideale. Ma essa conviene egualmente alle verità matematiche. Ciò è per le stesse ragioni per cui Platone fa delle matematiche la propedeutica della dialettica. I caratteri della scienza per Platone sono: l'astrattezza e universalità dell'oggetto, e l'incatenamento deduttivo. Tra le scienze finite, egli non trova realizzati questi due caratteri, quantunque d'una maniera imperfetta, che nelle matematiche—d'una maniera imperfetta, perchè le verità matematiche, benchè astratte e universali come le Idee, non sono, come queste, degli oggetti sussistenti per se stessi; e perchè la catena delle loro deduzioni, oltre che non ha un valore ontologico, ma semplicemente logico, non parte dal principio, ma da ipotesi—. Per conseguenza Platone vede

Digitized by Google

gorismo platonico che un'idea incompleta. È che, come abbiamo accennato, il pitagorismo di Platone non consiste solamente ad appropriarsi i concetti dei Pitagorici, ma anche ad attribuire a questi i suoi propri concetti. È ciò che vediamo nel *Filebo* 16 c-e: ivi attribuisce loro

---

nelle matematiche un tipo, quantunque imperfetto, su cui lo spirito può formarsi l' ideale della scienza assoluta, cioè della dialettica, e nelle loro verità (considerate tanto ciascuna in se stessa quanto nella loro connessione) un simulacro delle verità di questa scienza, vale a dire del mondo delle Idee (*).

(*) Nell'allegoria della caverna, in cui sono rappresentate le diverse parti del visibile e dell'intelligibile e le forme corrispondenti della conoscenza, il rapporto d'immagine a realtà ha tre significati distinti, perchè negli oggetti rappresentati questo rapporto è triplice. Esso esiste: 1. tra le due parti del visibile, 2. tra il visibile e l'intelligibile, 3. tra l'intelligibile matematico e l'intelligibile dialettico. Le ombre della caverna corrispondono alla parte *più oscura* del visibile, cioè alle immagini propriamente dette: esse simboleggiano, non le cose stesse che noi chiamiamo reali, ma le loro apparenze sensibili, Platone non accordando così alla percezione sensibile—che è rappresentata dallo stato di prigionia nella caverna—che un valore subbiettivo. Le cose che noi chiamiamo reali sono simboleggiate dagli oggetti che portano i passanti lungo il muro tra il fuoco e i prigionieri, e di cui le ombre si proiettano nella caverna: così questi oggetti sono anch'essi delle immagini, perchè le cose reali sono immagini delle Idee. V. 532 b-c, in cui essi sono chiamati εἴδωλα, e le ombre di questi εἴδωλα, percepite dai prigionieri nella caverna, sono contrapposte alle ombre degli *esseri*, guardate dopo l'uscita dalla caverna, prima di poter guardare gli esseri stessi; e cfr. 517 d: « le ombre del giusto o i *simulacri* (ἀγάλματα) di cui sono le ombre». Dopo la liberazione, il progresso del prigioniero nella conoscenza delle cose comprende due stadi: nel primo si volge verso il fuoco, e guarda gli oggetti di cui prima vedeva le ombre (quelli che a 532 b-c sono chiamati εἴδωλα) e il fuoco stesso (simbolo del sole); nel secondo esce dalla caverna, e ascende nella regione superiore, e questo stadio comprende alla sua volta due gradi, perchè prima guarda le ombre e le immagini

Digitized by Google

la dottrina delle Idee e la dialettica. « Questo metodo (il dialettico) è, dice Socrate, un dono degli dei agli uomini, inviato per mezzo di qualche Prometeo con una sorta di splendidissimo fuoco. Gli antichi, che erano migliori di noi e più vicini agli dei, ci hanno tramandato come un oracolo che le cose che si dicono essere eternamente, constando dell'unità e della pluralità, e avendo in sè per natura il fine e l'infinito; bisogna perciò, nella ricerca di ciascun oggetto, stabilire sempre un'Idea unica per tutto — e si può ritrovarla perchè vi esiste —; scoverta questa, cercare se dopo l'una ve ne ha due o, se non due, qualche altro numero; e ciascun uno di questi esaminare ancora così, sinchè si veda, non solo che l'uno primitivo è uno e molti ed infiniti, ma anche quanti è; e non applicare alla moltitudine l'Idea dell'infinito, prima di vedere in essa ogni numero che s'interpone tra l'infinito e l'uno; allora solamente lasciare ciascuno di tutti gli uni andare a disperdersi nell'infinito. Gli dei, come ho detto, ci hanno trasmesso questo metodo di esaminare, d'imparare e di scambievolmente istruirci... » (1). Questi antichi, i quali ci hanno tramandato

---

degli esseri reali, poi questi esseri stessi (v. 515 c-516 b e 532 a-c). Queste ombre ed immagini degli esseri reali simboleggiano gl' intelligibili delle matematiche, e gli esseri reali le Idee. Nella liberazione dello spirito e la sua marcia ascendente nella verità, le scienze matematiche hanno due funzioni (v. 532 b-c), corrispondenti, l'una al primo stadio del progresso del prigioniero dopo la sua liberazione (la conversione dalle ombre verso il fuoco e gli εἴδωλα), e l'altro al primo grado del secondo stadio (l'intuizione delle ombre ed immagini degli esseri reali nell'ascensione nella regione superiore). Platone attribuisce a queste scienze anche la prima funzione, cioè di convertire lo spirito dall'apparenza (le ombre) alla realtà sensibile (gli εἴδωλα), perchè esse danno un'idea più giusta del mondo esteriore, rettificando le illusioni della percezione, come fa la astronomia, che al cielo apparente sostituisce il cielo reale.

(1) Cfr. Supplem. B, n. V, carta 37.

Digitized by Google

che le cose constano dell'unità e della pluralità, ed hanno in sè per natura il fine e l'infinito, sono evidentemente i Pitagorici, o piuttosto gli antecessori di questi filosofi — perchè naturalmente Platone non potrebbe attribuire le Idee e la dialettica ai Pitagorici contemporanei, di cui si leggevano gli scritti—. Altrove nel *Filibeo* stesso (23 c sqq.) Platone appoggia su questa tradizione di origine divina, di cui ha parlato nel luogo citato, la sua dottrina sul πέρας e l'ἄπειρον, quale egli l'espone in questo dialogo. Noi siamo dunque fondati ad ammettere che Platone dà la sua propria filosofia, qual essa è divenuta dopo il sincretismo coi concetti pitagorici, per una restaurazione dell'antico pitagorismo, o di una sapienza prepitagorica di cui i Pitagorici non conservavano che delle tracce alterate. Attribuendo agli antecessori dei Pitagorici la dottrina delle Idee, egli attribuisce loro implicitamente quella dei numeri separati (χωριστοί). Di più nel *Timeo* egli mette in bocca a un pitagorico, oltre alla dottrina delle Idee, quella dei due elementi con le modificazioni ch'essa subisce nel suo proprio sistema (nell'epoca in cui il sincretismo coi concetti pitagorici, verso cui nel *Filibeo* non ha fatto ancora che il primo passo, è già compiuto), e la distinzione di forma (Idea) e materia con la riduzione di questa allo spazio. In quanto alle altre modificazioni ch'egli ha apportato alle dottrine pitagoriche (la formazione progressiva dei numeri, la distinzione del numero che rappresenta le essenze delle cose dal matematico, ecc.), noi non abbiamo in verità la prova specifica che Platone le abbia attribuite al pitagorismo originario. Ma sappiamo che un filosofo della sua scuola, Speusippo, intitola « dei numeri pitagorici » un libro in cui egli espone la sua propria dot-

Digitized by Google

trina sui numeri (1), dando, per conseguenza, questa per la dottrina pitagorica.

La pretesa di Platone e dei Platonici che il loro sistema fosse la riproduzione dell'antico pitagorismo, spiega come, nel concetto degli autori posteriori, le due filosofie finiscono per confondersi: la più parte di questi in effetto attribuiscono ai Pitagorici le dottrine proprie di Platone e per cui la sua filosofia si distingueva dalla loro, le Idee, i numeri separati (concepiti come dei paradigmi, comformemente all'interpretazione trascendentalista delle Idee platoniche), e l'opposizione dell'Uno e della Dualità indefinita con la funzione assegnata a quello di principio formale e a questa di materiale (2). È notevole che questa confusione tra le dottrine platoniche e pitagoriche comincia già negli stessi discepoli immediati d'Aristotile: così l'opposizione dell'Unità e della Dualità indeterminata (con le proprietà più caratteristiche che Platone assegna a quest'ultima) è attribuita ai Pitagorici anche da Teofrasto (*Met.* 33)

Quest'avvicinamento ai Pitagorici non è, nella vita speculativa di Platone, un fatto isolato. Si sa che nei suoi scritti egli non espone mai le sue dottrine nel suo proprio nome: egli le mette in bocca a Socrate (3), a Parmenide (4) e agli Eleati (5), a un pitagorico (6). Non bisogna credere che questa non sia che una finzione poetica: senza dubbio, quando gli autori antichi trattano i

---

(1) V. Iamblico *Theol. arithm.* p. 61 ed. Ast.

(2) V. Zeller 317-320, 330-335.

(3) Nella più parte dei dialoghi.

(4) Nel *Parmenide.*

(5) Nel *Sofista* e nel *Politico.*

(6) Nel *Timeo.*

Digitized by Google

dialoghi di Platone come documenti storici, e, fondandosi sulla sua testimonianza, attribuiscono il sistema delle Idee a Socrate, a Parmenide, ai Pitagorici, essi rivelano il difetto di senso critico proprio della loro epoca; ma non è meno evidente perciò che la maniera naturale di comprendere Platone è quella di questi autori, e che è così, vale a dire come un testimonio attendibile sulle opinioni attribuite ai personaggi dei suoi dialoghi, che egli vuole essere compreso. Una prova di ciò è la cura che ha, in parecchi dialoghi, d'indicare le fonti da cui ha attinto. Queste in certi casi sono immaginate con l'intenzione evidente di spiegare come dei fatti generalmente ignorati siano potuti venire a conoscenza dell'autore. Così nel *Parmenide* il colloquio tra Socrate e Parmenide (a cui si mette in bocca, della maniera più esplicita, la dottrina delle Idee), è narrato da un fratello uterino di Platone, Antifonte, il quale l'avrebbe appreso da un suo amico, testimonio auricolare e amico di Zenone (1). Per questo dialogo — così importante per comprendere il rapporto che Platone intende stabilire tra la propria filosofia e quella degli Eleati — che l'autore voglia che si dia ad esso un valore storico è anche dimostrato dalla menzione che fa in altri dialoghi della conversazione di Socrate con Parmenide (2). L'incompatibilità tra le opinioni conosciute degli Eleati e il sistema delle Idee non è per la fantasia di Platone un ostacolo insormontabile: le dottrine esposte nei poemi di Senofane e di Parmenide non sono, secondo Platone, che dei miti (3), e per comprendere il vero pensiero di

(1) V. il principio del *Parmenide*.
(2) *Teeteto* 183 e, *Sofista* 217 c.
(3) V. *Sof.* 242 d.

Digitized by Google

qu'sti filosofi, non è alla lettera che dobbiamo fermarci, ma cercare, più oltre, ciò che essi non esprimono, ma sottintendono. (1)

Da questi fatti emerge con evidenza un fatto generale: è lo sforzo di Platone di riattaccare il proprio sistema alle tradizioni filosofiche del popolo greco, la sua pretesa di dare la propria filosofia, non come una rivoluzione, ma come una restaurazione. È lo stesso procedimento di cui egli si serve per accreditare le dottrine politiche e sociali insegnate nella *Repubblica*. Le istituzioni inculcate in quest' opera non sono, pretende Platone, che quelle stesse che all'origine ha avuto il popolo ateniese: ciò si rileva da una storia (una guerra anticamente combattuta tra gli Ateniesi e i popoli della

---

(1) V. *Teet.* 183 e-184 a.

Su che ha potuto fondarsi Platone per attribuire le Idee agli Eleati? Sovratutto, senza dubbio, sulla loro dottrina che l'essere vero è eterno ed immutabile. Aristotile (*De Coelo* l. III. I. 2), dopo aver parlato di quest'opinione di Parmenide e di Melisso, osserva che « se anche per il resto dicono bene, si deve credere però che essi non parlano da fisici. In effetto esservi delle cose non generate e assolutamente immobili spetta ad una considerazione diversa e anteriore che la fisica; ma essi, perchè niente altro credevano esservi che la sostanza delle cose sensibili, avendo compreso per i primi che esistono certe nature tali (cioè non generate e assolutamente immobili), se vi ha qualche scienza o intelligenza, le proposizioni adattate a queste nature trasportarono alle cose di qui ». Verisimilmente noi abbiamo in questo luogo un pensiero di Platone riveduto e corretto da Aristotile (si notino le parole « se vi ha qualche scienza o intelligenza », che ricordano le prove per dimostrare l'esistenza delle Idee). Platone non avrebbe detto della *filosofia* degli Eleati di non ammettere che la realtà sensibile, e trasportare a questa ciò che non è vero che di una realtà sovrasensibile, ma solamente dei loro *miti*. Per il rapporto che Platone ha potuto stabilire tra le proposizioni degli Eleati e il sistema delle Idee, è anche notevole l'argomentazione di Parmenide per provare; l'unità dell'essere, che Teofrasto (*ap. Simp. in Phys.* 25 a) riassume così: oltre all'essere non vi sarebbe che il non essere; ma il non essere è niente

Digitized by Google

favolosa Atlantide) scritta nei libri sacri degli Egiziani e che quei preti raccontarono a Solone (1). Platone ci presenta dappertutto, in filosofia come in politica e in religione, la strana alleanza di un genio eminentemente innovatore con delle tendenze che noi non siamo abituati a trovare che associate ad uno stretto conservatorismo. Rispettoso delle antiche tradizioni (2); convinto che ogn' innovazione nelle idee e nei costumi è il pericolo più grave da cui la società deve guardarsi (3); non conoscendo il dogma moderno del progresso, e vedendo nella libertà e nell'originalità dell'individuo piuttosto un agente di corruzione che di miglioramento sociale (4); e sotto l'impero dell'illusione del mondo antico che il bene è, non nell'avvenire, ma nel passato (5); non è sorprendente ch'egli abbia fatto

---

dunque l'essere è uno. Su quest'argomentazione Aristotile nota (in *Phys.* l. I. III. 4-5) che, per poter concludere, si dovrebbe intendere in essa per *essere* l' essere *separabile*, ciò che corrisponde al concetto astratto di essere considerato in se stesso (in altri termini l'Idea platonica dell'essere).

(1) V. *Timeo* 17 c-27 b e *Crizia* 108 d- 113 b. Crantore, discepolo di Platone, afferma che il racconto sugli Atlantini e sulla identità della istituzioni della *Repubblica* con le istituzioni antiche di Atene è una pura storia; e racconta che, per vincere l'incredulità dei contemporanei, Platone mandò la sua narrazione agli Egiziani, i quali attestavano la verità dei fatti, affermando che essi si trovavano inscritti in colonne tuttora esistenti (V. Proclo *Comm. in Platonis Timaeum* pag. 24 ed. Basil.—in Mullach *Crantoris Fragmenta* Fragm. I—).

(2) V. *Fil.* 16 c, *Fedro* 274 c, *Tim.* 40 d-41 a, *Leggi* 853 c, 872 e-873 a, 881 a, 887 d, 931 b, 948 b, ecc.

(3) V. *Rep.* 424, *Leggi* 653-657, 659-660, 738 b-d, 741 a-b, 772 c-d, 797-799 b, 816 c, 845 c, 949 e-950 a, 950 d, 952 e, 957 b, ecc.

(4) V. *Rep.* 397 d-398 b, 401 b, 424, 547 a, 562 c-563 d, *Leggi* 656-657, 659-660, 700-701, 739 b-d, 780 a, 780 d, 788 b, 797-799 b, 801 c-d, 802 a-c, 817 b-d, 942 a-d, 952 c-d, ecc.

(5) Le altre forme dello stato sono, secondo Platone, una degenerazione progressiva della forma perfetta (cioè quella di cui traccia il disegno nella *Repubblica*). V. *Rep.* l. VIII, e cfr. Arist. *Politica* l. V c. XII.

Digitized by Google

ogni sforzo per conciliare con la tradizione le sue idee audacemente rivoluzionarie.

Questo sforzo di Platone di riattaccarsi al passato non è per altro un fatto unico nella storia della metafisica. È in questo senso che spinge naturalmente il metafisico la solitudine intellettuale in cui lo lascia il carattere paradossastico delle sue dottrine. Nelle scienze speciali, il pensatore più originale non può aspirare che ad accrescere, più o meno, il patrimonio comune delle conoscenze: di più, per quanto egli voglia rinnovare radicalmente le nostre nozioni sulle cose, egli divide con gli altri uomini certe nozioni fondamentali che costituiscono ciò che si chiama il *senso comune*. Ma il metafisico pretende di rifare di fondo in colmo, con un piano interamente nuovo, tutto il sistema delle conoscenze umane; le sue dottrine sono, in un punto o in un altro, in aperta contraddizione con le credenze naturali; il suo mondo reale non è il mondo reale degli altri uomini; ciò che questi chiamano realtà, per lui è un'apparenza, un *fenomeno*; la vera realtà non è conosciuta che da lui solo. A lui (supposto che il suo sistema fosse vero) potrebbe applicarsi con più ragione ciò che Omero (1) dice di Tiresia agl'inferni, e che Platone (2) applica al vero uomo di stato: « egli solo pensa, gli altri non sono che delle ombre erranti » (3). Non è naturale ch'egli cerchi

(1) *Odiss.* X v. 495.

(2) *Menone* 100 a.

(3) Una condizione della possessione della conoscenza filosofica è, dice Schelling (*Lezioni sul metodo degli studi accademici* Lez. 4), una chiara e viva concezione della nullità di ogni conoscenza semplicemente finita (la conoscenza finita è la conoscenza non filosofica, e la filosofia è, s'intende, quella di Schelling). E altrove (*Del modo assoluto di conoscere* negli *Scritti filosofici* tradotti da Benard pag. 318): Bisogna aprirsi vigorosamente un accesso sino ad essa (alla intuizione intellettuale o co-

Digitized by Google

dei compagni e degli antecessori negli altri filosofi, sforzandosi di diminuire il suo isolamento e di accorciare in qualche modo la distanza che lo separa dagli altri uomini? Ed è notevole che è nei metafisici che si allontanano il più dal punto di vista comune che questo sforzo di riattaccare il proprio sistema alle tradizioni filosofiche apparisce più energico; p. e., tra i moderni, in Leibnitz e in Hegel. Si sa che l'autore delle monadi e dell' armonia prestabilita si dava per un eclettico. « Io ho lungamente riflettuto, egli dice, sugli antichi e sui moderni, e ho trovato che pressochè tutte le opinioni adottate sono suscettibili di un buon senso » (1). Nel suo sistema si trovano riunite « la poca realtà sostanziale delle cose sensibili degli scettici; la riduzione di tutto alle armonie o numeri, idee e percezioni dei Pitagorici e di Platone; l' uno e anche uno tutto di Parmenide e di Plotino, senza spinozismo; la connessione stoica, compatibile con la spontaneità degli altri; la filosofia vitale dei Cabalisti ed Ermetici che mettono del sentimento da per tutto; le forme ed entelechie d'Aristotile e degli Scolastici; e con tutto ciò la spiegazione meccanica di tutti i fenomeni particolari secondo Democratico e i

---

noscenza filosofica), ed isolarsi da tutti i lati dal sapere comune, a tal punto che alcuna via, alcun sentiero, non possa condurre da questo ad essa. Qui comincia la filosofia—Vera (Seconda Introduzione alla *Filos. dello spirito*, pag. CII), rispondendo alle obbiezioni contro il sistema di Hegel, assimila queste obbiezioni (essendo fatte da un punto di vista che non è l'hegeliano) a quelle che sarebbero fatte da un essere che non pensa, perchè, egli dice, il pensiero non filosofico (cioè non hegeliano) non è un pensiero.

(1) Citato da Schelling *Della success. dei sist. filos. e della maniera di trattare la storia della filos.* (negli *Scritti filosofici* tradotti da Benard pag. 326).

Digitized by Google

moderni; ecc.: si è mancato (dagli altri filosofi) per uno spirito di setta, limitandosi per la reiezione degli altri » (1). Si sanno egualmente le idee di Hegel sulla storia della filosofia: « La storia della filosofia mostra nei diversi sistemi che sono apparsi una sola e stessa filosofia che ha percorso differenti gradi, ed essa prova che i principii particolari di ciascun sistema non sono che delle parti d'un solo e stesso tutto (che è il sistema di Hegel). L'ultima filosofia nell'ordine del tempo è il risultato di tutte le filosofie precedenti, e deve per conseguenza contenerne i principii » (2) Senza dubbio il *tradizionalismo* di Hegel—con cui, tra i filosofi moderni, la comparazione è la più ovvia—resta ben al di sotto di quello di Platone. Hegel si limita ad interpretare arbitrariamente le filosofie del passato e a falsarne il carattere, per mostrare che ciascuna di esse è un *momento* della propria filosofia (e che è perciò al tempo stesso vera, perchè è una parte della vera, e falsa, perchè, essendo una parte, pretende di essere il tutto); ma non va sino ad attribuire agli antichi filosofi il suo proprio sistema, e, quel che è più, non adotta le loro dottrine. Ma l'isolamento di Hegel non è così completo come quello di Platone: i suoi contemporanei erano già abituati a una filosofia che aspirava « a riprodurre nelle sue concezioni l'ordine stesso delle cose » (3); egli aveva avuto prima di sè Schelling e Fichte (per non parlare di altri minori, come Novalis, Bardili, ecc.), e, prima di questi, Spinoza, Cartesio con la più parte

---

(1) *Op. omn.* Dutens t. II. parte I. pag. 79.
(2) *Introd. all'Encicl.* § XIII.
(3) Cfr. cap. VI, paragr. 12.

Digitized by Google

degli altri filosofi che gli sono succeduti (coi quali aveva comune l'apriorismo), lo stesso Platone, i neoplatonici (i quali avevano proclamato il principio dell'identità dell'essere e del pensiero), i realisti del medio evo, ecc.; nei limiti stessi della verità storica, Hegel poteva trovare molti precursori. Invece, se vi ha un filosofo di cui possa dirsi ciò che Gioberti (1) dice in generale del genio speculativo, di essere quasi *proles sine matre creata*, questo è prima d'ogni altro Platone. La sua filosofia è nel contrasto più spiccato con quella di tutti i suoi predecessori: egli ha abordato il problema delle cause efficienti da un lato interamente nuovo, che nessuno prima di lui aveva mai intravisto; e se anch'egli ha cercato, come i suoi predecessori, l'elemento permanente delle cose, non è come essi nella materia che lo ha trovato, ma nella forma. Certo anche Platone è figlio del passato, e ne riceve l'eredità: da Eraclito prende il principio del divenire; da Socrate la definizione; ai matematici deve l'idea del metodo dimostrativo; prima di lui gli Eleati aveano visto nel mondo dei sensi l'apparenza cangiante di una realtà immutabile; il concetto teleologico era stato adombrato da Socrate e da Ippocrate, ed era contenuto virtualmente nelle dottrine di Anassagora, di Eraclito e di altri fisici; la sua dottrina sull'anima è una sistematizzazione dell'antico animismo; la sua etica uno sviluppo dell'etica di Socrate; la sua fisica una continuazione della fisica anteriore. Ma nessuno degli elementi del sistema delle Idee, nè la realizzazione degli unirversali, nè il metodo a priori, come metodo scientifico universale — e tanto meno perciò la dialettica,

---

(1) *Introd. allo stud. della filos.* cap. 2., Milano 1850 t. 1. p. 150.

Digitized by Google

quale metodo di dedurre i concetti—non trova alcun riscontro nelle filosofie del passato. Bisogna pure tener conto, se si vuol paragonare Platone con Hegel, della differenza tra l' epoca del secondo e quella del primo, scarsa necessariamente di senso storico, e in cui i documenti sul pensiero dei filosofi che si trattava d'interpretare, o mancavano affatto (come pei primi pitagorici), o non potevano avere quella precisione di linguaggio e quell'abbondanza di sviluppi, che sono il prodotto della maturità della coltura.

Ciò che dobbiamo infine notare è che questo bisogno di ritrovare nelle filosofie precedenti i principii della propria filosofia e in questa quelli delle filosofie precedenti è, in Platone come in Hegel e negli altri filosofi che hanno seguito la stessa forma di metafisica, una conseguenza logica delle loro teorie sulla conoscenza. La forma di metafisica di cui parliamo consiste nella obbiettivazione dei concetti, e nella ricostruzione a priori del reale, deducendo progressivamente questi concetti obbiettivati gli uni dagli altri con un metodo regolare determinato, che non è che la legge stessa secondo cui le cose si sviluppano. Essa ammette così tra il pensiero conoscente e l'oggetto conosciuto una corrispondenza tale, che, oltrepassando di gran lunga quella che noi siamo abituati a vedere tra il pensiero e le cose, esige, come tutti i fatti con cui non siamo familiari, una spiegazione; e le ipotesi a cui si ricorre per dare questa spiegazione, sono tali generalmente che esse rendono più completo ancora, dopo la loro adozione, in questa metafisica, questo parallelismo primitivo fra il pensiero e le cose, che si trattava di spiegare. Queste ipotesi, limitandoci a parlare di Platone e di Hegel, sono, come si sa, pel secondo, l'identità dell'essere e del pensiero (cioè del pensiero

Digitized by Google

generale e dell' essere generale), e pel primo, l'intuizione delle Idee in una vita anteriore e la conseguente reminiscenza. Conoscere, per Platone, è ricordarsi; per Hegel, è l'evoluzione del pensiero per una forza interna e secondo una legge di sviluppo che gli è propria. Nell'una e nell'altra ipotesi, la scienza ci è in qualche modo innata; essa preesiste nell'anima, per dir così, allo stato latente, e non ha che ad estrinsecarsi. Con queste premesse, come Platone o Hegel potrebbero ammettere che il proprio sistema, cioè la scienza stessa—poichè tutta la scienza, la *vera* scienza, per essi, è il sistema delle Idee - sia esclusivamente la loro creazione individuale? che gli altri uomini non l'hanno mai conosciuto, nè in tutto nè in parte? che tutta la filosofia anteriore non è che una continua aberrazione? che la verità è un privilegio proprio, e che al di fuori della loro filosofia personale non vi ha che l'errore? Con queste premesse anzi l'esistenza dell'errore e dell' ignoranza diviene incomprensibile; la verità dovrebbe essere il patrimonio comune di tutti gli uomini. E qui possiamo osservare, per incidente, come le ipotesi metafisiche vadano stranamente al di là del loro scopo. Un'ipotesi che vuole spiegare perchè esiste il bene (la concezione teleologica del mondo) dà luogo alla insolubile difficoltà: qual è l'origine del male? Un'ipotesi che vuole spiegare come possa esistere la verità e la scienza, mette i suoi autori in faccia a un'altra quistione più imbarazzante: come può esistere l'errore e l' ignoranza? La nuova quistione in cui s'imbatte il realista dialettico (nella sua spiegazione della coincidenza tra il pensiero e la realtà) è così poco suscettibile di una soluzione radicale che quella in cui s' imbatte il teleologista: ma come questi cerca almeno di attenuare la sua difficoltà, falsando il bilan-

Digitized by Google

cio dei beni e dei mali nel mondo, così quegli cerca di attenuare la sua, falsando quello della verità e dell'errore, della scienza e dell'ignoranza. Di là lo sforzo dell'uno di giustificare il passato dei suoi errori e delle sue ignoranze, corrispondente a quello dell'altro di giustificare la natura dei suoi mali e delle sue imperfezioni; e per conseguenza, l'accostamento alle filosofie del passato, attribuendo ad esse i concetti della propria filosofia o anche accogliendo in questa i concetti di esse.

Gl'impulsi che spingevano Platone a riattaccarsi alle tradizioni filosofiche era naturale che si dirigessero di preferenza verso il pitagorismo. Vi erano vari motivi che agivano in questo senso. Primo, l'alta riputazione di sapienza, di cui godeva necessariamente una vasta associazione dedita ai lavori scientifici, come quella a cui appartenevano i filosofi pitagorici; poi, l'analogia delle idee al punto di vista politico, sociale, morale, religioso, a cui possiamo anche aggiungere la comunità degli studi matematici e l'importanza pressochè eguale che entrambe le filosofie attribuivano a questa scienza. Ma il motivo preponderante, senza dubbio, deve cercarsi nell'affinità delle due filosofie, maggiore di quella che la platonica ha con qualsiasi altra delle antiche. Quest'affinità, come abbiamo notato, consiste specialmente in questi due punti: 1° I principii dei Pitagorici (i numeri, gli elementi e, sino ad un certo punto, le due συστοιχίαι di contrari) sono delle astrazioni realizzate, come quelli di Platone. 2° Essi rappresentano sovratutto, non la causa materiale o motrice, come quelli degli altri filosofi anteriori a Platone, ma la specie o il concetto, come le entità platoniche. Aggiungiamo infine la mancanza, sino ad un'epoca recente, di documenti scritti sulla filosofia dei Pitagorici; la loro predilezione per il

Digitized by Google

linguaggio simbolico; il secreto che mantenevano su certe proposizioni—questo simbolismo e questo secreto concernevano altri punti che le loro dottrine filosofiche (1); ma ciò bastava per dare qualche credito all' opinione che tutta la filosofia dei Pitagorici non stava in ciò che essi ne pubblicavano, e che questo stesso non doveva essere preso alla lettera—Era quanto occorreva perchè Platone potesse applicare a tutto suo agio il suo metodo fantastico d'interpretazione.

A. *Il pitagorismo nel Timeo.* Nel *Timeo*, alcune delle dottrine del periodo pitagoreggiante sono esposte apertamente, altre involte in una forma simbolica. Delle prime (la separazione della materia dalle Idee e la sua riduzione allo spazio, e la composizione dei corpuscoli elementari) ci siamo occupati nel numero precedente: qui parleremo delle seconde.

L' argomento del *Timeo* è la narrazione dell' origine del mondo, e il supposto narratore è un filosofo pitagorico, da cui il dialogo prende il nome. Il mondo ha avuto un'origine nel tempo: esso è stato formato da un artefice (demiurgo) che contemplava le Idee come modelli e si serviva di una materia preesistente. Al principio la materia era agitata da un movimento confuso e disordinato; non vi erano in alcuna parte delle forme regolari e costanti; Dio (il demiurgo) fece passare le cose dal disordine all'ordine, effettuando da per tutto ciò che era il migliore. Egli stesso formò l'anima, gli elementi, il cielo, il tempo, gli astri e la terra; poi co-

(1) V. Zeller 297-298, 302, 426.

Digitized by Google

mandò agli altri dei, ch'egli aveva prodotti, di produrre alla loro volta gli *animali mortali*. Questi, ricevuta da lui la parte immortale dell'anima, che egli compose a somiglianza dell'anima del mondo, ne eseguirono il comando, imitando l'azione creatrice del loro demiurgo e padre, e formarono i corpi degli animali propriamente detti e delle piante che sono anch'esse una sorta di animali, e la parte mortale dell'anima. Timeo mostra, in ogni opera particolare degli autori del mondo, le ragioni provvidenziali che vi hanno presieduto, e l'aggiustamento dei mezzi ad uno scopo determinato: gli dei, in effetto, sono stati obbligati di servirsi delle cause materiali, fatali nella loro azione e ribelli, sino ad un certo punto, all'azione ordinatrice, ma hanno realizzato, per quanto è stato possibile, il bene in tutto ciò che hanno prodotto.

Se si ammette l'immanenza delle Idee, è evidente che il racconto di Timeo non può essere preso alla lettera. Dio non avrebbe potuto creare il mondo senza creare allo stesso tempo le Idee, perchè queste non sono altrove che nel mondo stesso, di cui costituiscono l'elemento formale: se il mondo attuale ordinato è stato preceduto da un mondo disordinato, il Demiurgo ha annientato le Idee a cui prima la materia partecipava, e ne ha prodotto, al loro posto, delle altre. Perchè la cosmogonia del *Timeo* potesse essere presa alla lettera, bisognerebbe ammettere dunque che le Idee, che Platone dà costantemente come eterne e — se si comprendono bene i principii della sua dialettica—come necessarie, possano essere prodotte ed annientate. Ma indipendentemente da quest'ordine di considerazioni, che il racconto cosmogonico del *Timeo* non sia che un semplice mito e che esso non debba essere inteso letteralmente, noi ne abbiamo delle prove abbondanti, sia nel *Timeo* stesso, sia nel

Digitized by Google

complesso dell'opera di Platone e nelle testimonianze dei suoi discepoli. Ecco le più importanti:

1° L'antropomorfismo grossolano che regna in tutto il racconto. Le operazioni del Demiurgo e delle altre divinità che hanno concorso con lui alla produzione del mondo, sono rappresentate come perfettamente simili a quelle di un fabbro. P. e. ecco come Dio ha prodotto le ossa: « Dopo aver vagliato della terra pura e molle, egli la impastò, inzuppandola di midolla; in seguito mise questa mescolanza nel fuoco, poi la immerse nell'acqua; poi nuovamente nel fuoco e nuovamente nell'acqua; e facendola passare più volte dall'uno all'altro di questi due elementi, fece sì che essa non potesse essere disciolta nè dall'uno nè dall'altro » (73 e). L'impossibilità di prendere sul serio simili rappresentazioni è dell'ultima evidenza, quando questo processo tutto meccanico attribuito al creatore si applica ad oggetti assolutamente insuscettibili come sono le entità astratte della metafisica platonica. È ciò che avviene nella composizione dell'anima, che il Demiurgo formò, mescolando dentro un vaso l'essenza indivisibile (l'Idea) con la divisibile (la materia) e con lo Stesso e il Diverso (35 a-b, 41 d).

2° L'intervento *miracoloso* del Demiurgo, che è un vero *Deus ex machina*. Egli non spiega la sua azione nel mondo che all'origine; in seguito questo basta a se stesso, e non ha bisogno dell'intervento di alcun agente straniero (33 d, 34 b, 68 e). Il carattere dei principii filosofici è la generalità e la costanza della loro azione: al racconto mosaico della creazione in sei giorni i filosofi creazionisti sostituirono la dottrina della creazione continua. Il mito concentra tutto in un punto del tempo: una legge generale diviene, in esso, un fatto particolare. Bisogna anche notare ciò che si dice del Demiurgo,

Digitized by Google

quando questi ha già rappresentata la parte che gli è spettata nella creazione: « E quello che aveva ordinate tutte queste cose restava nel suo stato, secondo la sua abitudine » (42 e—ciò vuol dire che il Demiurgo aveva cessato di operare, rientrando nella sua quiete abituale). L'azione del Demiurgo apparisce dunque come un fatto isolato ed eccezionale, non solo rapporto al mondo in cui si è esercitata, ma rapporto al soggetto stesso che l'ha esercitata.

3° Le incoerenze evidenti nelle circostanze principali del racconto. La più saliente è il movimento della materia, prima della nascita del tempo. Per risolvere questa contraddizione si è preteso che il Demiurgo ha creato, non il tempo, ma il tempo ordinato: ma Platone dice chiaramente (37 e—38 a) che il presente, il passato e il futuro sono forme del tempo creato dal Demiurgo (1). Il movimento disordinato anteriore alla formazione del cosmos, e, per conseguenza, dell'anima, è anche in contraddizione col principio platonico, ammesso nel *Timeo* stesso (2), che l'anima è il principio del movimento. Inoltre, se come si stabilisce a 50 c—52 d, e come risulta necessariamente dai principii del sistema delle Idee, il divenire (γένεσις) nasce dal concorso delle Idee e della materia, come sarà esso possibile prima dell'azione del Demiurgo, che ha fatto partecipare la materia alle Idee? Da questa contraddizione ne viene un' altra più esplicita ancora. Gli elementi ora si fanno creati (53 b-c, 55 b-c, 57 c-d, 69 b-c), ora increati (48 b, 52 d-53 a). Da una parte infatti essi devono essere creati, primo perchè racchiudono il principio ideale, e, come

(1) Cfr. Proclo *in Tim.* p. 250 B.
(2) V. 37 b e 46 d-e.

Digitized by Google

abbiamo detto, la partecipazione alle Idee è, secondo il *Timeo*, l'opera del creatore; e poi perchè la spiegazione teleologica si estende anche ad essi, e anch'essi devono per conseguenza essere il prodotto dell'intelligenza (1). Ma da un'altra parte devono esistere già nella γένεσις anteriore alla creazione, poichè il movimento disordinato prima della formazione del cosmos non può avere per sustrato la materia indeterminata—questa per Platone non è che il semplice spazio—ma la materia divenuta dei corpi particolari per la sua circoscrizione — cioè per la circoscrizione dello spazio — dentro superficie determinate (2).

Aggiungiamo infine, per limitarci alle incoerenze più notevoli, che la supposizione di un essere intelligente distinto dall'anima (il Demiurgo) è in contraddizione col principio, ammesso nel *Timeo* (30 b, 46 d) e ripetuto nel *Sofista* (249 a) e nel *Filebo* (30 c), che non può esservi intelligenza senz'anima.

4° I punti capitali della cosmogonia del *Timeo* sono questi due: l'origine del mondo nel tempo, e un principio intelligente, separato da esso e distinto dall'anima (il Demiurgo), che l'ha prodotto: ora nell'uno e nell'altro punto il *Timeo* è in contraddizione col complesso dell'opera platonica.

In quanto al Demiurgo, esso non si trova che nel solo

---

(1) Così nel *Sofista* (265 c, 266 b) e nelle Leggi (892, 896-897) gli elementi sono prodotti dall'anima.

(2) Quando verremo alla spiegazione del significato del mito, si vedrà perchè è al soggetto degli elementi che si manifesta sovratutto la contraddizione inerente al concetto di una γένεσις anteriore alla formazione del mondo e, per conseguenza, alla partecipazione della materia alle Idee.

Digitized by Google

Timeo: di più le dottrine esposte negli altri scritti di Platone non lasciano alcun posto per un Dio trascendente come il Demiurgo del *Timeo*. Certamente la dottrina costante di Platone è che la divinità è la causa prima di tutto—ben inteso, considerando il tutto come un complesso di fenomeni, e la causazione come un rapporto tra questi fenomeni;—ma la divinità non è, per lui, che l'anima cosmica. Secondo il X delle *Leggi* (888-899) ciò che prova l' esistenza della divinità è che il movimento di ciò che muove se stesso — cioè dell'anima — è il principio di tutti i movimenti (893 c-897 b); e che, per conseguenza, le cose che appartengono all'anima, come l'intelligenza, la preveggenza, l'arte, ecc., sono anteriori a quelle che appartengono ai corpi (892 a-b, 896 c-d), e l'anima è la causa prima dei beni e dei mali, delle cose belle e brutte, giuste ed ingiuste, e, in una parola, di tutte le cose (891 e, 896 a, 896 d, 897 a, 899 b.). Nel *Filebo* (26 e-31 a), l'intelligenza è l'uno dei quattro generi in cui gli esseri sono stati divisi (30), quello che è la causa di tutti gli altri (26 c-27 b, 30 b, 30 e, 31 a): ma essa non è che una facoltà dell' anima cosmica (29-30), perchè la mente e la sapienza non possono esistere altrove che nell'anima (30 c, l. c.). Nel *Fedro* si dimostra che l'anima non può avere un' origine perchè essa è il principio di tutte le cose: infatti se il principio venisse da qualche cosa, non verrebbe dal principio, e allora non sarebbe vero che tutte le cose vengono dal principio (245 d). Nel *Sofista* (265 c-266 d) Dio è detto l'autore degli animali, le piante, l'acqua, il fuoco, in una parola, di tutte le cose che si dicono prodotte dalla natura; ma per questo Dio si deve intendere l' anima del mondo, conformemente al principio precedentemente (249 a l. c.) stabilito, che l'intelligenza non può trovarsi

Digitized by Google

che in un'anima. Nel mito del *Politico* (269-274) si parla pure di un demiurgo del mondo; ma questo demiurgo appartiene al genere *ciò che muove se stesso* (1), vale a dire al genere anima. Nell'*Epinomide*, infine, il mondo è prodotto come nel *Timeo*; ma quello che l'ha prodotto non è un dio trascendente, ma l'anima, quella stessa che anima il cielo e gli astri e li muove (976 e-978 d, 983 b, 984 b-c): l'anima è la causa di tutte le cose, la buona delle buone, la cattiva delle cattive (976 e-977 a, 981 b, 983 d, 988 d-e). L'autore dell'*Epinomide* (è per noi, sino ad un certo punto, indifferente che esso sia Platone o uno dei suoi discepoli) afferma espressamente che non vi ha alcun altro essere incorporeo che l'anima (981 b, 983 d); e non riconosce altre divinità — a parte le superstizioni relative ai demoni aerei, acquei ed eterei — che il cielo e gli astri, cioè le loro anime — in effetto, dopo aver detto che andrà ad esporre le sue dottrine sugli dei, egli non parla che di questi (2)—; il Dio supremo, il Dio per eccellenza, è il cielo o il mondo, che noi dobbiamo specialmente onorare e adorare, come fanno tutti gli altri dei o demoni (976 e- 977 a).

Ma vi ha di più: il Demiurgo del *Timeo* non è solamente in contraddizione con le dottrine sulla mente e la divinità, ma con la stessa dottrina fondamentale di Platone, vale a dire il sistema delle Idee. Questo esige che tutto ciò che esiste sia ricondotto alle Idee; ma non può esservi Idea del Demiurgo. Infatti, ammetteremo che egli, creando il mondo, ha creato anche l'elemento ideale del mondo? Ma allora è un principio superiore alle Idee.

---

(1) V. 269 e-270 a e 273 b, d.
(2) V. 980 sqq.

Digitized by Google

Ammetteremo solamente ch'egli è stato la causa della individuazione delle Idee? Ma se, perchè le Idee s'individuassero, è stata necessaria l'azione del Demiurgo, come avrebbe potuto l'Idea del Demiurgo individuarsi? Quest'osservazione, sia detto di passaggio, può servire a mostrare la poca consistenza dell'opinione di quei critici, i quali ammettono che il mito del *Timeo* ha per oggetto di supplire all'insufficienza del sistema, rappresentando d'una maniera fantastica il passaggio dall'ideale al fenomenico, che Platone non poteva, per i presupposti stessi della sua metafisica, spiegare scientificamente. Essi obbliano che quando si è introdotto un creatore personale del mondo e una materia in movimento preesistente — che non sono certamente delle entità generali — si è già fatto questo difficile passaggio dall'Idea al fenomeno — cioè all'individuale — che si sarebbe trattato di spiegare.

Aggiungiamo che, se il Deminurgo del *Timeo* fosse un convincimento reale di Platone, esso occuperebbe evidentemente nel sistema, essendo irriduttibile alle Idee, il posto di un primo principio: intanto Platone non ammette altri primi principii, prima del sincretismo con le dottrine pitagoriche, che l'Idea del Bene, e dopo, che quest'Idea stessa, cioè l'Uno, e la materia o Dualità indefinita.

In quanto all'origine del mondo nel tempo, la contraddizione del *Timeo* con gli altri scritti di Platone è sovratutto manifesta al soggetto dell'anima. La dottrina costante di Platone è che l'anima è, non solo immortale, ma eterna, ch'essa non avrà mai fine e non ha avuto mai cominciamento (1). Per il mondo stesso, cioè per il

---

(1) V. *Fedro* 245 c-246 a, *Rep.* 611 a-b, *Meno.* 86 a-b, *Fedo.* 70 c-72 d, ecc.

Digitized by Google

corpo, la contraddizione non è così aperta, perchè in altri scritti del periodo pitagoreggiante, come nel *Timeo* e per motivi analoghi, la relazione tra l'universo visibile e i principii da cui esso deriva è, come vedremo in seguito, rappresentata simbolicamente come un'efficienza nel tempo. Così il motivo principale, se non l'unico, per attribuire a Platone la dottrina dell'eternità del mondo è che essa è una conseguenza necessaria dell'eternità delle Idee. Tuttavia questa dottrina si trova d'una maniera abbastanza esplicita in più luoghi dei dialoghi, come nel *Filebo* 16 c-e (1), nel Convito 206 e (2), nelle *Leggi* 721 c (3), ed è presupposta nella definizione dell'Idea conservataci da Proclo (*in Parmen.* V. 133): la causa esemplare di ciò che vi ha di perpetuo nella natura.

5° I discepoli immediati di Platone intendono la cosmogonia del *Timeo* in un senso allegorico. Platone, essi dicono, non ignorava che il mondo è eterno e non ha avuto cominciamento; la genesi descritta nel *Timeo* non è che un artifizio di metodo a cui egli ha ricorso per far comprendere più chiaramente i suoi concetti; la produzione nel tempo simboleggia l'ordine logico tra ciò che vi ha nell'essere di primitivo e ciò che di derivato. Quest'interpretazione è attribuita a Crantore, a Senocrate, a

---

(1) " Le cose che si dicono essere eternamente constano di uno e di molti e hanno in sè per natura la finità e l'infinità „ (l. c. a carte 37 e 215). Queste cose a cui si attribuisce l'eternità non sono le Idee pure, ma le Idee già individuale, perchè qui l'" infinità „ designa la moltitudine infinita degl'individui.

(2) " La generazione è un che di sempiterno e d'immortale nel genere mortale „.

(3) Il genere umano è esistito ed esisterà in ogni tempo.

Digitized by Google

Speusippo, e ai discepoli di Platone in generale (1). Aristotile la rigetta, e vuole che l'origine nel tempo sia intesa letteralmente: ma è evidente che, in questo caso, l'opinione dei discepoli fedeli di Platone, rimasti sino all'ultimo in intimità intellettuale col maestro, e che ne dividono il punto di vista, deve avere per noi più peso che quella di un discepolo che ha abbandonato la scuola (circostanza importante, perchè Platone ha certamente scritto il *Timeo* negli ultimi anni della sua vita) ed è divenuto un acre avversario, e che del resto mostra abbastanza, per le sue esitazioni e i suoi equivoci nell'interpretazione del sistema delle Idee, di non essersi mai posto sufficientemente al punto di vista del maestro. Anche Teofrasto, discepolo d'Aristotile, pensa che forse la cosmogonia del *Timeo* deve intendersi nel senso allegorico voluto dai discepoli di Platone (2). Una circostanza che dà più autorità alla loro interpretazione è che anch'essi facevano uso del metodo simbolico del maestro, rappresentando la dipendenza logica del derivato dal primitivo come un'origine del mondo nel tempo (3).

Questo per l'origine nel tempo. In quanto all'altro punto fondamentale della cosmogonia del *Timeo*, cioè il creatore personale, noi non abbiamo con-

---

(1) V. Arist. *De Coelo* l. I. X. 4-6; Simpl. *ad Arist. De Coelo* comm. a questo luogo; *Schol. cod. Reg.* 1853 pag. 489 ed. Brandis; *Schol. cod. Coisl.* 166, p. 489 ed. Brandis; Proclo *in Tim.* pag. 85 A. ed. Basil.; Plutarco *Psicogonia* III.

(2). Teofrasto *Fr.* 28 e 29 (ed. Didot).

(3) Il luogo indicato d'Aristotile relativo a quest'interpretazione (*De Coelo* l. I. X. 4-6) comincia con queste parole: " Il sussidio che cercano di darsi alcuni di quelli che fanno il mondo incorruttibile ma generato, non è vero. Essi dicono di aver parlato della generazione del mondo come i geometri che descrivono le figure „ ecc.

Digitized by Google

tro di esso delle testimonianze così esplicite dai discepoli fedeli di Platone. Ma in compenso Aristotile, non solo non conta il Demiurgo del *Timeo* tra i principii della filosofia platonica, ma non dice mai una parola che gli si riferisca: anzi le sue parole implicitamente escludono l'esistenza di questa dottrina o altra simile tra quelle del suo maestro (1). Se Platone e la sua scuola avessero preso il Demiurgo sul serio, sarebbe un obblio in molti casi assolutamente inesplicabile, per esempio quando è quistione della causa efficiente in Platone o del perchè della partecipazione alle Idee, come in *De generat. et corr.* l. II. IX. 5-6, *Met.* l. I. VI. 7, l. I. IX. 8, l. I. IX. 21, l. XII. X. 9, l. XII. X. 13, ecc. Il silenzio d'Aristotile è tanto più significante che, se il Demiurgo dovesse riguardarsi come una dottrina reale di Platone, esso non costituirebbe un semplice accessorio,

---

(1) Il Chiappelli crede che Aristotile alluda al Demiurgo del *Timeo* in *Met.* l. I. IX. 8, con le parole: Τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; che egli traduce con queste: "Che cosa è quest'artefice che contempla le Idee?", e parafrasa con queste altre: "che vale il dire che vi ha un demiurgo il quale opera secondo gli eterni paradimmi che gli stanno dinnanzi?" Ma bisogna tradurre invece: "chi è che opera guardando le Idee?"; e il senso è, non, come vuole il Chiappelli, che l'artefice che contempla le idee non vale niente, ma che vi ha bisogno di un'artefice che contemplasse le Idee. È ciò che prova tutto il contesto. Aristotile vi dice: Dire che le Idee sono degli esemplari non spiega come le cose ne vengano, e non è che un vaniloquio e una metafora poetica, poichè bisognerebbe (per ispiegare come la cose vengano dalle Idee) qualcuno che guardasse le Idee e facesse le cose a loro imitazione. In effetto, continua Aristotile, la semplice esistenza di un esemplare non può essere la causa di una cosa essere o divenire simile a quest'esemplare, una cosa potendo egualmente essere o divenire simile ad un'altra tanto se questa esiste quanto se non esiste.

Digitized by Google

ma una parte principale del sistema, specialmente nell'interpretazione trascendentalista, in cui sarebbe la sola soluzione che questi avrebbe tentata del problema della partecipazione (cioè della somiglianza delle cose alle Idee).

6° Infine, che la cosmogonia del *Timeo* non sia che una semplice allegoria, è ciò che l'autore stesso ci fa comprendere assai chiaramente. Così Timeo fa precedere il suo racconto da questo proemio: «In ogni cosa il punto principale è di cominciare con un cominciamento conforme alla natura. Bisogna, rispetto all'immagine (cioè al mondo sensibile) e al modello (le Idee), fare una distinzione, cioè che i discorsi devono avere dell'affinità con gli oggetti di cui trattano; così quando si parla di un oggetto stabile, solido ed evidente (le Idee), occorrono dei discorsi stabili ed inconcussi, che, per quanto è possibile, non possano essere scossi nè confutati, e non lascino niente a desiderare sotto questo rapporto; ma quando si parla invece di ciò che è fatto a somiglianza di quello e non é che un'immagine, bastano dei discorsi *verisimili* e proporzionati a quelli (cioè che siano a quelli nella stessa proporzione in cui l'immagine è al modello). Come il divenire è all'essere, così la fede è alla verità (vale a dire, come il fenomeno — il divenire — è un'immagine dell'Idea — dell'essere —, così la fede — cioé, evidentemente, la credenza che ha per oggetto un discorso verisimile, come quello ch'egli farà sull'origine del mondo — è un'immagine della verità). Se dunque, o Socrate, dopo che tanti hanno detto tante cose sugli dei e sull'origine dell'universo, *io non posso proferire un discorso rigoroso e del tutto coerente con se stesso*, tu non devi esserne sorpreso; se non è meno verisimile che alcun altro, si deve esserne contenti, ricordando che io che parlo e voi che giudicate siamo degli uomini, sicchè

Digitized by Google

su queste cose conviene appagarsi della verisimiglianza del *mito* (μῦθος), e non richiedere di più » (29 b-d).

Questo carattere allegorico del racconto cosmogonico di Timeo Platone lo fa intravedere tanto sull'uno quanto sull'altro dei due punti capitali di questo racconto — il Demiurgo e l' origine nel tempo—. A 28 c Timeo dice: « È difficile di scoprire l'autore e il padre di quest'universo, e scopertolo, è impossibile di parlarne a tutti ». Le ultime parole sono un'allusione evidente alla massima pitagorica che tutto non è da dirsi a tutti (1), e significano che ciò che Timeo dice del padre e dell'autore dell'universo — questi appellattivi, nel *Timeo*, designano naturalmente il Demiurgo — non è che *exoterico*, cioè non è che un'espressione popolare di una dottrina recondita, su cui Timeo intende mantenere il secreto verso i non iniziati. Il luogo citato: « E quello che aveva ordinato tutte queste cose restava nel suo stato, secondo la sua abitudine » (42 e), indica pure che la rappresentazione antropomorfistica del *Timeo* del principio creatore e della sua azione creatrice non è che un simbolo. Esso significa infatti che un' azione che si svolge nel tempo, o – poichè il tempo si dice creato dal Demiurgo – che implica la successione e il cangiamento, è in contraddizione con la natura di questo principio, a cui compete, invece di una tale attività, la permanenza nello stesso stato, l'immutabilità, che è l'attributo delle entità della metafisica platonica (2). Un'altra indicazione che

(1) V. Aristossene ap Diog. VIII. 15.

(2) Notiamo col Martin che la frase greca è ambigua: essa può significare o che il creatore restava nello stesso stato mentre produceva il mondo, o che vi ritornava dopo aver agito nella produzione del mondo (v. Martin *Timeo* v. 2. pag. 153). Quest'ambiguità potrebbe essere voluta: il secondo senso corrisponderebbe al significato apparente del mito, il primo al recondito.

Digitized by Google

il Demiurgo non deve essere preso alla lettera, è la sua scomparsa là dove Platone parla, non più da mitologo, ma da filosofo (48 e-52 d). Ivi egli non ammette che tre cose, l'*essere* (le Idee), il luogo e la genesi (50 c-d, 52 a-d): il Demiurgo è assente da questa classificazione generale degli esseri, e non può trovarvi alcun posto. Anzi la restrizione del significato della parola *essere* alle Idee esclude nettamente la possibilità di un' esistenza qualsiasi irriduttibile alle Idee, come sarebbe il Demiurgo. Di più nel primo dei due luoghi indicati l'Idea è riguardata come la causa efficiente e *il padre* dell' universo sensibile, prendendo così il posto del creatore personale. Aggiungiamo, infine, l'avvertenza di *Timeo* ch'egli non parlerà del principio o dei principii di tutte le cose, perchè ciò non gli è permesso dal metodo seguito nel suo discorso (48 c-d): è evidente, come abbiamo osservato, che, se il Demiurgo fosse una dottrina reale, sarebbe il principio, o uno dei principii, di tutte le cose (1).

Il carattere simbolico dell' origine del mondo nel tempo, poi, è indicato della maniera più chiara a 37 d, in cui il tempo, creato dal Demiurgo, è chiamato « immagine eterna dell'eternità » — il tempo è la condizione di ciò che cangia, l'eternità di ciò che è esente dal cangiamento —. Questo luogo deve mettersi in connessione con quello che viene un po' dopo (38 b-c), in cui si dice che « il tempo è nato insieme col mondo », e che « il modello (cioè le Idee) è per tutta la eternità, e il mondo è esistito, esiste ed esisterà per tutto il

---

(1) Notiamo però che Timeo non vuol dire ch'egli non parlerà affatto dei principii delle cose; infatti soggiunge che si limiterà, come disse al principio, al discorso *verisimile*, indicando così che è secondo la loro natura reale ch'egli non ne parlerà, ma che, benchè non ne dirà il vero, ne dirà il *verisimile*.

Digitized by Google

tempo ». Dicendo che il tempo e, per conseguenza, il mondo sono eterni (1) e non per tanto creati, Platone significa anche il senso reale del simbolo, cioè una processione *ab aeterno*, in cui tra le cose procedenti e il principio da cui procedono l'anteriorità e posteriorità non è che logica.

Si é creduto che l'elemento rappresentativo della cosmogonia del *Timeo* consista unicamente nella produzione nel tempo, e che il contenuto filosofico del mito sia, per conseguenza, che il mondo procede eternamente da Dio, cioè da un'intelligenza creatrice. Ma questa interpretazione prima di tutto lascia intatta la difficoltà principale. Se il mondo fosse creato da Dio, questi creerebbe anche le Idee, perchè esse non sono che l'elemento permanente e sostanziale del mondo. Ma noi non possiamo ammettere che le Idee sono create: primo perchè, secondo il *Timeo*, esse preesistono, come paradigmi, alla creazione — cronologicamente se la creazione nel tempo deve prendersi alla lettera, logicamente se essa è il simbolo di una processione *ab aeterno* —; poi perchè le Idee sono per Platone le cause ultime, e i loro elementi i principii ultimi, delle cose; e infine perché ciò che è necessario non può essere creato, e l'Idea è necessaria, di questa necessità assoluta che consiste in ciò che la sua non esistenza è logicamente impossibile e implica

(1) Il luogo del *Timeo* in cui si stabilisce che il mondo è un'immagine (29 b) è tradotto così da Cicerone: " ex quo efficitur ut sit necesse hunc, quem cernimus, mundum, simulacrum *aeternum* esse alicuius *aeterni* ". (Cicer. *De univers.*) Le parole *aeternum* ed *aeterni* non hanno le loro corrispondenti nel testo greco, almeno in quello che noi possediamo. Noi non sappiamo se Cicerone le leggesse nel suo testo; ma ad ogni modo il pensiero espresso nella sua traduzione di questo luogo non è che quello implicitamente contenuto a 37 d-38 c.

Digitized by Google

contraddizione (1). In questa interpretazione inoltre restano ancora tutte le difficoltà relative al Demiurgo: la impossibilità di un essere che non si risolva in Idee; il silenzio d'Aristotile; le opinioni di Platone sulla divinità; il principio che l'intelligenza non può trovarsi che nell'anima; ecc.

Ma oltre alle difficoltà che la creazione *ab aeterno* (con un creatore personale) ha in comune con quella nel tempo, essa ne ha un'altra che le è particolare. Platone non conosce altra causazione -- a parte l'anteriorità e posteriorità tra le Idee, che non potrebbe chiamarsi una causazione che in un senso analogico — che quella che avviene nel tempo ed è una successione (2). Per lui, come per Aristotile, causa efficiente vuol dire causa motrice; e la causa prima, il primo motore. L'anima è la causa prima di tutte le cose, perchè essa produce il movimento primitivo, da cui vengono tutti gli altri, e tutti i cangiamenti dipendono dal movimento (3). La dottrina sulla causalità dell'anima, che è la sola causa iperfisica—nel senso proprio della parola causa—che noi possiamo con prove attribuire a Platone, ci mostra anche che egli concepisce le cause al di là dell'esperienza, più che è possibile, sul tipo di quelle dell'esperienza; la maniera in cui l'anima produce il movimento essendo assimilata ai casi più familiari di produzione del movimento che

---

(1) Platone, è vero, fa produrre le Idee le une dalle altre, e tutte, in definitiva, dall'Idea del Bene; ma ciò non toglie che ogni Idea sia senza causa esterna ed esista per se stessa, perchè l'Idea producente è immanente nelle Idee prodotte, e per conseguenza queste hanno in se stesse la ragione della loro esisteaza.

(2) V. *Filebo* 26 e-27 b e *Sof.* 265 b-e.

(3) V. *Leggi* 891-899.

Digitized by Google

ci presenta l'osservazione, poichè essa non mette in movimento i corpi che per la comunicazione del proprio movimento. Interpretando la cosmogonia del *Timeo* come una creazione *ab aeterno*, noi attribuiremmo dunque a Platone dei concetti sulla causalità che gli sono assolutamente stranieri — e che del resto noi non potremmo attribuire ad alcun filosofo della sua epoca o di un'epoca vicina, non comparendo essi nella storia della filosofia greca che coi neopitagorici e i neoplatonici—.

Un grave inconveniente di questa interpretazione è poi di attribuire a Platone una dottrina ch'egli non ha mai esposta apertamente, cioè svestita dalla sua forma simbolica. Evidentemente noi dobbiamo cercare nel contenuto filosofico del mito del *Timeo* una dottrina che noi sappiamo già essere appartenuta certamente a Platone: un'interpretazione che non soddisfa a questa condizione, non solo è poco sicura, ma è intrinsecamente inverosimile, non essendo ammissibile ch'egli abbia esposto solamente sotto la forma enigmatica del simbolo una dottrina tanto importante quanto è quella contenuta nel mito del *Timeo*, che ha senza dubbio per oggetto le cause ultime dell'universo.

I risultati a cui siamo già pervenuti ci indicano in qual direzione bisogna cercare. Non potendo trovarsi nel *Timeo* nè la dottrina di una creazione nel tempo, nè quella di una creazione *ab aeterno*, ne segue che non può in alcun modo trovarvisi la dottrina di un creatore—vale a dire di un creatore personale—e che, per conseguenza, il Demiurgo del *Timeo* non può essere che la personificazione di un principio astratto. Di più l'azione del Demiurgo per la produzione del mondo non potendo realmente intendersi come un'efficienza nel tempo, e non potendo nemmeno rappresentare un'efficienza senza idea

Digitized by Google

di successione—che è, come abbiamo detto, un concetto straniero a Platone e alla sua epoca - ; ne segue che noi non possiamo vedervi in alcun modo un'efficienza causale nel senso proprio del termine, e che essa perciò non può essere che il simbolo di questa efficienza causale in un senso analogico, che nel sistema delle Idee è denotata coi termini tecnici *anteriorità* e *posteriorità*.

Ora non vi hanno che due ipotesi che corrispondano a queste condizioni: o il Demiurgo rappresenta le Idee nel loro complesso, e la massa in movimento disordinato anteriore alla creazione la materia (delle cose) priva della partecipazione delle Idee; ovvero essi rappresentano i due principii o elementi delle Idee e delle cose, cioè il primo il Bene o Uno, e l'altra la materia (delle Idee e delle cose) o Dualità indefinita. Ma di queste due ipotesi la prima deve escludersi, perchè il Demiurgo non sarebbe una rappresentazione conveniente del mondo ideale. Esso non lo potrebbe essere che se le Idee fossero pensieri, ciò, che data la loro immanenza, non potrebbe avere altro senso che l'identità dell'essere e del pensiero: ma questa è una dottrina, come spiegheremo altrove (1), che non possiamo attribuire a Platone. Resta dunque la seconda ipotesi.

Platone ci dà nel *Timeo* una spiegazione teleologica del mondo. La teleologia di Platone è una teleologia *immanente*, la causa della finalità delle cose essendo un principio astratto risiedente nelle cose stesse: ma questa teleologia diviene nel *Timeo* una teleologia *trascendente*, nella quale, cioè, la finalità interiore delle cose apparisce l'effettuazione del piano d'un agente personale. L'al-

(1) Supplem. D.

Digitized by Google

legoria del *Timeo* consiste dunque essenzialmente in ciò che la causa impersonale e astratta del bene, cioè l'Idea stessa del Bene, è rappresentata come una causa concreta e personale. Questa personificazione dell' Idea del Bene non è un semplice giuoco dell'immaginazione, ma ha per Platone un alto valore didattico—e infatti Aristotile e i suoi commentatori ci rapportano che, secondo i discepoli di Platone, questi ha rappresentato il mondo come creato in grazia dell'insegnamento, διδασκαλίας χάριν (1)—. Per dilucidare l'Idea del Bene, cioè il concetto teleologico, ch'egli pone alla base della spiegazione del mondo, Platone ricorre ad una similitudine. Egli dice: l'universo non ha la ragione della sua esistenza che in se stesso, nella sua necessità interiore; ma, considerato nel tutto così bene che nelle parti, esso é costituito come se fosse l'attuazione di un disegno intelligente; per conseguenza, siccome la causa dell' esistenza di ciascuna cosa e di tutte le sue proprietà é—come è detto nel *Fedone* (97 c-98 b)—che il meglio è che essa sia e sia tale, noi dobbiamo, per comprendere il perchè di una cosa e della sua maniera di essere, immaginare che questa cosa è l' opera d'un autore intelligente, e spiegare il disegno sapiente secondo cui è stata formata. Il carattere dell'allegoria essendo di trasformare l'astratto in concreto, anche l'altro principio diviene nel *Timeo*, da un' entità astratta, una realtà concreta, ed è rappresentato perciò come una materia determinata preesistente a cui si applica l'attività del Demiurgo La materia premondana del *Timeo*, priva delle Idee e in un movimento confuso

---

(1) V. Arist. *De Coelo*, Simplic., *Schol. cod. Reg.* e *Schol. cod. Coisl.*, i l. indicati nella nota a carta 226.V. pure il l. di Plutarco *Psicog.*

Digitized by Google

e disordinato, è una rappresentazione assai chiara dell'elemento materiale—nella sua doppia funzione di materia delle cose, quella che Platone identifica allo spazio, e di materia delle Idee (e, per conseguenza, anche delle cose stesse)—perchè questo è, come dice Teofrasto (*Met.* 33) l'informe e il disordinato: questa materia è rappresentata come agitata da un continuo movimento, perchè uno dei concetti che entrano nella significazione del principio materiale è il movimento, per cui Xenocrate chiamava, come abbiamo detto (1), questo principio ἀένναον (sempre fluente), e lo simboleggiava per l'anima. Nella genesi premondana del *Timeo* possiamo pure trovare rappresentati tutti gli altri concetti della συστοιχία dell'infinito: essa è l'ἄπειρον, sia nel senso qualitativo, cioè d'*indefinito*—perchè non vi era in essa alcuna forma definita—sia nel senso proprio e quantitativo—perchè la variabilità in essa era illimitata (2) (oltre alla divisibilità all'infinito della materia e del movimento)—; è l'Ineguale, il Diverso e l'Anomalo, perchè allora non vi era la ripetizione costante delle stesse forme, come nell'attuale

---

(1) V. questo Supplem. n. II. carta 178.

(2) Cfr. nel mito del *Politico* — che a 269 c- 270 a e più ancora a 273 b-d ricorda evidentemente il mito del *Timeo*—le parole di 273 d: " Il dio che l'ha formato.... non volendo che il mondo (per la degenerazione progressiva dalla primitiva imitazione più esatta del governo del suo demiurgo e padre)..... si dissolva e s'immerga *nel luogo della dissomiglianza che è infinito*, ritornato al governo di esso", ecc. Il *luogo infinito della dissomiglianza* in cui il mondo s'immergerebbe per la sua dissoluzione, è quello stesso in cui era immerso anteriormente alla sua formazione (cioè alla formazione del *cosmos*).

Digitized by Google

mondo ordinato (1); è il principio del male, perchè il male, nel mondo attuale, è una sopravvivenza del disordine primitivo, che il Demiurgo non ha potuto che incompletamente ricondurre all'ordine (2); è il Non essere, perchè questo equivale alla steresi, cioè alla privazione della forma; infine è la Moltiplicità senza unità, perchè l'unità, l'individualità, è costituita dalla forma. Se l'uno dei due principii del mondo che compariscono nel *Timeo*, cioè il Demiurgo, rappresentasse le Idee, l'altro dovrebbe rappresentare, come abbiamo detto, la materia delle cose — ciò che si aggiunge alle Idee per costituire le cose —, cioè, come si ammette già in questo dialogo, la semplice estensione: ma in questo caso esso non comprenderebbe tante altre determinazioni oltre all'estensione, e non sarebbe la genesi precosmica che ci descrive Timeo.

Questa interpretazione, indicataci dalle considerazioni generali precedenti, è confermata da un esame particolareggiato del testo. Il significato del simbolo traspare abbastanza chiaramente dal cominciamento del racconto di Timeo. « Diciamo per qual causa il costruttore della genesi e di quest'universo li ha costruiti. Esso era *buono*, e nel buono non vi ha mai invidia di alcuna cosa; straniero a questo sentimento, volle che *tutto fosse*, *per quanto era possibile*, *simile a se stesso* (3). Quegli che da uomini sapienti accetterà questo principio potissimo della genesi e del mondo, lo accetterà giustamente. In

---

(1) Cfr. il l. del *Politico* citato nella nota precedente.

(2) V. *Tim.* 29 e, 30 a, 40 b, 46 d, 48 a, 53 b, 56 c, 69 b, e cfr. *Polit.* 273 b-c.

(3) L'efficienza dell'Idea del Buono è di rendere le cose simili a se stessa, questa essendo in generale la causalità dell'Idea.

Digitized by Google

effetto, volendo Dio che fosse tutto buono e niente vi fosse di cattivo, per quanto era possibile; trovato tutto ciò che era visibile, non quieto, ma agitato da un movimento confuso e disordinato, dal disordine lo ridusse all'ordine, stimando che questo era meglio. Ora non era nè è possibile all'*ottimo* fare altro che il più bello..... » (29 e-30 a). A 29 a l'autore dell'universo (cioè il Demiurgo) è chiamato « l'*ottima* delle cause »; e a 37 a « l'*ottimo* degli esseri eterni (ἀεὶ ὄντων) e intelligibili ». Quest'ultimo luogo è decisivo, perchè da una parte gli « esseri eterni » (ἀεὶ ὄντα) (1) e gli « esseri intelligibili » (2) significano, nel linguaggio abituale di Platone, le Idee; e da un'altra parte, il massimamente buono è per lui l'Idea del buono (3), il supremo grado di un attributo spettando all'Idea stessa corrispondente all'attributo (4). In tutto il racconto poi l'aspetto del Demiurgo che Timeo mette in rilievo, è che esso è la causa del bene, cioè della finalità delle cose (5): esso è essenzialmente, com'è chiamato a 68 e, « il demiurgo dell'ottimo e del più bello », perchè questo è il punto di coincidenza con l'Idea del Bene, su cui l'allegoria è fondata.

Le immagini con cui l'Idea del Bene è rappresentata nel *Timeo* non sono senza esempi negli altri scritti di Platone. Nella *Rep.* 597 Dio ha generato l'Idea del letto, e per questo Dio non possiamo intendere che l'Idea del Bene, perchè è essa che dà alle altre Idee l'essere e la

---

(1) V. *Tim.* 27 d, 50 c, 51 a, 59 c, *Fedone* 79 d, ecc.

(2) V. *Tim.* 30 c, 30 d, 31 a, 51 b, 51 c, 51 d, 52 a, 92 c, *Rep.* 507 b-c, 508 c, 524 c, 532 b, *Fedone* 79 a, 80 b, 83 b, ecc.

(3) V. Arist. *Eth. Nic.* l. I. VI. 6, *Eth. Eud.* l. I. VIII. 1-2, 11, 18, *M. Mor.* l. I. I. 22.

(4) Cfr. Supplemen. B parte II n. III.

(5) V. *Timeo* 29 e- 30 b, 30 c-d, 31 c-33 a, 33 b-34 b, 37 a, 39 b-c, 40 a-b, 46 c-e, 48 a, 53 b, 53 e, 54 a, 56 c, 68 e, 69 b, ecc.

Digitized by Google

essenza (*Rep.* 509), e le Idee non hanno potuto essere prodotte da un dio propriamente detto, cioè da una causa personale. A 506 508 il Bene è detto il *padre* del sole, e implicitamente perciò di tutto l' universo visibile. Nel *Teeteto* 176-177 « vi hanno due paradigmi nell' essere, l'uno divino e felicissimo, l'altro senza Dio e miserrimo ». Questi due paradigmi sono senza dubbio le due Idee universalissime, cioè i due elementi, perchè Platone riguarda l'universale come un paradigma rapporto ai particolari che gli sono subordinati (1). Anche Xenocrate (2) rappresentava l' Uno o il Bene per l' intelligenza, e lo chiamava Giove, il primo dio e padre degli dei (padre degli dei è detto il Demiurgo nel *Timeo* 41 a e 42 e). Non bisogna dimenticare che il nome di Dio dato all'Idea del Bene non é che una semplice metafora—una metafora è il germe d'un'allegoria—, perchè, quest'Idea essendo l'essenza o la forma comune di tutti gli esseri, essa non potrebbe identificarsi con l'intelligenza senza ammettere questa proposizione priva di senso, che la forma o l'ess nza comune di tutti gli esseri è l'intelligenza; e quand'anche nelle Idee platoniche si vedessero i pensieri della divinità, l'Idea del Bene sarebbe uno dei pensieri divini, ma non la divinità stessa che è il soggetto di questi pensieri.

Ma ciò che non lascia alcun dubbio sulla nostra inter-

---

(1) Prima ha detto: " è necessario che vi sia sempre qualche cosa contraria al Bene "; ciò che è un'altra prova che, all'epoca in cui scriveva il *Teeteto*, Platone ammetteva già la dottrina dei due principii opposti—La qualifica *senza Dio* data al principio materiale e privativo ha un equivalente nel *Timeo* 53 b, in cui della genesi anteriore alla formazione del cosmos si dice che essa si trovava nello stato in cui deve trovarsi ciò da cui Dio è assente.

(2) V. Stobeo *Ecl. Phys.* libro I, c. 2, 29.

Digitized by Google

pretazione è che essa è quella dei discepoli immediati di Platone. Secondo Simplicio (ad Arist. *De Coelo* l. I. X) Xenocrate e i platonici in generale dicono che per la produzione dell'universo, nel *Timeo*, non deve intendersi una produzione nel tempo, ma che essa ha per oggetto d'indicare « l'ordine delle cose che in esso (nell'universo) sono più prime e più composte ». *Le cose più prime* vuol dire i primi principii; *in esso*, che questi principii non sono delle cause esteriori, ma inerisono nel mondo stesso; infine l'opposizione tra le cose *più prime* e le *più composte* è la prova più chiara che essi sono gli *elementi* di tutte le cose, cioè l'Uno e la Dualità indefinita. Questa interpretazione é attribuita a Xenocrate anche nello Scolio cod. Coisl.: Platone, facendo il mondo prodotto, non ha inteso parlare d'una produzione reale, ma « in grazia dell'insegnamento ha detto che il mondo è stato prodotto dalla materia preesistente e dall' εἶδος ». Qui i principii del mondo di cui si tratta nel *Timeo*, sono identificati con l' εἶδος e la materia: l' εἶδος e la materia sono, lo sappiamo, l' Uno e la Dualità indefinita. Più esplicita ancora è la testimonianza di Teofrasto (sull'identità del Demiurgo con l'Idea del bene): Platone dopo che alla filosofia prima si diede alla storia della natura, e ammise due principii, l' uno come materia (il πανδεχές), l' altro come causa e movente, *e a questo dà la natura di dio e del bene* (*Fr.* 48). Teofrasto sa che il Demiurgo deve identificarsi con l'Idea del bene, ma prende sul serio il simbolismo del *Timeo*. Altrove (*Met.* 33) Teofrasto stesso sembra identificare la genesi anteriore al mondo con la Dualità indefinita, perchè, dopo aver detto che Platone ha ammesso due principii contrarii, l'Uno e la Dualità indefinita, e che questa è l'infinito, l'informe, il disordinato, soggiunge: « per cui Dio non potrebbe tutto ricondurre

Digitized by Google

all'ottimo, ma solo per quanto gli è possibile». Queste parole alludono evidentemente al concetto, tante volte ripetuto nel *Timeo*, che il Demiurgo non ha potuto, per la resistenza della materia — cioè della massa in movimento disordinato che gli è servita di materiale nella costruzione del mondo — attuare il bene che d'una maniera incompleta (1). Quest' identificazione della genesi premondana del *Timeo* con la Dualità indefinita spiega pure il fatto che questa in un preteso scritto di Pitagora è chiamata anche Chaos (2), perchè le proposizioni attribuite a Pitagora sulla Dualità indefinita non sono che quelle di Platone e i platonici.

Nella creazione del mondo nel *Timeo*, col Demiurgo concorrono gli dei generati. Bisogna perciò distinguere nel mito due parti, quella che si riferisce al primo, e quella che si riferisce ai secondi. Nell' una l' allegoria consiste tanto nella creazione nel tempo quanto nella natura personale attribuita all'uno dei principii delle cose. Nell'altra invece la concezione delle forze creatrici come persone non è una semplice allegoria, e questa si riduce in sostanza a rappresentare come avvenuta in un punto del tempo, all'origine delle cose, l'azione continua della divinità nel governo del mondo. Il significato reale di questa parte del mito non è dunque che la dottrina conosciuta di Platone, che la divinità, cioè l' anima del mondo, é la causa prima di tutti i fenomeni. La parte che nella creazione spetta al Demiurgo e quella che spetta agli dei generati sono nettamente delimitate: questi creano ciò che nasce e perisce, quello ciò che è im-

---

(1) V. i l. indicati a carta 231, pag. 2, n. 2.

(2) V. Siriano citato in Zeller *Filos. dei Greci* vol. 1. ed. 4. pag. 333.

Digitized by Google

peribile e, per conseguenza, eterno (questa distinzione è formulata assai chiaramente nell'allocuzione del Demiurgo agli dei generati, a 41 c).

L'oggetto principale della cosmogonia del *Timeo* è, come abbiamo detto, di dilucidare la concezione teleologica del mondo. In Platone vi hanno, come nota giustamente il Janet, due teorie della finalità (1): l'una immanente, che suppone una causa impersonale (la partecipazione dell'Idea del bene), l'altra trascendente, che suppone una causa personale. La prima abbraccia nella sua spiegazione tutto ciò che esiste; la seconda non si applica che a ciò che ha un' origine nel tempo, perchè la causa personale ch'essa suppone è l' anima, e l'efficienza di questa si svolge nel tempo, Platone non avendo ancora, come abbiamo osservato, l'idea di una causa efficiente o produttrice, nel senso proprio dei termini, che non preceda nel tempo la cosa prodotta. Siccome il concetto di una finalità trascendente è più chiaro che quello di una finalità immanente, così Platone si serve del primo per rischiarare il secondo. Di là la finzione del Demiurgo. Ma questa causa personale fittizia non viene adibita che per ciò che l'anima non può produrre: prodotte le cose eterne, e tra esse l'anima, l' opera del Demiurgo è terminata, perchè con l' anima si ha già, all' oggetto di rischiarare il concetto teleologico per l' introduzione di cause personali, una causa reale, e non si ha più quindi bisogno di una causa fittizia. Per lo scopo di Platone una causa reale val meglio di una fittizia, perchè con essa la spiegazione teleologica delle cose viene, non solo resa più chiara, ma anche confermata, il principio che le cose procedono da una causa intelligente avendo, se-

(1) V. cap. VII § 16 pag. 211.

Digitized by Google

condo Platone, come noi vediamo nel *Fedone* 97-99, per conseguenza necessaria quello delle cause finali.

I motivi per cui Platone nel *Timeo* preferisce di esporre le sue dottrine sotto una forma simbolica, sono di due ordini: gli uni tengono alla finzione che l'espositore è un filosofo pitagorico, gli altri alla natura stessa di queste dottrine.

Timeo, facendo il mondo generato, parla da pitagorico. I pitagorici, e in generale tutti i filosofi e i teologi prima di Platone, parlano del mondo come originato nel tempo, e ne descrivono la formazione. Il modo di esposizione del *Timeo* é dunque richiesto anzitutto dalla verisimiglianza della finzione di questo dialogo: Platone espone i suoi concetti sui principii delle cose sotto la forma tradizionale del racconto cosmogonico, sia per conformarsi alle dottrine della scuola a cui appartiene il personaggio da cui fa esporre questi concetti, sia perchè questa forma è come una marca della veneranda antichità, e le dottrine, ch'egli attribuisce a Timeo, provengono, a quanto pretende Platone (1), da una tradizione antichissima (2). Ma lo scopo di Platone non è semplicemente di dare alla sua finzione una più grande verisimiglianza storica: facendo trasparire chiaramente il carattere puramente exoterico ed allegorico del racconto cosmogonico di Timeo, Platone intende al tempo stesso indicare che la cosmogonia dei Pitagorici non è che un' espressione exoterica di una dottrina più filosofica; che essi hanno realmente ammessa, come lui, l'eternità

(1) V. *Filebo* 16 c-e

(2) Non bisogna dimenticare che le finzioni drammatiche dei dialoghi platonici non sono delle semplici finzioni poetiche, ma l'autore intende attribuire realmente ai personaggi di questi dialoghi le dottrine ch'egli mette loro in bocca.

Digitized by Google

del mondo — noi sappiamo ch'egli pretende stabilire l'identità delle dottrine degli antichi pitagorici con le sue proprie —; e che l'origine dell'universo nel tempo è per essi, come per lui, un simbolo significante la processione *ab aeterno* delle cose dai loro principii (1).

L'oggetto principale della cosmogonia del *Timeo* è, come abbiamo visto, di dare una spiegazione teleologica del mondo. Il concetto teleologico era sconosciuto ai Pitagorici; ma data l'importanza di questo concetto nella sua filosofia, egli non può rinunziare a ritrovarlo anche in quella degli antichi Pitagorici, di cui vuole stabilire l'identità con la propria. I Pitagorici insegnavano che tutto è stato prodotto da Dio (1). Platone prende per punto di partenza quest'idea accessoria della loro cosmogonia, ne fa l'idea principale, la sviluppa facendola servire di base a una concezione finalistica dell'universo, e trasfigurata così la cosmogonia reale dei Pitagorici, l'attribuisce ai discepoli fedeli dei predecessori di questi

---

(1) Secondo Stobeo (I.430), Pitagora dice il mondo generato per un artificio logico (κατ'ἐπινοίαν), ma non cronologicamente (κατὰ χρόνον). Ciò vuol dire, come bene spiega il Zeller, che i Pitagorici, parlando della formazione del mondo, non hanno voluto insegnare che la dipendenza logica del derivato riguardo al primitivo, e non un'origine nel tempo. Stobeo (I.420) riporta anche un frammento, certamente apocrifo, di Filolao, che afferma che il mondo è esistito sempre, e molti autori antichi attribuiscono a Pitagora questa dottrina (V. Zeller *Filos. dei Greci* pag. 378). Che l'opinione, secondo cui l'origine del mondo nel tempo, di cui hanno parlato i Pitagorici, non è una dottrina reale di questi filosofi, esista già all'epoca di Aristotile, risulta dal luogo della *Met.* l. XIV. III. 14-15: "Nè vi ha luogo a dubitare se i Pitagorici facciano o no la generazione; dicono infatti chiaramente „ ecc.

(1) Filolao dice che Dio ha fatto il limite e l'illimitato. V. Siriano in *Met. Schol.* 925, b, 23.

Digitized by Google

filosofi, interpretandola come un semplice simbolo di una speculazione superiore, il cui contenuto coincide con le sue proprie dottrine sui principii delle cose. Fors'anche *Timeo* non è, nell'intendimento di Platone, il rappresentante soltanto del pitagorismo, ma di tutti gli antichi filosofi e teologi, che avevano attribuito alla divinità o alla mente o ad un altro principio analogo la prima origine dell'universo; e il Demiurgo del *Timeo* non corrisponde solamente al dio creatore dei Pitagorici, ma a tutto ciò che Platone trova nelle tradizioni dei Greci e dei barbari suscettibile di essere interpretato—secondo il metodo arbitrario d'interpretazione che gli è proprio—come un'allegoria dell'Idea del bene (1). È a ciò che fa pensare Aristotile, quando dice che, se si tien dietro al pensiero d'Anassagora, nella sua conseguenza logica, piuttosto che a quello ch'egli ha espressamente detto, si riesce a fargli ammettere per principii l' Uno (corrispondente al Nous) e la materia indefinita, come i platonici (2); quando assimila lo stesso Anassagora ed Empedocle (questi perchè ha posto l'Amicizia tra gli elementi) e Ferecide con altri teologi e i Magi ai platonici che ammettono il Bene come principio (3); quando attribuisce non solo ad Anassagora, ma ad Ermotimo, a Parmenide ed Esiodo (perchè entrambi pongono, egli dice, come principio l'Amore) e ad Empedocle di ammettere per principio la causa del bene ed anche, in un certo senso,

---

(1) Si notino le parole del *Timeo* dopo avere spiegato il motivo per cui Dio ha creato il mondo (cioè la partecipazione della sua bontà): " Quegli che da uomini sapienti accetterà questo principio potissimo della genesi e del mondo, lo accetterà giustamente " (29 e, l. c.).

(2) *Met.* l. I. VIII. 9-11.

(3) *Met.* l. XIV. IV. 2-4.

Digitized by Google

il bene in se stesso (1). Visto lo sforzo di Platone di ritrovare i suoi concetti nelle tradizioni dell'antica sapienza, questi ravvicinamenti delle dottrine dei suoi predecessori con le sue proprie si troveranno certamente più naturali in lui che in Aristotile. Il principio del bene non potendo essere, secondo le sue idee sui rapporti della propria filosofia col passato, affatto ignorato dall' antichità, egli ve lo trova involto in oscuri simboli. Dire che Dio o l'intelligenza o qualche altra cosa di simile è il principio delle cose è, al suo punto di vista, affermare implicitamente la dottrina della finalità: di più, le cosmogonie degli antichi non potendo essere intese letteralmente, per il loro carattere evidentemente mitico e per l' assurdità di un'origine del mondo nel tempo, e quest'origine, per conseguenza, non potendo significare che il rapporto logico tra i principii e le cose derivate, le cause personali o semipersonali, a cui i Pitagorici e gli altri antichi sapienti hanno attribuito la formazione dell'universo, non possono essere, egli pensa, che delle personificazioni, più o meno coscienti, di un principio astratto, e questo, non altro che l'Idea del bene.

Aggiungiamo infine che, per la forma simbolica ed exoterica del *Timeo*, Platone vuol mostrare ch' egli si accorda con gli antichi Pitagorici, non meno per il fondo delle dottrine, che per la forma esteriore della loro esposizione. Il carattere estremamente paradossastico della filosofia pitagorica, unito alle altre ragioni a cui abbiamo accennato al principio di questo numero (2), hanno dovuto far nascere ben presto l'idea che le dottrine conosciute dei Pitagorici non erano che dei simboli di spe-

(1) *Met.* l. I. III. 12-IV. 3.
(2) Carta 221.

Digitized by Google

culazioni più alte: Platone doveva farsi promotore di quest'opinione, s'egli voleva giustificare la sua interpretazione del pitagorismo, tendente a indentificare questa filosofia con la propria. Esponendo le proprie teorie sotto il velo dell'allegoria, egli usava dunque un processo, che faceva parte del concetto che si aveva e che egli voleva che si avesse del pitagorismo, e si dava così anch'esso l'aria di un pitagorico (1).

In quanto ai motivi dipendenti dalla natura stessa delle dottrine, noi vi abbiamo in parte accennato, attribuendo il modo di esposizione del *Timeo*, sull' autorità di Aristotile e dei suoi commentatori, a un artifizio metodico in grazia dell'insegnamento (διδασκαλίας χάριν) della teoria della finalità. Ma questo motivo così enunciato perde gran parte della sua forza. Il vero si è che Platone nel *Timeo* esprime la teoria della finalità antropomorfisticamente, perchè l'espressione naturale del punto di vista teleologico è l' antropomorfismo. I concetti che

---

(1) Alla finzione del *Timeo*, di attribuire le dottrine esposte nel dialogo a un filosofo pitagorico, è legato anche l'aspetto sotto cui vi è presentato di preferenza il rapporto tra le Idee e le cose. Quest'aspetto è l'esemplarità delle Idee: siccome la formula più in uso presso i Pitagorici, per indicare la relazione tra i numuri e le cose, è che queste sono fatte ad imitazione di quelli (v. Arist. *Met.* l. I. VI. 2), e le Idee platoniche corrispondono ai numeri pitagorici, Platone deve rappresentare le Idee sovratutto come modelli, per avere più facile la transizione dal sistema pitagorico dei numeri a quello delle Idee. Egli ha tanto più interesse a mettere in rilievo questo carattere comune tra i numeri pitagorici e le Idee, cioè l'esemplarità, che dalla formula pitagorica che le cose sono fatte ad imitazione dei numeri può dedursi il carattere precipuo per cui i numeri di Platone, cioè le Idee, si distinguono da quelli del pitagorismo storico, vale a dire la loro distinzione dalle cose, l'essere χωριστοί dai sensibili.

Digitized by Google

Platone deve esporre sono tali, che è impossibile di esprimerli altrimenti che sotto forma analogica. Il concetto teleologico è un concetto essenzialmente antropomorfista, un'assimilazione, più o meno cosciente, delle operazioni della natura a quelle dell'uomo: spiegare i fenomeni per le loro cause finali è necessariamente attribuire alla natura un disegno e delle intenzioni come all'uomo. Il metafisico teologo, che ammette una finalità *trascendente*, trasporta seriamente nelle forze della natura questo disegno e queste intenzioni: ma quando si ammette invece una finalità *immanente*, cioè quando la spiegazione teleologica non è al tempo stesso una spiegazione teologica, noi abbiamo allora un concetto puramente analogico, che ci dice che la natura, quantunque non abbia realmente nè disegno nè intenzione, tuttavia si comporta nelle sue operazioni come se avesse un disegno e delle intenzioni. Sarebbe dunque impossibile di far comprendere il punto di vista teleologico, senza quest'analogia delle azioni a cui presiede un disegno cosciente: noi potremmo anche dire che se questa finalità *incosciente* o *immanente* dei metafisici non teologi costituisce una spiegazione delle cose, ciò avviene appunto — *spiegare* non essendo altro per la metafisica che assimilare ai fenomeni più familiari—per questa vaga personificazione delle forze della natura ch'essa suggerisce all'immaginazione, quantunque si rifiuti di ammetterla apertamente come tesi filosofica. Così si avrebbe forse ragione di domandarsi se la trasformazione fantastica del *Timeo* dell'Idea del bene in un Demiurgo che produce il bene con intelligenza, sia semplicemente per Platone un artifizio metodico dovuto alla necessità di ricorrere a delle analogie di questa natura per far comprendere il punto di

Digitized by Google

vista teleologico, o se di più Platone, pur vedendo nella personificazione dell'Idea del bene una semplice allegoria, si compiaccia di questo rivestimento fantastico dei suoi concetti astratti, perchè vi trova una soddisfazione più completa a questo bisogno dello spirito, su cui è fondata la spiegazione teleologica, di assimilare le opere della natura alle azioni dell'uomo. Non vi ha dubbio infatti che il punto di vista teleologico in Platone sia strettamente legato al punto di vista teologico, ed è verisimile che la deduzione del *Fedone*, in cui la teoria delle cause finali è presentata come una conseguenza della causalità universale dell'intelligenza, rappresenti il processo reale del pensiero platonico, che è andato, come sembra più naturale, dal punto di vista teologico al teleologico, anzichè da questo a quello.

Ma quando i discepoli di Platone dicevano che la generazione del mondo nel *Timeo* era stata fatta διδασκαλίας χάριν, verisimilmente essi non avevano soltanto in vista la dilucidazione del concetto della finalità per la personificazione dell'Idea del bene. Per la concezione dell'altro principio, determinato d'una maniera puramente scientifica, non vi ha meno difficoltà che per quella del Bene. Uno dei lati più nebulosi del concetto dell'elemento materiale è, come abbiamo osservato, ch'esso è considerato al tempo stesso come la materia e come la steresi. In quanto è la steresi, esso è il contrario dell'elemento formale: non è senza forma, ma ha la forma opposta; è l'ineguale, il disordinato, il male, ecc. Come ciò può essere la materia di cui gli esseri sono fatti, se per materia s'intende quello che resta della cosa astrazion facendo della forma, e non un materiale preesistente come quello di cui si servono gli artefici per produrre le loro

Digitized by Google

opere? Evidentemente, di queste due maniere di rappresentarsi la materia, è solo la prima che corrisponde al concetto di materia, filosoficamente determinato; ma per far entrare in questo concetto anche la steresi, Platone è obbligato a sostituirle la seconda, e a rappresentare, per conseguenza, l'unione dei due elementi come un fatto avvenuto nel tempo. Sembra che non fosse solamente nel *Timeo* che Platone si servisse di questa rappresentazione. Almeno, Aristotile gli attribuisce la proposizione che il Due, il primo numero generato, viene dall' Ineguale eguagliato, rimproverandogli che l'essere ineguale e l'essere eguagliato sono dunque due stati successivi dell'Ineguale, e che per conseguenza non è semplicemente com'essi dicono, in grazia della contemplazione (τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν—questa espressione corrisponde evidentemente al διδασκαλίας χάριν del *De Coelo* l. I. X.) che i platonici fanno la generazione dei numeri (*Met.* l. XIV. IV. 1). Può arguirsi da ciò che, anche nella generazione dei numeri, Platone rappresentava talvolta l' anteriorità e posteriorità fra i principii e le cose derivate quasi come un'anteriorità e posteriorità cronologica. È forse a tali rappresentazioni che allude la proposizione, attribuitagli pure da Aristotile (*Met.* l. XIV. II. 7), che « bisogna partire da un'ipotesi falsa, come i geometri che suppongono d'un piede una linea che realmente non è d'un piede »: questa proposizione, in effetto, si riferisce senza dubbio a una certa rappresentazione della materia, poichè Aristotile la dà come un'illazione del principio, ammesso nel *Sofista*, che la materia (il Non essere) è la natura del falso (1).

---

(1) Il *Timeo* non è la sola opera di Platone in cui il mondo si faccia generato. Nel mito del *Politico* si parla pure d'un demiurgo e padre dell'universo come nel *Timeo* (*Polit.* 269 d-270 a, 273 b-d):

Digitized by Google

Un'altra delle dottrine legate al pitagorismo platonico, indicata oscuramente nel *Timeo*, ed espressa anch'essa sotto forma mitica e simbolica, è quella della

---

il mondo deve tutti i beni a quello che l'ha formato, e tutti i mali alla deformità anteriore, o piuttosto al principio materiale, che era partecipe di molto disordine prima di essere ricondotto (dal demiurgo e padre del mondo) all'ordine presente (*ib.* 273 b-c —cfr. anche la n. 2 a carta 231 pag. I) La coincidenza di queste proposizioni col mito del *Timeo* è troppo colpente, per non vedervi un'allusione a questo: che il *Politico* sia degli ultimi scritti di Platone è provato d'altronde dalla sua posteriorità al *Sofista*, che contiene già la dottrina del Non essere. Anche nell'*Epinomide* (se questo dialogo è di Platone) il mondo è generato (v. 978 d, 981 b, 983 b, 984 b-c, ecc.), ma il suo autore, come abbiamo già notato, è l'anima del mondo stesso, e non un dio trascendente (v. carta 224). Nelle *Leggi*, infine, l'anima è la più antica di tutte le cose generate: essa è nata innanzi a tutti i corpi, e le cose che appartengono all'anima, come la preveggenza, l'intelligenza, l'arte, la volontà, i ragionamenti, le opinioni vere, sono nate prima di quelle che appartengono al corpo, come la lunghezza, la larghezza e la profondità, il molle e il duro, il grave e il leggiero, e in una parola la forza dei corpi, perchè l'anima è la causa prima di tutte le cose (892, 896, 966-967, ecc.). Siccome questi scritti appartengono indubbiamente, come il *Timeo*, al periodo pitagoreggiante, noi possiamo concluderne che Platone, a quest'epoca, per conformarsi alle dottrine pitagoriche—o piuttosto a ciò che egli riteneva un' espressione exoterica o allegorica delle dottrine reali dell'antico pitagorismo—rappresentava l'universo come originato nel tempo, non vedendo naturalmente in quest'origine nel tempo che un semplice simbolo. Nell'*Epinomide* e nelle *Leggi* l'anima apparisce come anteriore anche ai corpi che, secondo la dottrina reale di Platone, non hanno avuto mai cominciamento (il mondo come un tutto, la terra e gli astri), e come la loro causa efficiente, perchè la conservazione del cielo e dei grandi corpi che sono in esso, la loro persistenza nella forma attuale e il legame che tiene unite le loro parti, sono dovuti, secondo Platone, all'anima; rappresentandosi così miticamente l'azione continua di questa come un fatto avvenuto in un punto del tempo. Aristotile infatti allude alla dottrina che il cielo si conserva e permane eternamente per l'azione dell'anima (quel-

Digitized by Google

formazione dell'anima. Nell'interpretazione di questa dottrina, l'importante è per noi di determinare il significato delle entità, che miticamente vengono rappresentate come gl'ingredienti di cui il Demiurgo compone l'anima. Ecco quali sono questi ingredienti: « Dell'essenza indivisibile e sempre la stessa e di quella che diviene divisibile nei corpi compose (il Demiurgo) una terza specie di essenza intermedia, la quale, anche rispetto alla natura dello stesso e a quella del diverso, compose intermedia tra l'indivisibile di essi e il divisibile per i corpi; e prese queste tre cose (cioè, come risulta chiaramente da ciò che segue, lo Stesso, il Diverso e l'essenza intermedia, composta dall'essenza indivisibile e dalla divisibile), le mescolò tutte in una specie unica, adattando per forza allo Stesso la natura del Diverso refrattaria alla mescolanza. E avendo mescolato insieme con l'essenza (cioè, evidentemente, l'essenza intermedia), e delle tre cose fattane una sola, questo tutto nuovamente divise in tante parti quante bisognava, tutte composte dello Stesso, del Diverso e dell'essenza» (1).

Le difficoltà dell' interpretazione di questo luogo si

---

l'anima a cui è dovuto il suo movimento — v. *De Coelo* l. II. I. 6); e noi non possiamo attribuire questa dottrina che a Platone, perchè egli solo, prima di Aristotile, ha ammesso un'anima cosmica, forza motrice del cielo, e la perpetuità dell'universo. Ciò è confermato dal *Timeo* 38 e e 58 a-b. Nel primo di questi luoghi si dice che i corpi degli astri vennero legati con legami animati; e nell'altro si parla d'uno sforzo del contorno del mondo per congiungersi con se stesso, che preme tutti i corpi che esso contiene, e non lascia alcun vuoto tra di loro: evidentemente Platone ha immaginato questo sforzo per ispiegare la coesione tra le parti materiali dell'universo, e, secondo i suoi principii, egli non ha potuto attribuirlo che all'azione dell'anima.

(1) *Timeo* 35 a-b.

Digitized by Google

riducono in sostanza a sapere: che cosa si debba intendere per l'*essenza indivisibile* e per l'*essenza divisibile*; e che per la natura dello *stesso* e quella del *diverso*.

In quanto alla prima quistione, é evidente che l'*essenza indivisibile e sempre la stessa* nel linguaggio platonico è l'Idea: non lo è meno che per il suo contrapposto, l'essenza divisibile, deve intendersi la materia-spazio (Platone dice: l'*essenza che diviene divisibile nei corpi*, perchè lo spazio per se stesso non è fisicamente divisibile; non lo diviene che in quanto costituisce la materia delle cose). Ma l'Idea, designata dalle parole *essenza indivisibile e sempre la stessa*, è tutto il mondo ideale, o é semplicemente l'Idea specifica, la forma eterna e generale, dell'anima? Se si comprende il senso della partecipazione platonica, l'anima non potrebbe partecipare a tutte le Idee se non alla condizione che essa fosse tutte le cose, identificandosi col tutto. Ma la dottrina che l'anima è identica al tutto — dottrina a cui non si potrebbe dare altro senso intelligibile che quello di Hegel e dell'interpretazione del Teichmuller, cioè l'identità del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e dell'essere — non si trova mai apertamente in Platone: ben più, noi mostreremo ch'essa sarebbe inconciliabile con la sua dialettica (1). Per l'*essenza indivisibile* noi dobbiamo dunque intendere l'Idea o la forma dell'anima; e la composizione dell'anima dalla mescolanza dell'essenza indivisibile e della divisibile non rappresenta se non il concetto che essa risulta, come tutte le altre cose, dall'Idea o forma e dalla materia. Perchè intendere infatti il luogo in quistione in un senso che attribuirebbe a Platone una dottrina che noi non sappiamo se gli sia

(1) V. Supplem. D.

Digitized by Google

appartenuta, quando si può indenderla in uno che non gli attribuisce altre dottrine se non quelle che noi sappiamo certamente essergli appartenute?

In quanto allo Stesso e al Diverso, noi abbiamo visto altrove i motivi che si hanno, indipentemente dalla interpretazione di questo luogo del *Timeo*, per ammettere che essi erano dei principii compresi nelle due συστοιχίαι di contrari, che Platone identificava ai due elementi, e delle denominazioni di questi elementi stessi, come l'Uno e la Dualità indeterminata, l'Essere e il Non essere, l'Eguale e l'Ineguale, ecc. (1). Ma ciò che prova d'una maniera indubitabile che la cosa è così, è l'autorità d'Aristotile, il quale afferma (2) che Platone nel *Timeo* compose l'anima dagli elementi (e per elementi Aristotile intende costantemente l'Uno o Essere e la materia) a fine di spiegare la conoscenza conformemente al principio dei fisici che il simile si conosce dal simile (3). All'autorità d'Aristotile possiamo aggiungere anche quella di Xenocrate, il quale, secondo Plutarco, interpretando la composizione dell'anima nel *Timeo*, vede negli elementi di cui essa è stata composta i due elementi dei numeri, cioè l'Uno e la Dualità indeterminata (4).

---

(1) V, questo Supplem. carte 170, 176, 179, 182.

(2) *De Anima* l. I. II. 7.

(3) V. per questa spiegazione *Tim.* 37 a-c, e cfr. 44 a-b.

(4) V. Plutarco *Psicogonia* II—Secondo Plutarco, Xenocrate aggiungeva all'Uno e alla Dualità indeterminata lo Stesso e il Diverso come principii della quiete e del movimento: così egli avrebbe riguardato lo Stesso e il Diverso come due altri principii dell'anima distinti dall'Uno e dalla Dualità indeterminata. Ma vi ha qui senza dubbio un'inesattezza di Plutarco o dell'autore secondo cui egli riferisce l'opinione di Xenocrate (Eudoro), come basta a provarlo il fatto che Platone e i platonici identificavano, come abbiamo visto

Digitized by Google

Platone, chiamando lo Stesso *indivisibile* e il Diverso *divisibile*, non intende identificarli con l'*essenza indivisibile* e l'*essenza divisibile* di cui prima ha parlato: egli vuol dire che l'anima è per la sua composizione intermedia tra il divisibile e l'indivisibile, non solo avuto riguardo ai fattori immediati da cui essa risulta (l'Idea

---

(v. questo Supplem. carta 176), la quiete e il movimento, e per conseguenza anche i loro principii—il principio d'una cosa essendo nel sistema delle Idee il concetto universale, obbiettivato, a cui la cosa è subordinata — ai due elementi delle Idee - numeri — Xenocrate, sempre secondo Plutarco, avrebbe inteso per l'essenza indivisibile l'Uno e per l'essenza divisibile la Dualità indeterminata: con tutto ciò la sua interpretazione concorderebbe, nel punto essenziale, con la nostra, perchè l'importante è di riconoscere che gli elementi, di cui è composta l'anima, non sono altra cosa che quelli di cui qualsiasi altro essere è composto. Semplicemente, mentre secondo la nostra interpretazione Platone avrebbe considerato nell'anima, come in tutti gli altri esseri, una doppia composizione, quella dall' Uno e la Dualità indeterminata, e quella dall'Idea e la materia, secondo l'interpretazione che Plutarco attribuisce a Xenocrate, egli non ne avrebbe considerato che una sola, la prima.

Plutarco riferisce anche, secondo Eudoro, un'altra interpretazione, che rimonterebbe a Crantore. Secondo questa, Platone ha composto l'anima dalla natura intelligibile, dalla materia, e dall'identità e la diversità, di cui tutte le cose partecipano; e ciò, conformemente a quello che dice Aristotile (v. *De an.* l. I. II. 7 e l. I. V. 5 sqq.), perchè l'anima, per poter conoscere tutto, deve essere composta di tutte cose. In questa interpretazione la natura intelligibile non è, come in quella di alcuni critici moderni, tutto il mondo ideale, ma la sola Idea o forma de l' anima: è così che la comprende certamente Plutarco, perchè egli dice che questa interpretazione si riduce a comporre l'anima, come tutte le altre cose, dalla specie o forma e la materia (v. *Psicog.* III). L' interpretazione di Crantore è identica in sostanza alla nostra, purchè per la Identità e la Diversità s'intendano i due elementi delle Idee e delle cose, ciò che è necessario di fare, perchè le interpretazioni di Xenocrate e di Aristotile dovevano pure avere qualche fondamento.

Digitized by Google

e la materia), ma anche ai fattori più remoti (i due elementi). L'uno dei due elementi è chiamato indivisibile, perchè è l'Unità; l'altro, divisibile per i corpi, perchè una delle sue funzioni è di essere la *materia delle cose* — quantunque questa denominazione gli convenga sotto questo rispetto soltanto, e non sotto l'altro, cioè come *materia delle Idee* — È inutile di discutere l'opinione di quei critici che per lo Stesso e il Diverso intendono le Idee e la materia: contro di essa vale, oltre a ciò che è stato detto ora, quello che si disse sopra a proposito dell'interpretazione dell'essenza indivisibile e l'essenza divisibile.

Contro quest' interpretazione dell'essenza indivisibile e l'essenza divisibile (cioè quella che vede nell'una il mondo ideale e nell'altra la materia) ora possiamo aggiungere che, se l'anima venisse composta di tutte le Idee, sarebbe superfluo, per ispiegare la conoscenza, di comporla anche dei due elementi.

Componendo l'anima dello Stesso e del Diverso e della terza essenza intermedia, ch'egli ha già composto dell'Idea e della materia, Platone sembra riguardare quest'essenza come distinta dall'essenza dell'anima, e come un semplice ingrediente nella composizione di essa, e lo Stesso e il Diverso come degli elementi estranei all'essenza intermedia, che bisogna aggiungere a questa per avere l'essenza dell'anima. Ma in realtà l'essenza intermedia, composta dalla indivisibile e dalla divisibile, non è altra cosa che l'essenza stessa dell'anima — ed è perciò che Platone la chiama semplicemente l'*essenza* —, e lo Stesso e il Diverso non sono fuori dell'essenza intermedia, ma ne sono gli elementi. Semplicemente la forma simbolica scelta da Platone (di una mescolanza in una caldaia) non può rappresentare d'una maniera adequata il concetto della *partecipazione*. Lo Stesso e il Diverso,

Digitized by Google

cioè le due Idee più universali a cui tutte le altre partecipano, sono le determinazioni generali che l'anima ha in comune con tutti gli altri esseri: a queste determinazioni comuni bisogna aggiungere il proprio, il differenziale, dell'anima, che ne fa un'essenza particolare distinta dalle altre. Ma questo proprio, questo differenziale, non può considerarsi come *separato* dall'essenza dell'anima ed esistente per sè senza le determinazioni comuni che esso differenzia, perchè nel sistema delle Idee ciò che *si separa*, facendosene un'entità per sè, è la specie e il genere, ma non la differenza: ne segue che Platone non può rappresentare la partecipazione dell'anima agli Universali supremi che per l'immagine della loro mescolanza con essa. Anche nel *Sofista* la partecipazione d'un'Idea alle altre sotto cui essa è contenuta è chiamata una mescolanza (di quest'Idea con queste altre) (1).

Platone dà all'essenza dell'anima un posto intermedio fra i suoi ingredienti, perchè egli assegna alle cose una natura intermedia tra le entità da cui esse risultano (2): ma evidentemente con ciò egli intende indicare inoltre che, in virtù della sua stessa composizione, l'anima ha un carattere medio tra l'indivisibile e il divisibile; non è assolutamente indivisibile come l'Idea e l'Uno, perchè estesa e quindi composta di parti, nè assolutamente divisibile come la materia, perchè indissolubile e incorruttibile.

Alla nostra interpretazione della composizione dell'anima nel *Timeo* può farsi l'obbiezione che Plutarco (3) fa a quella di Crantore, cioè che l'anima essendo composta allo stesso modo che tutte le altre cose, non si

---

(1) V. *Sof.* 251 d, 252 b, e, 253 b, c, 254 d, e, 256 b, 259 a, 260 a, ecc.
(2) V. il *Timeo* stesso 50 d.
(3) *Placog.* III,

Digitized by Google

vede come questa composizione convenga ad essa più che alle altre. La risposta è che, esponendo particolarmente la composizione dell'anima, Platone non ha per iscopo d'indicare ch'essa ha un'origine e dei principii speciali: il suo scopo è invece, primo, come osserva Aristotile, di fare un'applicazione del principio che il simile si conosce dal simile; e poi, siccome le rappresentazioni ordinarie del *Timeo*, intese letteralmente, implicherebbero la trascendenza, di contrapporre ad esse un'altra rappresentazione, in cui il concetto dell'immanenza sia energicamente espresso, qual è quella della mescolanza.

B. *Il pitagorismo nel Filebo.* Il pitagorismo del *Filebo* consiste in sostanza nella dottrina sul limite (πέρας) e l'illimitato (ἄπειρον). (1). In questo dialogo Platone divide tutto ciò che esiste in tre generi: il limite o limitato (2), l'illimitato e il composto dell'uno e dell'altro. Il genere dell'illimitato comprende tutte le qualità che

---

(1) Platone non prende solamente dai Pitagorici la formula che le cose sono composte di limite e d'illimitato, ma anche quella che esse constano di uno e di molti (v. *Fil.* 16 c e sqq., e cfr. Supplemento B, V, 4.). Ma qui il pitagorismo di Platone è nella forma anzichè nella sostanza: egli non vuol dire, come i Pitagorici e come egli stesso in un periodo ulteriore della sua speculazione, che l'unità e la pluralità sono degli elementi di cui le cose sono composte, ma che tutto è al tempo stesso uno e molti, cioè che ciascuna Idea generale contiene una moltiplicità d'Idee particolari. Con questa formula dunque egli non innova niente nelle sue dottrine primitive; semplicemente le esprime in una forma che dà ad esse un sembiante di affinità con quelle dei Pitagorici—Un'altra evidente affettazione di pitagorismo vi ha nel *Filebo*, quando il metodo dialettico, cioè la divisione per generi e per ispecie, è presentato come una ricerca di numeri (v. 16 d, 17 c, e, 18 a—b, c, 19 a): anche qui il pitagorismo è puramente verbale, e non importa alcun avvicinamento reale alle dottrine dei Pitagorici.

(2) Cfr. la nota a carta 97.

Digitized by Google

ouos suscettibili di una variabilità all'infinito, tanto nell'aumento quanto nella diminuzione: tali sono il caldo e il freddo, il forte e il piano, il secco e l'umido, il veloce e il tardo, il molto e il poco, il grande e il piccolo, ecc. Siccome queste qualità non vengono attribuite che in un senso comparativo — chiamando un corpo caldo o freddo, noi vogliamo dire che esso è più caldo o più freddo di altri corpi; chiamando un movimento veloce o tardo, che esso è più veloce o più tardo di altri movimenti; ecc. — così Platone si serve, per denotare queste qualità, di termini comparativi: più caldo e più freddo, più veloce e più tardo, maggiore o minore, più o meno numeroso, ecc., e dà come carattere generale dell'illimitato l'ammettere il più e il meno. Dalla natura comparativa delle qualità del genere dell'illimitato segue che esse si esprimono per una coppia di termini opposti, uno positivo, che indica il comparativo di maggioranza, e uno negativo, che indica il comparativo di minoranza: il termine caldo, attribuito a un corpo, significa che esso è più caldo di altri corpi, che in relazione ad esso si chiamano freddi; il termine veloce, attribuito a un movimento, significa che esso è più veloce di altri movimenti, che in relazione ad esso si chiamano tardi; ecc. Verisimilmente questo concetto, che gli attributi, appartenenti alla classe dell'illimitato, da cui risultano gli esseri, racchiudono in sè una dualità di termini contrari, è anche un'imitazione della dottrina pitagorica che tutto consta di contrarietà. Al genere del limite appartengono i rapporti numerici o, più generalmente, metrici: l'eguale, il doppio, il triplo, ecc. Dall'applicazione dei rapporti numerici o metrici, cioè del limite, alle qualità dell'illimitato nasce il terzo genere (il composto del limite e dell'illimitato); p. e.

Digitized by Google

certi rapporti metrici, applicati al caldo e al freddo, daranno luogo alla temperatura particolare delle varie divisioni del tempo; altri rapporti metrici, applicati all'acuto e al grave, daranno luogo agli accordi musicali; ecc. Questa temperatura e questi accordi appartengono, per conseguenza, al terzo genere (1).

Il pensiero di Platone è evidentemente che nelle cose, o, più propriamente, nei loro attributi, bisogna distinguere due elementi — due elementi concettuali, ma che, secondo le abitudini della speculazione platonica, vengono elevati ad entità sussistenti per sè —: una qualità astratta, il cui concetto si ottiene per la soppressione di qualsiasi grado determinato, e che è suscettibile di ricevere un' infinita varietà di gradi, che crescono e decrescono sino all'infinito; e il grado che questa qualità riceve in un caso determinato, e la cui espressione e, per conseguenza, il cui concetto, sono dati da un rapporto metrico (cioè riferendosi a una certa unità di misura). Siccome non è possibile di determinare il grado che per mezzo del rapporto metrico, così questo secondo elemento, genericamente considerato, si riduce a una relazione fra quantità: l'eguale, il doppio, ecc., e in una parola, come dice Platone, tutto ciò che è numero rapporto a numero e misura rapporto a misura (vale a dire ogni rapporto di un numero con un altro numero e di una misura con un' altra misura). Certamente le qualità che Platone comprende nel genere dell'illimitato, non assumono mai, nella realtà, che un grado finito; e, considerate in se stesse, non bisogna concepirle come elevate a un grado infinito—ciò che non potrebbe accordarsi con la loro funzione di elementi delle cose reali, e che per altro sarebbe

(1) V. *Fil.* 23 c—26 d, luogo citato a carte 97-98.

Digitized by Google

una contraddizione nei termini—nè come il complesso di tutti i gradi finiti, crescenti e decrescenti all'infinito, con cui esse si trovano negli oggetti particolari: ma devono pensarsi facendo astrazione da qualsiasi grado e misura determinati, perchè il grado e la misura è un altro elemento che si aggiunge ad esse per formare gli attributi particolari delle cose, e d'altronde un'entità platonica non è il complesso degli attributi omonimi degli oggetti particolari, ma l'attributo in se stesso, cioè nel suo concetto astratto e generale. Tuttavia queste qualità vengono ricondotte all' illimitato, perchè non vi ha alcun limite nell'aumento e nella diminuzione dei gradi di cui sono suscettibili: è un'osservazione analoga a quella che abbiamo fatta sul Grande e Piccolo e il Molto e Poco degli ἄγραφα δόγματα.

Per completare il concetto del limite, dobbiamo aggiungere che, applicandosi alle qualità della categoria dell'illimitato, esso non dà a queste semplicemente un grado e una misura, ma un grado e una misura *convenienti*: in effetto la misura, nel *Filebo* (1), è uno degli aspetti in cui si mostra l'Idea del bene. I rapporti numerici, che costituiscono il limite, non fissano solamente il grado, in cui gli attributi del genere dell' illimitato, considerati d' una maniera assoluta, devono attuarsi nelle cose particolari; ma determinano anche le relazioni quantitative fra gli elementi di cui queste sono composte, introducendovi della proporzione e dell'armonia. In questo senso, essi si applicano specialmente ai termini opposti dell'illimitato, l'uno relativamente all'altro: perciò si dice che il limite fa cessare la dissensione tra i due contrari, e li rende proporzionati e accordati

(1) V. 64 c-65 a.

Digitized by Google

(σύμφωνα) per mezzo del numero (25 e). Così tutto ciò che vi ha di bello nella natura—e per conseguenza tutti gli esseri conformi al loro tipo, perchè il buono e il bello è, per Platone, la forma delle forme—risultano da una contemperazione armonica di contrari: p. e. le divisioni dell' anno da quella del caldo e del freddo; l' armonia musicale da quella dell' acuto e del grave; ecc. (26 a). Questo concetto non è forse senza legame con la dottrina pitagorica che tutto è armonia.

Ai tre generi di cui abbiamo parlato sin qui Platone ne aggiunge un quarto: è la causa efficiente degli altri e della mescolanza del limite e dell' illimitato. Questo quarto genere è costituito, come dimostreremo in seguito, dall' intelligenza e dall' anima. Platone comincia per dividere tutti gli esseri che sono nell' universo in tre generi, benchè poi parli anche di un quarto, perchè questo rientra in uno dei tre primi: in effetto l'anima e l'intelligenza devono essere composte, come tutte le altre cose, di limite e di illimitato.

La difficoltà dell' interpretazione di questa dottrina del *Filebo* è che il limite e l'illimitato, di cui è quistione in questo dialogo, non potrebbero identificarsi con nessuno dei concetti della filosofia platonica, sia tra quelli che troviamo negli altri scritti di Platone, sia tra quelli che conosciamo per l' esposizione d' Aristotile. Molti interpreti, è vero, identificano l'illimitato con la materia; in quanto al limite, alcuni vedono in esso le Idee, altri le entità matematiche o intermediarie. Ma tutte queste opinioni presentano delle impossibilità evidenti, che noi indicheremo, cominciando dall'illimitato.

L'illimitato del *Filebo* ha senza dubbio una grande analogia con la materia degli ἄγραφα δόγματα: anche questa è chiamata l'ἄπειρον; inoltre essa è ricondotta al

Digitized by Google

grande e piccolo, e l'illimitato del *Filebo* è definito « la natura che riceve il più e il meno ». Ma a lato a queste somiglianze vi ha una differenza importante ed essenziale: il Grande e Piccolo degli ἄγραφα δόγματα è un concetto semplice, un'entità unica; l'illimitato del *Filebo* è un'unità articolata, cioè in esso sotto l'unità generica (il più e il meno) è compresa una moltitudine di specie (il più caldo e il più freddo, il più veloce e il più tardo, il più acuto e il più grave, ecc.). Ciò che corrisponde al Grande e Piccolo è il concetto generico dell' illimitato (del *Filebo*): ma quello non si divide, come questo, in più specie particolari; dalla determinazione o concretizzazione del Grande e Piccolo risultano immediatamente le Idee, cioè le essenze (generiche e specifiche) delle cose, non delle specie particolari di grande e piccolo. Al Grande e Piccolo, è vero, è anche ricondotta una pluralità di concetti distinti, ciascuno dei quali si considera come un'entità per sè, cioè l'una delle due συστοιχίαι di contrarii: ma questi concetti sono, per quanto possiamo giudicarne, affatto diversi da quelli che costituiscono le specie dell'illimitato nel *Filebo*; ben più, il carattere delle due dottrine differisce nei punti più essenziali. Primo, i concetti delle due συστοιχίαι di contrari sono dei *principii*, cioè non sono subordinati ad alcun concetto superiore; le specie dell'illimitato nel *Filebo*, invece, sono necessariamente delle cose derivate (dall'illimitato in sè stesso, cioè nel suo concetto generico), il rapporto tra il principio e la cosa derivata equivalendo, nella dialettica platonica, a quello tra il generale e il particolare. Secondo, quelli (il Non essere, il Diverso, il Multiplo, ecc.) sono tutti di una universalità assoluta; queste (il più caldo e il più freddo, il più secco e il più umido, il più acuto e il più grave, ecc.) non valgono ciascuna che per

Digitized by Google

una categoria particolare di fenomeni. In quelli, infine, un concetto della classe dell'illimitato ha il suo contrario nel concetto corrispondente di quella del limitato; le specie dell'illimitato del *Filebo* racchiudono invece la contrarietà in se stesse, esprimendosi ciascuna per una coppia di termini opposti.

Passando ora al limite, ecco le difficoltà principali che si oppongono alla sua identificazione con le Idee:

1° Il mondo ideale è l'insieme di tutti i concetti delle cose, obbiettivati; il limite del *Filebo* non comprende che una certa classe di determinazioni matematiche. Tuttavia, siccome le Idee, nell'ultimo periodo della speculazione platonica, sono state ricondotte a dei numeri, si è creduto che il limite del *Filebo* equivalga a questi numeri, cioè agl'ideali. Ma Platone non ha ricondotto le Idee a dei rapporti numerici, quali sono quelli che nel *Filebo* vengono chiamati limite, ma semplicemente a dei numeri: anche il limite del *Filebo* consiste, se si vuole, in numeri, ma questi numeri sono *proporzionali*, non *cardinali* come i numeri ideali. Come dice Aristotile (*Met.* l. I. V. 14), da ciò che la dualità è la prima cosa a cui può attribuirsi il doppio, non ne segue che il doppio sia la stessa cosa che la dualità. Lungi che le Idee-numeri possano equivalere a dei *relativi*, come quelli che costituiscono il limite del *Filebo*, Platone anzi, nell'ultimo periodo della sua speculazione, escludeva i *relativi* dal mondo delle Idee (1), e quindi anche i concetti del limite del *Filebo*.

2° Le idee sono le essenze delle cose: ma l'essenza d'una cosa evidentemente non è esaurita dai rapporti numerici, che corrono tra gli elementi di cui questa è

(1) V. Arist. *Met.* l. I. IX. 3, e cfr. cap. VII. nota 4 a pag. 227.

Digitized by Google

composta. Non lo è almeno, se questi rapporti si considerano d'una maniera astratta, come vengono considerati nel *Filebo*: per avere l'essenza della cosa, si dovrebbero fare entrare nel concetto del rapporto numerico gli elementi stessi, i sustrati, tra cui esso sussiste. Per esempio, se l'armonia è un rapporto numerico tra i suoni, l'essenza dell'armonia sarà i suoni con questo rapporto numerico, non il solo rapporto numerico astratto. Platone, è vero, nell'ultima forma della sua filosofia, toglie dall'Idea o essenza la materia, e la riduce alla sola forma: ma questa materia non è che lo spazio, o l'estensione. Ora l'illimitato del *Filebo* comprende assai più determinazioni che la semplice estensione: esso ne comprende anche assai più che la materia nel senso più lato, cioè quale uno dei due elementi delle Idee e delle cose.

3° Il limite e l'illimitato, nel *Filebo*, sono dati, non solo come elementi delle cose, ma anche come elementi delle Idee (1). Come potrebbe dunque il limite identificarsi con le Idee, di cui non è che un elemento?

4° Nel *Filebo*, l'illimitato (ἄπειρον) non fa parte del limite, gli è anzi opposto come un altro elemento degli esseri. Dunque il limite non può equivalere alle Idee, perchè queste, secondo l'esposizione aristotelica, constano anche dall'ἄπειρον.

Siccome il limite del *Filebo* consiste in determinazioni matematiche, la sua identificazione con le entità matematiche ha più plausibilità; ma anch'essa incontra delle difficoltà insuperabili:

1° Anche contro di essa vale la prima obbiezione che abbiamo fatto alla identificazione con le Idee; vale a

---

(1) V. 16 c e 23 c. Cfr. Supplem. B, VIII, nota finale (carta 100).

Digitized by Google

dire che i concetti del *Filebo* sono dei rapporti numerici, mentre i numeri matematici (che sono le sole entità matematiche a cui questi concetti possono assimilarsi) sono dei numeri nel senso stretto, cioè *cardinali*.

2° I numeri matematici non sono che i nostri concetti dei numeri, sostantificati, cioè questi attributi comuni delle diverse collezioni di oggetti, che noi chiamiamo numeri, considerati, nella loro astrattezza, come sussistenti per se stessi. Il valore di questi numeri è, in un certo senso, assoluto, vale a dire, lo stesso numero può valere, qualunque sia la natura degli oggetti numerabili: non vi ha dunque per ciascuno di essi qualche cosa che sia il suo correlativo necessario, come per i rapporti numerici e metrici che costituiscono il limite del *Filebo*. Ciascuno di questi ha un valore relativo a una specie determinata dell' illimitato, che è quindi il suo contrapposto e il suo complemento necessario. Se tale rapporto numerico vale, per esempio, per l'armonia, ed ha perciò come relativo il grave e l' acuto, per le stagioni varrà, non lo stesso rapporto, ma un altro, che avrà per correlativo il caldo e il freddo. In una parola il limite e l'illimitato, e le specie determinate dell'uno e dell'altro, sono dei concetti che si suppongono reciprocamente. Se i numeri matematici fossero, non semplicemente, come noi ammettiamo, i nostri concetti dei numeri sostantificati, ma le leggi del mondo fenomenico e le Idee nel loro rapporto con la materia, secondo un'interpretazione che noi abbiamo già discussa (1), anch'essi supporrebbero, è vero, un opposto come correlativo necessario: quest'opposto sarebbe la materia, perchè essi non potrebbero rappresentare, come le Idee

(1) V. questo Supp. n. III.

Digitized by Google

stesse, che la semplice forma. Ma allora, perchè il limite del *Filebo* corrispondesse ai numeri matematici, l'illimitato dovrebbe corrispondere al semplice spazio, poichè le entità intermediarie, essendo *posteriori* alle Idee (supposto, come vuole quest'interpretazione, ch'esse tramezzassero tra la totalità del mondo ideale e la totalità del mondo reale) non potrebbero essere meno comprensive di queste.

3° Il limite, nel *Filebo*, è, come abbiamo detto, un elemento delle Idee. Ma le entità matematiche non ci sono mai date per elementi delle Idee: ciò sarebbe anzi in antitesi colla loro qualità di entità intermediarie tra le Idee e le cose. L'elemento infatti è *anteriore* alla cosa di cui è elemento, mentre le entità intermediarie sono invece *posteriori* alle Idee.

4° Perchè Platone potesse riguardare le entità matematiche come uno dei quattro generi in cui vengono divisi tutti gli esseri, esse dovrebbero costituire per lui una classe di entità distinta dagli altri concetti obbiettivati, in altri termini, egli dovrebbe ammettere già la distinzione tra le Idee e le entità matematiche. Ma quando scriveva il *Filebo*, Platone non conosceva ancora questa distinzione: in questo dialogo in effetti (1) tutti i concetti obbiettivati in generale sono chiamati Idee e riguardati come oggetti della dialettica (mentre dopo la distinzione tra entità matematiche e Idee, il metodo dialettico non si applica che a queste, perchè dei numeri e delle figure vengono realizzati i concetti specifici soltanto e non i generici—v. questo Supplem. III carte 197-198) (2).

---

(1) V. 14 c-19 b, e cfr. questo Supplem., III, carta 210.

(2) Che nel *Filebo* anche i concetti matematici siano compresi nella sfera della dialettica, si vede pure da 58 a, in cui dopo aver distinto le matematiche dalle altre arti e l'aritmetica

Digitized by Google

Di più, la distinzione delle entità matematiche dalle Idee importa il posto, assegnato a quelle, di intermediarie tra queste e le cose, ciò che suppone la dottrina dei numeri ideali (1): ma Platone, nel *Filebo*, parla come se egli non conoscesse ancora questa dottrina (2) Delle entità intermediarie, inoltre, ve ne sono molte della stessa specie: vi ha una specie, cioè un'Idea, unica della diade, della triade, ecc., ma molte diadi, triadi, ecc. matematiche. Ma, nel *Filebo*, ciascuno dei concetti compresi nella categoria del limite, cioè l'eguale, il doppio, ecc., è evidentemente riguardato come un'entità unica, perchè Platone dà questi concetti come i molti in cui si divide il Limite (dopo aver detto che mostrerà come tanto il limite quanto l'illimitato sono al tempo stesso uno e molti — cfr. Supplem. B. n. VIII sulla fine) (3). Aggiungiamo infine che nei concetti del limite del *Filebo* la moltiplicità viene ricondotta ad una unità superiore, ciò che, come abbiamo osservato, non avviene nei numeri matematici.

---

e la geometria dei filosofi da quelle del volgare, dice che la dialettica è la scienza che conosce tutte le scienze di cui ha parlato. La dialettica per Platone comprende in un certo senso tutte le altre scienze, perchè ogni scienza è virtualmente compresa nella conoscenza delle essenze delle cose, che è l'oggetto della dialettica.

(1) V. questo Supplem. n. III.

(2) V. questo Supplem. n. I carte 163-164.

(3) Le specie sì del limite che dell'illimitato sono insomma delle Idee, benchè Platone, quando dice che le cose che si dicono essere eternamente (cioè le Idee) constano di limite e d'illimitato, non riguardi propriamente come Idee che i concetti del terzo genere, vale a dire di quello che risulta dalla mescolanza del limite con l'illimitato. Ciò è perchè lo scopo della dottrina del *Filebo* è di comporre gli esseri di questi due elementi, ad imitazione dei Pitagorici, e perciò Platone non può riguardare propriamente come esseri che i composti, e non gli elementi stessi.

Digitized by Google

5° Se Platone contasse tra i fattori del reale le entità matematiche, sarebbe inesplicabile com'egli passi invece sotto silenzio le Idee. Per evitare questa difficoltà, gl'interpreti che vedono nel limite le entità matematiche, ammettono che le Idee sono comprese nel quarto genere, quello che Platone chiama causa della mescolanza (del limite e dell'illimitato) e della generazione, ed anche causa di tutte le cose (cioè degli altri tre generi), e semplicemente causa. E in effetto le Idee sono per Platone delle cause, e nel *Fedone* (95 e—101 c) vengono anche chiamate cause della generazione e della corruzione; e nel *Filebo* stesso (64 c—65 a) l'Idea del bene è detta la causa per cui la vita mescolata (di piacere e di saggezza) è gradevolissima, pregevole e buona, ed anche la causa di tutto ciò che vi ha nella mescolanza (del piacere con la saggezza). Ma il termine causa, attribuito alle Idee, non ha lo stesso senso che quando Platone l'applica al quarto genere del *Filebo*. Questo termine non conviene alle Idee che in un senso lato, come sinonimo di principio: le Idee sono cause delle cose, in quanto queste sono ciò che sono per la partecipazione di quelle. Invece, quando si tratta del quarto genere del *Filebo*, la causa deve intendersi nel senso stretto; essa vuol dire: un fenomeno—cioè un'esistenza sottoposta al tempo e a tutte le altre condizioni dell'individualità—che è la condizione di un altro fenomeno e lo spiega. Così Platone deduce l'esistenza del quarto genere del *Filebo* dal principio che ciò che diviene deve divenire per una causa (26 e): ora l'ipotesi delle Idee non è dedotta da questo principio, nè se si guarda ai motivi reali della teoria, nè se si guarda alle prove su cui Platone la stabilisce. Quando poi ci si dice (26 e—27 a) che la causa equivale a ciò che fa (ποιοῦν) e l'effetto a ciò che è fatto (ποιούμε-

Digitized by Google

vov), è chiaro che per questa causa dobbiamo intendere una causa attiva, un agente: quest'agente di più deve essere personale, perchè ciò che è classato nel quarto genere è chiamato l'opifice (δημιουργοῦν) delle cose classate negli altri tre (27 b). Il genere della causa, nel *Filebo*, corrisponde a ciò che Platone altrove chiama la causa prima, e talvolta anche semplicemente la causa (1), di tutte le cose, vale a dire l'anima del mondo. Che il quarto genere del *Filebo* consista unicamente nell'anima e nell'intelligenza—la quale non esiste altrove che nell'anima (2)—si rileva della maniera più evidente dall'esame particolareggiato che Platone fa di questo genere, perchè, dopo aver detto che va ad esaminarlo più lungamente, non parla poi che di esse (28 c—30 d): dimostra che la mente governa il tutto, perchè questa proposizione è degna dell'aspetto del mondo, del sole, della luna, delle stelle e di tutte le rivoluzioni celesti (28 d—e), e perchè, come noi prendiamo gli elementi del nostro corpo dal corpo dell'universo, così l'anima non può venirci d'altronde che da un'anima cosmica (29 a—30 a); e conclude che del quarto genere, che è in tutte le cose, questa parte che ci dà l'anima, che ripara la salute nelle malattie, ecc. non deve stimarsi la sapienza tutta quanta e di tutte le forme, e che nell'universo vi ha molto illimitato, sufficiente limite, e una causa che presiede ad essi, la quale orna e dispone gli anni, el stagioni, i mesi, ed è chiamata a buon dritto mente e sapienza (30 b—c) (3). Per fare rientrare, malgrado ciò,

---

(1) V. *Leggi* 896 a-b, 896 d, 899 b, *Epinomide* 976 e — 977 a, 981 b, 983 d, 988 d-e.

(2) V. 30 c.

(3) In seguito Platone dice che "l'intelligenza è del genere della causa di tutte cose" (30 e), ed anche che essa è "affine alla

Digitized by Google

nel quarto genere anche le Idee, alcuni degl'interpreti che identificano il limite con le entità matematiche, affermano che per Platone le Idee e il Nous in fondo coincidono: ma questa proposizione, come abbiamo osservato altrove, non sarebbe intelligibile che nella dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero, dottrina che non possiamo attribuire a Platone.

Aggiungiamo che la classe delle entità matematiche contiene, oltre i numeri matematici, anche le grandezze (le quali non procedono da questi numeri, come ha creduto qualche interprete, ma immediatamente dagl' ideali) (1); così se il limite del *Filebo* si fa identico ai primi, non si comprende nemmeno perchè Platone non conti fra gli elementi costitutivi del reale anche le seconde.

6° Quelli che identificano il limite con le entità matematiche sono i sostenitori dell'interpretazione trascendentalista del sistema delle Idee. Ciò è naturale, perchè lo scopo di quest'identificazione è di appoggiare la tesi che le entità matematiche sono le leggi e le forme del mondo fenomenico, e questa tesi suppone che queste entità siano intermediarie nel senso che esse tramezzino,

---

causa e pressochè dello stesso genere „ (31 a), donde potrebbe inferirsi che l' intelligenza e l' anima non sono i soli oggetti compresi nel quarto genere, e che anzi esse non sono aggregate a questo genere che d' una maniera un po' forzata ed impropria. Ma in questi luoghi Platone parla dell' intelligenza umana, perchè risponde alla quistione a qual genere appartenga la saggezza che è uno dei due ingredienti della vita mescolata (cioè della vita felice); ed esita se possa classarla rigorosamente nel genere della causa del tutto, perchè questo è propriamente costituito dall' intelligenza e l' anima cosmiche.

(1) V questo Supplem. n. III. carte 195-196.

Digitized by Google

non tra le Idee di certi attributi e questi attributi stessi nelle cose sensibili, ma tra la totalità del mondo ideale e la totalità del mondo sensibile (1). Ora questa interpretazione delle entità intermediarie suppone alla sua volta la trascendenza delle Idee; perchè è, ci si dice, per l'impotenza delle Idee trascendenti a esercitare una causalità reale sulle cose, che Platone è stato condotto ad immaginare queste entità, affinchè esse servissero da mediatori, in modo che l'influenza delle Idee potesse comunicarsi per il loro mezzo al mondo sensibile. Ma se le Idee sono trascendenti, anche le entità matematiche devono essere trascendenti. Le entità matematiche sono dei predicati universali sostantificati della stessa maniera che le Idee (2); per conseguenza le stesse inconcepibilità che risultano dall'immanenza delle Idee risultano egualmente dall'immanenza delle entità matematiche; le stesse espressioni indicanti la relazione tra le cose e le Idee, in cui si vedono le prove più forti della trascendenza di queste, servono pure ad indicare la relazione tra le cose e le entità matematiche (3); i concetti realizzati dei numeri e delle figure, della stessa maniera che le Idee del bello, del buono, del giusto, ecc., vengono riguardati come degl'ideali a cui le cose non si conformano che d'una maniera approssimativa (4); se è evidente in certi luoghi d'Aristotile ch'egli si rappresenta le Idee come poste fuori delle cose, non è meno evidente, negli stessi o in altri luoghi, ch'egli si rap-

(1) V. questo Supplem. n. III. carta 199.

(2) V. *Rep.* 509 d- 511, 521-527, 533 b-534 a, *Fedone* 101 c, 104 d, *Met.* l. I. VI. 3, l. III. II. 15 sqq., l. XIII. I-III, VI, ecc.

(3) V. Supplem. B. n. VIII. carta 99.

(4) V. *Filebo* 62 a, *Rep.* 525 d-526 a, Arist. *Met.* l. III. II. 19-20, l. XI. I. 8, ecc.

Digitized by Google

presenta così anche le entità matematiche (1); e in una parola, tutte le ragioni che si avrebbero per ammettere la trascendenza delle une, varrebbero egualmente per ammettere la trascendenza delle altre. Intanto il limite del *Filebo*, come convengono gli stessi interpreti trascendentalisti, è immanente, è un elemento delle cose stesse. È impossibile dunque che esso sia identico alle entità matematiche.

7° Per dotare le entità matematiche dell'efficienza causale che, nella loro interpretazione, manca alle Idee, e farle supplire così a questo difetto del sistema, che, secondo loro, è il motivo della dottrina delle entità intermediarie, gl'interpreti trascendentalisti sono obbligati a misconoscere la loro natura di semplici predicati generali sostantificati, e le identificano con l'anima del mondo Così quelli che vedono nel limite del *Filebo* le entità matematiche, è necessario che facciano del limite e della causa (che, come abbiamo mostrato, non è che l'anima del mondo) una sola e stessa cosa, mentre Platone ne fa due generi distinti—e d'altronde la causa non potrebbe non essere distinta dalle cose di cui è la causa—. E bisogna notare che Platone stabilisce espressamente e dimostra che il δημιουργοῦν, vale a dire il quarto genere, è altro necessariamente dagli oggetti compresi nei tre primi generi (27 a-b).

---

(1) V. *Met.* l. III. I. 15, II. 17 sqq, l. XIII. I. 4, l. XIII. II, l. XIII. III, l. XIV. III. 3-7, ecc. Nella più parte di questi luoghi, è vero, Aristotile distingue due frazioni nella scuola platonica, di cui l' una avrebbe ammesso le entità intermediarie o matematiche fuori delle cose, e l' altra nelle cose stesse. Ma una divergenza analoga di opinioni è da lui attribuita ai platonici anche intorno alle Idee, quando oppone al resto della scuola quelli che, come Eudossio, assimilavano la parusia delle Idee nelle cose a quella di una sostanza colorante nell'oggetto colorato (v. Supplemento B carte 70-71)

Digitized by Google

Il limite del *Filebo* non può dunque identificarsi nè con le le Idee nè con le entità matematiche: noi abbiamo visto inoltre che nemmeno l'illimitato equivale alla materia degli ἄγραφα δόγματα. Siccome questi concetti non trovano il loro equivalente in alcun altro delle opere stesse di Platone o dell'esposizione aristotelica, ed è d'altronde evidente la loro affinità con quelli della scuola pitagorica, noi siamo fondati perciò a vedere in questa dottrina del *Filebo* un primo tentativo dell'autore di avvicinare la propria filosofia a quella dei Pitagorici. Sappiamo infatti che il pitagorismo di Platone, anzichè essere dovuto a un'influenza che questo filosofo abbia passivamente subita, é stato piuttosto qualche cosa di voluto, di cercato: non è quindi sorprendente che la sua forma definitiva sia stata preceduta da un primo passo, in cui l'avvicinamento tra le due filosofie non è così stretto come diverrà in seguito. Non è dubbia, da un'altra parte, l'anteriorità del *Filebo* al periodo del sincretismo con le dottrine pitagoriche, che noi conosciamo dall'esposizione d'Aristotile: all'epoca del *Filebo* Platone non conosce ancora la dottrina dei numeri ideali (1), e nemmeno della materia, sia perchè questa suppone quella (2), sia perchè il limite e l'illimitato del *Filebo* differiscono da quelli dell'esposizione d'Aristotile (3), e se Platone conoscesse già la dottrina dei due elementi degli ἄγραφα δόγματα, egli non darebbe ai due elementi del *Filebo* gli stessi nomi. Che il pitagorismo del *Filebo* non sia stato che un primo passo, risulta poi abbastanza dal confronto dei concetti di questo dialogo con quelli degli ἄγραφα δόγματα. Limitandoci alla dottrina dei due ele-

(1) V. questo Supplem., II, carte 163-164.
(2) V. questo Supplem, I, carte 175 e 188-190.
(3) V. sopra, carta 244.

Digitized by Google

menti—perchè sarebbe superfluo di notare che la proposizione che la natura degli esseri è dominata e determinata da rapporti numerici, è meno pitagorica della proposizione che gli esseri sono numeri—, osserviamo: che negli ἄγραφα δόγματα il limite e l'illimitato sono ciascuno un'entità unica, come nella filosofia pitagorica, mentre nel *Filebo* sono due generi divisi in una moltitudine di specie; che le coppie dei concetti opposti della classe dell'illimitato, corrispondenti alle due συστοιχίαι di principii contrarii dei Pitagorici, hanno con questi poca analogia, mentre le due συστοιχίαι degli ἄγραφα δόγματα sono identiche in parte a quelle di Pitagorici, e per il resto possono, per quanto ne sappiamo, riguardarsene come una generalizzazione; che i concetti delle due συστοιχίαι degli ἄγραφα δόγματα sono dei *principii*, come quelli delle due συστοιχίαι dei Pitagorici, mentre le coppie di opposti del *Filebo* sono subordinate all'Illimitato in se stesso; infine, che nel *Filebo* l'opposizione è nel seno stesso dell'illimitato, mentre negli ἄγραφα δόγματα è invece, come nella dottrina pitagorica, tra un principio della classe del limite e un altro di quella dell'illimitato (1). Ma malgrado le differenze profonde tra le dottrine pitagoreggianti degli ἄγραφα δόγματα e quelle del *Filebo*, tuttavia la più parte delle prime hanno evidentemente un antecedente e un addentellato nelle seconde. Indipendentemente dall'idea generale che le cose constano di limite e d'illimitato, è da notare: che il *grande e piccolo*, a cui negli ἄγραφα δόγματα è ricondotto il secondo dei due elementi, procede in linea retta dal *più e meno*, che nel *Filebo* è il carattere generale e distintivo della natura dell'illimitato; e che la distinzione del limite e dell'illimitato del *Filebo*, con la

(1) Cfr. carta 244.

Digitized by Google

riduzione del primo a dei rapporti numerici, è assai vicina alla distinzione di forma e di materia del *Timeo* e dell'esposizione aristotelica, e la riduzione della prima a dei numeri (1). Se ricordiamo l'osservazione già fatta, che il concetto che le forme sono numeri sembra supporre quello che esse possono ridursi a rapporti numerici tra i sustrati materiali (2), vedremo più chiaramente il legame tra la dottrina dei numeri ideali e il limite del *Filebo* (3).

V. Il pitagorismo nei discepoli di Platone

Quest'argomento ha per noi tanto più interesse, che le innovazioni dei platonici dissidenti riguardano, non il sistema delle Idee in se stesso, ma la fusione di questo sistema coi concetti pitagorici. Di queste innovazioni le più importanti, anzi le sole importanti, per quanto possiamo giudicarne dalle indicazioni d'Aristotile, sono quelle di Speusippo e di Xenocrate, e concernono sovratutto la dottrina sui numeri matematici, la loro relazione con le Idee e le cose. Aristotile in effetto parla spesso di tre dottrine dei platonici sui numeri: alcuni distinguono il numero ideale e il numero matematico—è la dottrina dello stesso Platone—; altri ammettono che il numero ideale è lo stesso che il matematico; altri infine non ammettono che il numero matematico (4). Delle due

(1) Cfr. questo Supplem., II, carta 186.
(2) V. questo Supplem., II, carta 187.
(3) V. sopra, carta 243.
(4) Queste dottrine sono le sole di cui parla Aristotile: di più in parecchi luoghi in cui egli enumera queste tre opinioni sui numeri (*Met.* l. XII. l. 8, l. XIII. I. 2, l. XIII. VIII. 8, 11, l. XIII, IX, 13-14).

Digitized by Google

ultime dottrine a cui allude Aristotile, la prima è quella di Xenocrate, e la seconda quella di Speusippo. Malgrado la cronologia, noi cominceremo per esporre le idee del primo, che si è meno allontanato dal platonismo ortodosso.

Xenocrate. La dottrina dell'identità del numero ideale col matematico (1) equivale al fondo, come osserva Aristotile (2), alla soppressione del numero matematico di Platone. In questa dottrina in effetto non vi ha più posto per le molte diadi, triadi, ecc. matematiche, che Platone subordinava alla Diade, Triade, ecc. ideali. La Diade, Triade, ecc. ideali sono dette anche matematiche, perchè esse rappresentano al tempo stesso le Idee degli esseri (p. e. dell'uomo, dell'animale, ecc.) e gli attributi arit-

---

si vede ch'egli intende fare una enumerazione completa delle opinioni dei platonici, e che non conosce una quarta opinione. Tuttavia alcuni storici hanno veduto un'allusione ad una quarta opinione in queste parole della *Met.* l. XIII. VI, 7: « *Altri crede il primo numero, quello della Specie, uno essere;* alcuni invece, che questo stesso sia il matematico » Le parole in corsivo indicherebbero, secondo questi storici, un'altra dottrina dei platonici sui numeri, la quale non ammetterebbe che il solo numero ideale. Ma esse non indicano in realtà che la dottrina stessa di Platone, nella quale il primo numero, cioè l'ideale, è solamente ideale, e perciò uno, e non in un certo modo doppio, come nella dottrina in cui il primo numero è al tempo stesso ideale e matematico. Oltre che questo è il solo senso grammaticalmente possibile, l'ipotesi di una dottrina dei platonici sui numeri, la quale non ammetterebbe che il numero ideale, e rigetterebbe assolutamente il matematico, è per se stessa inconcepibile, sia perchè anche i concetti matematici devono essere, ne sistema delle Idee, realizzati, sia perchè il numero ideale non potrebbe affatto riguardarsi come numero, se esso non rappresentasse pure in certo modo le determinazioni aritmetiche delle cose (come fa nella dottrina di Platone, in cui i numeri ideali sono anche le Idee dei numeri matematici).

(1) V. per questa dottrina Arist. *Met.* l. XII. I. 3, l. XIII. I. 2, l. XIII. VI. 7, l. XIII. VIII. 8, l. XIII. IX. 18.

(2) *Met.* l. XIII. VIII. 8, l. XIII. IX. 18.

Digitized by Google

metici. Ma anche quelle di Platone rappresentavano gli attributi aritmetici, perchè i numeri ideali, per lui, erano le Idee e le essenze dei numeri matematici. La differenza dei numeri di Xenocrate dai numeri ideali di Platone è che questi sono *incombinabili*, mentre Xenocrate, sopprimeado la distinzione tra il numero ideale e il matematico, sopprime anche necessariamente il carattere distintivo per eccellenza fra i due numeri, e fa perciò il numero ideale *combinabile*. Aristotile infatti (1) parla della dottrina di alcuni platonici sui numeri ideali, in cui le unità di un numero sono simili e combinabili con quelle di un altro (2), il numero minore fa parte del numero maggiore (3), e tutti i numeri sino a dieci equivalgono alla Decade in sè stessa (4) — le due ultime proposizioni evidentemente non sono che altre espressioni della prima, cioè della combinabilità — Ora questa dottrina è certamente quella che noi attribuiamo a Xenocrate, sia perchè la combinabilità dei numeri ideali suppone il rigetto della distinzione tra questi numeri e i matematici, sia perchè Aristotile attribuisce ai filosofi a cui egli allude la dottrina delle linee indivisibili (5), che, secondo la testimonianza concorde delle antiche autorità (6), appartiene a Xenocrate (7).

---

(1) *Met.* l. XIII. VIII 18-22,

(2) V. 18 e 19.

(3) V. 19.

(4) V. 21.

(5) V. 22.

(6) V. Mullach. *Fragm. philos. graec.* v. III pag. 118-120.

(7) Anche Platone aveva parlato della linea indivisibile (v. Arist. *Met.* l. 1. IX. 20): ma nella dottrina di cui è quistione in *Met.* l. XIII. VIII. 22 la linea indivisibile viene rappresentata per un numero particolare (l'unità—cfr. il commento del pseudo—Alessandro e di Siriano in *Arist*, *Met.* XIII. IX. 3), mentre per Platone non vi ha certamente che un sol

Digitized by Google

Soppressi i numeri *intermediari*, la coerenza del sistema esigeva la soppressione delle entità *intermediarie* in generale, cioè anche delle grandezze matematiche. E in effetto ai partigiani dell'identità tra il numero ideale e il matematico Aristotile attribuisce pure la riduzione delle grandezze a dei numeri ideali. Così in *Met.* l. XII. I. 3, per indicare le tre scuole in cui si dividono i platonici, platonici ortodossi, scuola di Xenocrate e scuola di Speusippo, dice: alcuni dividono le sostanze separabili (cioè le entità della filosofia platonica) in due generi; *altri pongono in una sola natura le Specie e le entità matematiche* (non semplicemente i numeri matematici); e altri non ammettono che le sole entità matematiche. E nel l. XIII. VIII. 18-22, rimproverando ai platonici che ammettono la combinabilità dei numeri ideali, di restringere il numero alla decade, rappresentando tutte le loro entità per i soli primi dieci numeri, dice che per loro anche le grandezze vanno sino ad un certo numero, « prima la linea indivisibile, poi la diade e poi ancora queste (cioè ancora grandezze) sino alla decade ». È evidentemente a questa dottrina che noi attribuiamo a Xenocrate, che allude pure nel l. VII. XI. 3-4, in cui riferisce l'opinione di alcuni filosofi che nei concetti delle grandezze non fanno entrare che la sola forma, escludendone la materia, e riducono per conseguenza le grandezze a dei numeri — questi filosofi non possono essere che dei platonici, perchè i pitagorici non conoscono la distinzione di forma e materia —, e divide i partigiani delle Idee in due scuole, di cui l' una ammette che il

---

numero per tutte le linee (la diade), perchè il suo sistema non ammette, e non potrebbe ammettere, che tre Idee di grandezze, della Linea, del Piano e del Solido.

Digitized by Google

Due è la linea *stessa*, e l'altra che è, non la linea *stessa*, ma l'Idea della linea. Platone distingue le Idee-numeri delle grandezze (cioè della linea, del piano e del solido) dalle grandezze *stesse*, perchè le prime non rappresentano che la sola forma, mentre le seconde, per lui, comprendono anche la materia: Xenocrate invece, sopprimendo le grandezze matematiche, non ammette, per le grandezze come per tutte le altre cose, altri concetti realizzati che quelli che rappresentano le semplici forme, e possono per conseguenza ridursi a dei numeri; così non essendovi più nel suo sistema dei concetti realizzati di grandezze che includano anche la materia, le Idee (i numeri ideali) delle grandezze non si distinguono più per lui dalle grandezze *stesse* (1).

Per attribuire a Xenocrate la dottrina dell'identità del numero ideale col matematico (e quindi anche la riduzione delle grandezze ai numeri) più che sulle testimonianze incerte dei commentatori di Aristotile—di cui alcuni, come Siriano e Filopono *ad Met.* l. XIII. VIII. 8, attribuiscono effettivamente questa dottrina a Xenocrate, ma l'attribuiscono anche a Speusippo—noi ci fondiamo sul legame che essa ha, nell'esposizione d'Aristotile, con quella delle linee e, più generalmente, delle grandezze, indivisibili (2). È ciò che abbiamo visto nel luogo indicato

---

(1) Cfr. questo Supplem, n. III, c. 195-196.

(2) *Met.* l. XIII. VIII. 8. Xenocrate non ammette soltanto delle linee indivisibili. ma delle grandezze indivisibili in generale (V. Stob. *Ecl. Phys.* l. I c. 14, Simpl. in *Arist. Phys.* pag. 30 A, ecc.)—L'ipotesi delle linee indivisibili, come abbiamo notato, era stata già emessa da Platone: Xenocrate sembra non aver fatto altro che riprendere quest' ipotesi d'una maniera definitiva, appoggiarla su delle prove numerose (v. Arist. *De lin. insecabilib.*, *Phys* l. l. III. 9, *De generat.* l. I. II. 11-19, Simpl. *in Arist. Phys.* pag. 30 A, Philop. *in Arist. Phys*, lib. I, fol. B, 16 e C, 1, Themist. *Paraphras. Phys. Arist.* l. 1, fol. 18. A, ecc.), e legandola con

Digitized by Google

Met. l. XIII. VIII. 18-22; e lo stesso si rileva pure da l. XIII. VI. 8, in cui, dopo aver distinto le diverse dottrine dei platonici sui numeri — quella che ammette un numero ideale e un numero matematico, quella che identifica i due numeri, e quella che ammette il solo numero matematico—continua: « Similmente sulle lunghezze, i piani e i solidi. Alcuni distinguono i matematici e quelli μετὰ τὰς ἰδέας (1); di coloro che dicono altrimenti, gli uni parlano degli oggetti matematici matematicamente, quelli che non fanno le Idee numeri né dicono esservi le Idee, (2); gli altri parlano pure degli oggetti matematici, ma non matematicamente, poichè per loro nè ogni grandezza può dividersi in grandezze, ne qualsivogliano unità possono formare una dualità ». I filosofi a cui Aristotile rimprovera di non parlare degli oggetti matematici matematicamente, perchè ammettono delle grandezze indivisibili, sono senza dubbio quegli stessi, che, sopprimendo le entità intermediarie, riducono le grandezze a dei numeri: in effetto anche quest'altra opinione sulle grandezze deve essere menzionata a lato di quelle di Platone

---

l'altra ipotesi platonica dei corpuscoli elementari, comporne una teoria completa delle grandezze indivisibili—Platone aveva immaginato la linea indivisibile per sostituirla al punto, ch'egli non poteva ammettere come entità, perchè, come osserva Aristotile (*Met.* l. I. IX. 20—v. il commento d'Aless. d'Afrod.—), non gli sarebbe stato possibile di dedurlo da qualche forma del Grande e Piccolo (quale materia delle entità geometriche). Per Xenocrate il motivo di sostituire la linea indivisibile al punto non può essere precisamente lo stesso, perchè le sue entità matematiche, che non sono che dei numeri, non racchiudono la materia: ma per non fare del punto un'entità ha potuto bastargli questa considerazione, che esso non potrebbe comporsi, come le grandezze e ogni altro reale nel suo sistema, di Idea (forma) e di materia.

(1) Platone. V. questo Supplem. n. III. c, 196.

(2) Speusippo, secondo l'interpretazione aristotelica del suo sistema.

Digitized by Google

e di Speusippo; e d'altronde le parole «similmente sulle lunghezze, i piani e i solidi» ci indicano chiaramente che le tre opinioni, di cui é quistione in questo luogo, dei platonici sulle grandezze corrispondono alle tre, di cui sopra, sui numeri. Aggiungiamo che l'obbiezione che qualsivogliano unità non formano una dualità, ha di mira certamente i numeri-Idee (1): ma qui serve ad appoggiare la proposizione che i filosofi contro cui essa è diretta, parlano degli oggetti matematici non matematicamente; dunque per questi i numeri ideali s'identificano coi matematici.

La teoria di Xenocrate, che i numeri a cui si riducono gli esseri sono gli stessi che i matematici, è evidentemente più pitagorica che l'ipotesi platonica di un numero ideale differente dal matematico, perchè i numeri di cui parlano i Pitagorici sono, come ossserva Aristotile (2), i numeri matematici. La riduzione delle grandezze a semplici numeri è anch'essa un nuovo passo verso i Pitagorici, perchè questi non ammettono, come Platone, che le grandezze siano subordinate ai numeri, ma le identificano, come ogni altra cosa, ai numeri stessi. Un' altra imitazione evidente del pitagorismo è la restrizione del numero alla decade, perchè i Pitagorici consideravano i numeri seguenti come una semplice ripetizione dei primi dieci (3) Già Platone, come c' informa Aristotile (4), non aveva fatto il numero ideale che sino a dieci: ma noi non dobbiamo intendere perciò che egli non ammettesse che i soli primi dieci numeri, perchè lo stesso Ari-

(1) V. *Met.* l. XIII. VII. 22-28.

(2) *Met.* l. XIII. VI. 7.

(3) V Hierocl. *In carm. aur.* XX. 45-48, Arist. *Met.* l. l. V. 3, Philop. *De an.*, C, 2, al basso.

(4) *Phys.* l. III VI. 6.

Digitized by Google

stotile dà questa dottrina come particolare, fra tutti i partigiani dei numeri ideali, a quelli per cui questi numeri erano combinabili, e, per conseguenza, identici ai matematici (cioè alla scuola di Xenocrate) (1). Il senso dell'indicazione d'Aristotile (nel luogo della Fisica) sembra dunque piuttosto che nella formazione dei numeri ideali Platone si è fermato alla decade, ma senza decidere se dovessero ammettersi o no anche i numeri seguenti. L'incertezza di Platone e dei suoi su questo punto ci è attestato in quest' altro luogo della *Met.* (l. XII. VIII. 1) : « Quelli che ammettono le Idee dicono che le Idee sono numeri : ma dei numeri parlano, ora come se fossero infiniti, ora come se terminassero alla decade ». Quest'incerteza si spiega per due esigenze contrarie del sistema. Da una parte, lo sforzo di Platone di accostarsi ai Pitagorici avrebbe dovuto avere per conseguenza di limitare il numero alla decade : ma d'altra parte, la fusione della dottrina dei numeri coi principii della dialettica, manifestantesi sovratutto nella loro generazione progressiva gli uni dagli altri (che, come sappiamo, rappresenta la dieresi delle Idee), richiedeva che a ciascun' Idea corrispondesse un numero distinto, e, quindi, che i numeri ideali fossero altrettanti quante le Idee.

Xenocrate, sacrificando il bisogno di accordare la teoria dei numeri con la dialettica a quello dell'imitazione pitagorica, ci mostra la stessa tendenza che nelle altre dottrine che gli sono particolari. Così l'impressione d'insieme che risulta dalle innovazioni di Xenocrate è insomma ch'egli si è avvicinato ancora di più ai Pitagorici. Un'altra prova del pitagorismo più accentuato di questo

---

(1) V. *Met.* l. XIII. VIII. 18-22, luogo già indicato.

Digitized by Google

filosofo è che egli, come c'informa Teofrasto (1), ha fatto degli sforzi più d'ogni altro platonico nell'applicazione della teoria dei numeri alle cose. Fra questi possiamo contare la celebre definizione dell'anima «un numero che muove se stesso» (2), quantunque essa non sia altra cosa che la definizione di Platone (ciò che muove se stesso) unita al concetto generale dello stesso Platone, che gli esseri sono numeri.

Speusippo. Fra le dottrine dei platonici, enumerate da Aristotile, sui numeri e gli oggetti della matematica, una è quella secondo cui non vi sarebbero altre entità che le matematiche (3). Confrontando fra di loro i luoghi in cui si allude a questa dottrina, e segnatamente quelli che riportiamo nella nota (4), si vede che è quistione del sistema di Speusippo. I concetti principali che caratterizzano questo sistema, secondo Aristotile, sono:

1° Non vi hanno, come abbiamo detto, altre entità che le matematiche; vale a dire Speusippo non ammette le Idee, e non realizza altri concetti che quelli dei numeri (matematici) e delle grandezze geometriche.

---

(1) *Met. Fr.* 12.

(2) V. Mullach *Fragm phil. graec.* v. III. p. 120-125.

(3) V. per questa dottrina Arist. *Metaph.* l. VII. ll. 3-5, l. XII. l. 3, l. XIII, l. 2, VI. 6, 8, VIII. 5-7, IX. 13, 17, l. XIV. ll. :6-III. 3, III, 8, ecc.

(4) *Met.* l. VII. ll. 3-5: «Ancora, oltre i sensibili, alcuni credono che non vi sia alcuna sostanza; altri più, e massimamente le eterne, come Platone le Specie e le entità matematiche, due sostanze, e terza la sostanza dei corpi sensibili. Speusippo ammette pure più sostanze, a cominciare dall'Uno; e principii di ciascuna sostanza altro dei numeri e altro delle grandezze; poi dell'anima; e così moltiplica le sostanze. (Non attribuisce a Speusippo, come a Platone, le Specie. La sola sostanza iperfica che gli attribuisce, oltre ai numeri e alle grandezze, è l'anima, o piuttosto il principio dell'anima: questo è menzionato a lato dei numeri e delle grandezze e dei loro principii, non perchè sia un Universale, un concetto realizzato, come questi, ma perchè è anch'esso una sostanza sovrasensibile). Alcuni

Digitized by Google

2° I numeri (matematici) sono i primi degli esseri; poi vengono, nell'ordine di *anteriorità e posteriorità* (nel senso platonico), le grandezze geometriche; infine gli esseri fisici, le cose (1).

3° L'Uno è il primo principio, come per Platone, ma non è identico al Bene, che gli è posteriore. Come, negli animali e nelle piante, il bello e il perfetto non si trovano nel germe, ma appariscono in ciò che ne deriva;

---

poi dicono che le Specie e i numeri hanno la stessa natura, e che le altre cose ne derivano, cioè le linee e le superficie sino alla sostanza del cielo e ai sensibili. (Qui si tratta evidentemente della dottrina di Xenocrate; così *numeri* vuol dire i numeri matematici; per conseguenza sopra, parlando di Speusippo, questa parola ha pure lo stesso senso) ».

Met. l. XII. X. 14: « Quelli che ammettono per primo numero il matematico, e così sempre un'altra contigua sostanza, e principii diversi di ciascuna, fanno la sostanza del tutto senza legame (ἐπεισοδιώδη):—una sostanza infatti niente giova ad un'altra, sia che esista sia che non esista—e molti principii; ma gli esseri non vogliono essere mal governati. « Non è un bene il principato di molti; uno solo sia il principe » ». (Quelli che ammettono per primo numero il matematico, non possono essere che quelli per cui non vi hanno, secondo Aristotile, altre entità che le matematiche. In effetto, oltre a questa, Aristotile non conta che altre due dottrine sui numeri e gli oggetti della matematica: quella di Platone, per cui il primo numero è l'ideale; e quella di Xenocrate, che ammette un solo numero, al tempo stesso ideale e matematico. V. *Met.* l. XIII. VI, 6—8, l. XIII. VIII. 5-8, 11, l. XIII. IX. 13-14).

Met. l. XIV. III. 8-9: « Si potrà inoltre domandare da chi non sia troppo facile a credere, perchè in tutto il numero e, in generale, negli esseri matematici niente giovino l'uno all'altro l'anteriore e il posteriore. Infatti, anche non esistendo il numero, esisterebbero nondimeno le grandezze, per quelli che ammettono le sole entità matematiche, e queste non esistendo, esisterebbero l'anima e i corpi sensibili. Ma, da quel che si vede, la natura non sembra sconnessa (ἐπεισοδιώδης) come una cattiva tragedia. Ciò non accade a quelli che ammettono le Idee » ecc.

(1) *Met.* l. VII. II, 4, l. XIII, VI. 6, l. XIII, VIII. 5, l. XIII. IX. 2-6, l. XIV. III, 8-9, l. XIV. IV. 5, l. XIV. V. 3.

Digitized by Google

così, nel tutto, il buono e il bello non sono nel principio, ma nascono nel progresso dell'essere. Questo si sviluppa, come un organismo, procedendo da uno stato più indeterminato e più imperfetto a uno stato sempre più determinato e più perfetto (1).

4° Delle tre classi di esseri ammesse da Speusippo (numeri, grandezze geometriche e cose), l'*anteriore* non giova niente alla *posteriore*. I numeri non sono le cause degli altri esseri: anche non esistendo i numeri, esisterebbero le grandezze geometriche, e non esistendo i numeri e le grandezze geometriche, esisterebbero le cose (2).

Le entità matematiche non hanno, per Speusippo come per Platone, che un significato puramente matematico; in altri termini, i numeri non rappresentano che le determinazioni aritmetiche delle cose, e le grandezze le geometriche. In effetto: 1° Aristotile fa consistere essenzialmente la dottrina delle entità matematiche di Speusippo, come quella di Platone, nella sostantificazione degli attributi matematici (aritmetici e geometrici), nell'essere questi considerati come separabili o separati dalle cose (χωριστά o κεχωρισμένα) (3). 2° Speusippo dà, come Platone, le entità matematiche per gli oggetti delle scienze matematiche (aritmetica e geometria) (4): per con-

---

(1) V. *Met.* l. XII. VII. 9, l. XVI. IV. 2-6, l. XIV. V. 1.

(2) V. *Met.* l. XII. X. 14, l. XIV. II. 15-16, l. XIV. III. 8-9.

(3) V. *Met.* l. XIII. IX. 12 e l. XIV. II. 15-III. 3; e cfr. questo Supplem. n. III. carte 200-202. Gli altri luoghi d'Aristotile ivi citati, meno *Met.* l. XIII. VI. 4, si riferiscono certamente anche alla dottrina di Speusippo, perchè, come abbiamo osservato (v. c. 201-202), Aristotile riguarda le entità matematiche di questo filosofo come equivalenti a quelle degli altri platonici.

(4) V. *Met.* l. XIV. III. 3-4, e cfr. gli altri luoghi d'Aristotile citati a c. 193 p. 1 n. 2, i quali devono riferirsi anche alla dottrina di Speusippo, meno *Met.* l. I. IX. 16 e l. III. II. 15, che non le si pos-

Digitized by Google

seguenza esse non sono che la realizzazione dei concetti di queste scienze, la sostantificazione delle proprietà delle cose che queste scienze studiano. La prova che stabilisce l'esistenza di tali entità è che le matematiche non devono riferirsi agli oggetti sensibili, ma a delle realtà astratte, universali ed eterne; ed Aristotile riguarda anche questa prova come il motivo reale della dottrina (1). È evidente, come abbiamo osservato (2), che su questa base non potrebbe fondarsi una teoria che vede nei numeri le essenze o le leggi delle cose, ma solo la realizzazione delle astrazioni numeri. 3° Aristotile oppone Speusippo a Xenocrate, in quanto quegli parla delle cose matematiche matematicamente (e il suo numero é veramente matematico), mentre questi ne parla non matematicamente, e sopprime in realtà il numero matematico. La ragione precipua di quest' opposizione è, come abbiamo già detto, che i numeri matematici di Xenocrate sono gli stessi che gl' ideali, e non si limitano quindi, come quelli di Speusippo, alla rappresentazione dei semplici attributi aritmetici (3). 4° Il luogo citato a carta 201 (4) prova chiaramente che i numeri di Speusippo non costituiscono l' essenza delle cose (come potrebbe credersi che sia in una dottrina, che non ammette, secondo Aristotile, altre entità che le matematiche), nè come paradigmi, quali le Idee nell'interpretazione tra-

---

sono riferire, perchè parlano delle entità matematiche come intermediarie.

(1) V. *Met.* l. XIV. ll. 16. l. XIV. lll. 3, lll. 4, ecc. Cfr. n. lll, c. 202.
(2) Carta 202.
(3) Cfr. c. 203.
(4) *Met.* l. XIV. ll. 15-lll. 3.

Digitized by Google

scendentalista, nè come inerenti nelle cose stesse, quali le Idee nella nostra interpretazione o i numeri pitagorici. E lo stesso risulta dai luoghi, anch'essi già citati (1), in cui ci si dice che, delle diverse classi di sostanze ammesse da Speusippo, le anteriori non giovano per niente alle posteriori, e che le cose esisterebbero anche non esistendo i numeri e le grandezze. 5° Infine, Aristotile riguarda, come già abbiamo detto, le entità matematiche di Speusippo come equivalenti a quelle degli altri platonici: per conseguenza anche le altre prove per cui abbiamo stabilito (2) il significato puramente matematico delle entità matematiche di Platone, valgono pure indirettamente per quelle di Speusippo.

L'anteriorità dei numeri sulle grandezze e delle entità matematiche sulle cose significa, secondo le abitudini della filosofia platonica: 1° che i concetti delle grandezze contengono, nella loro comprensione, quelli dei numeri, e i concetti delle cose quelli dei numeri e delle grandezze; e 2° che le grandezze procedono dai numeri, e le cose dai numeri e dalle grandezze. Ma in Platone il rapporto di anteriorità e posteriorità implica che il posteriore si deduce dall'anteriore, ciò che importa, come sappiamo, che questo è in un certo modo la causa di quello, perchè l'essenza della dialettica platonica consiste nella identificazione del rapporto logico fra il principio e la conseguenza col rapporto ontologico tra la causa e l'effetto. In Speusippo invece le tre classi di sostanze da lui ammesse non si deducono l'una dall'altra: le grandezze non si deducono dai numeri, nè le cose dai numeri e dalle grandezze. È così che dobbiamo com-

(1) *Met.* l. XII. X. 14, l. XIV. III. 8-9—cfr. n. 4 a c. 255.
(2) A c. 200-204.

Digitized by Google

prendere la proposizione citata d'Aristotile, secondo cui la classe posteriore esisterebbe, anche non esistendo la classe anteriore. Ciò basta perchè Aristotile possa dire che le sostanze di una classe non sono la causa di quelle delle altre, benchè la loro anteriorità e posteriorità implichi necessariamente, come abbiamo detto, che le posteriori procedano, come di regola, dalle anteriori (1).

Il principio di Speusippo che l' essere si sviluppa andando da uno stato più indeterminato e più imperfetto a uno stato più determinato e più perfetto — è inutile di osservare che questo sviluppo non è un progresso nel tempo, ma una successione puramente logica — non è in sostanza che quello della dialettica platonica che la legge dell'essere è di arricchirsi progressivamente di nuove determinazioni, di passare continuamente da uno stato più astratto a uno stato più concreto. Ma senza dubbio Speusippo applica particolarmente questo principio alle sue tre classi di sostanze, per indicare ch'esse formano una serie logica al tempo stesso ed ontologica, in modo che il passaggio da un termine all'altro importa un progresso nella determinazione dei concetti e degli esseri corrispondenti a questi concetti, e nel tempo stesso una processione del più determinato dal più indeterminato.

L'altra applicazione particolare che fa Speusippo del principio, cioè la non identità dell' Uno col Bene e la possteriorità di questo, non è che un corollario del significato puramente matematico del numero e della sua anteriorità sugli altri esseri; l' identificazione platonica del Bene con l' Uno supponendo evidentemente che gli altri attributi delle cose siano ricondotti al numero.

Ma vi ha, nella filosofia di Speusippo, un punto d'un'im-

(1) Cfr. ciò che diremo sulla fine di questo numero.

Digitized by Google

portanza capitale — è il preteso abbandono della teoria delle Idee — su cui alla testimonianza d' Aristotile possono opporsi delle prove contrarie, che mi sembrano prevalenti.

La prova più forte, e che anche da sè sola sarebbe decisiva, sta nell'inverosimiglianza intrinseca delle stesse affermazioni d' Aristotile. Se noi ammettiamo che questi ci espone esattamente le dottrine di Speusippo, il sistema di questo filosofo sarebbe il più insolubile dei problemi che ci presenti la storia della filosofia. Perchè Speusippo avrebbe rigettato le Idee? Per le difficoltà, dice Aristotile (1), che si oppongono al sistema. Ma queste difficoltà consistono nelle inconcepibilità inerenti alla realizzazione degli universali. Allora, perchè avrebbe ammesso le entità matematiche? queste non sono anch'esse degli universali realizzati? L' ammissione delle entità matematiche non suppone il principio che l' astratto è realmente separabile (χωριστόν), che la vera realtà è, non il particolare, ma l'universale? Se si ammette che ai concetti dei numeri e delle figure corrispondono dei Numeri e delle Figure astratte e generali, che coerenza vi sarebbe poi a non ammettere che anche ai concetti degli altri attributi delle cose corrispondono altre entità egualmente astratte e generali? Se le entità matematiche di Speusippo rappresentassero l'essenza stessa delle cose, si potrebbe rispondere che esse bastavano alla realizzazione del principio che l' essere si risolve in entità universali: ma poichè, come abbiamo dimostrato, esse non rappresentano che le determinazioni aritmetiche e geometriche, per lo stesso motivo per cui di queste determinazioni si fanno degli esseri reali sussistenti per se stessi, anche le altre determinazioni delle cose devono

(1) *Met.* l. XIII. IX. 13 e l. XIV. II. 16.

Digitized by Google

essere elevate ad esseri reali e sussistenti per se stessi. Ma vi ha di più: la realizzazione dei concetti non ha un motivo e uno scopo, che unita al metodo dialettico, cioè al metodo deduttivo applicato alla scoverta di questi concetti realizzati. È per quest' unione, come sappiamo, che il realismo diviene una soluzione del problema delle cause efficienti, perchè il rapporto tra principio e conseguenza, dopo che questo principio e questa conseguenza da semplici nozioni mentali sono stati trasformati in entità sussistenti per se stesse, diviene un rapporto tra causa ed effetto. Ora quale è stata, nell'ipotesi della verità dell' esposizione aristotelica, l' attitudine di Speusippo verso il metodo dialettico? Ha egli rinunziato a questo metodo? Ma, in questo caso, perchè avrebbe ammesso delle realtà universali? Lo ha applicato ai soli concetti dei numeri e delle grandezze geometriche? Ma il metodo dialettico, come ogni altro sistema dei metafisici sulle cause efficienti, potrebbe avere altro oggetto che una spiegazione radicale e universale del mondo reale? e d'altronde, ammesso il metodo della dieresi, avrebbe potuto esso ricevere soltanto un' applicazione parziale, e non abbracciare la totalità dei concetti generici e specifici? o avere in una parte solamente della sfera della sua applicazione il valore obbieltivo ch'esso ha nella metafisica platonica, e nel resto un valore puramente logico? Da un altro canto, noi abbiamo dei motivi di credere che Speusippo, lungi di aver abbandonato la dialettica platonica, come metodo scientifico universale, è anzi verso questa parte che ha rivolto a preferenza le sue speculazioni. In effetto, « egli è stato il primo, come dice Diodoro (1), che ha contemplato nelle

(1) Ap. Diog. Laert. IV. 2.

Digitized by Google

scienze ciò che vi ha di comune, e insieme le ha congiunte, per quanto è stato possibile, l'una con l'altra » (1); e nei suoi *Dialoghi sui simili* ha cercato le affinità degli esseri della natura a lui conosciuti, applicando particolarmente la dieresi platonica a quella parte del reale che più ne sembra suscettibile, cioé il mondo vivente (2). E che la dieresi fosse anche per Speusippo un metodo deduttivo, noi dobbiamo inferirlo dal suo apriorismo, anch'egli ammettendo, come Platone, che la ragione deve sforzarsi di ritrovare tutte le verità, partendo da quelle che sono evidenti per se stesse, e ricavandone gradatamente le altre come conseguenze (3). Se dunque Speu-

---

(1) Cfr. per la portata di quest'indicazione Platone *Rep.* 531 d e 537 e, l. cit. a pag. 155 e 156.

(2) Cfr. c. VII. § 19 nota finale.

(3) V. Proclo *Comment. in prim. Euclid. elementor.* l. III. 1 pagina 50 ed. graec. in Mullach *Fr.* 280.

Filopono, commentando un l. dell'*Anal. Post.* (l. II. c. XII. 13), in cui Aristotile parla dell' opinione — che Eudemo attribuisce a Speusippo—che per definire una cosa bisogna anche conoscere tutte le altre, dice che Speusippo rigettava la definizione e la divisione. Ma è questa senza dubbio un' erronea inferenza di Filopono dal luogo stesso commentato. L'opinione di Speusippo non è, come ha ben avvertito il Ritter (v. 2. pag. 398 trad. franc.), che un principio dello stesso Platone. La conoscenza *perfetta* d'un'Idea suppone, secondo i principii della dialettica platonica, la conoscenza di tutto il mondo ideale. Infatti quest' Idea deve essere dedotta dall' Idea suprema, passando gradatamente per tutte le Idee intermediarie. Di più questo processo *discensivo* del metodo dialettico ha bisogno di essere preceduto da un altro processo *ascensivo*, per la scoverta delle Idee di più in più generali, a cui l'Idea di cui si tratta è subordinata. (V. Plat. *Rep.* l. VI. 510 b-511 c, e cfr. c. VII. § 12, 19 e 20). Così, siccome questa scoverta d'un'Idea generale è tirata dalla conoscenza di tutte le Idee particolari che le sono subordinate, perchè non è che la generalizzazione di tutte queste Idee, ne segue che l'ascensione all'Idea più generale, e per conseguenza an-

Digitized by Google

sippo ha ammesso il metodo dialettico, s'egli ha riconosciuto inoltre l'esistenza di entità universali; come credere che, dopo aver accettato tutti i presupposti dell'idealismo platonico, dopo essersi addossate tutte le gravi difficoltà del sistema, che sono le inconcepibilità della realtà degli universali e l'impossibilità di applicare effettivamente il metodo dialettico come metodo dimostrativo, abbia rinunziato a fare un'applicazione coerente dei principii, che sola poteva dare al sistema un valore filosofico?

A ciò dobbiamo aggiungere che, senza la supposizione che Speusippo ammetteva anche le Idee, non si comprenderebbe una particolarità del suo sistema, su cui tanto insiste Aristotile, cioè l'inutilità dei numeri e, in generale, delle entità matematiche, alle cose. Questa inutilità non è un semplice apprezzamento d'Aristotile, come p. e. quella delle Idee di Platone — vale a dire le entità matematiche di Speusippo non sono inutili nel senso che il valore loro assegnato nella spiegazione delle cose è chimerico —; ma essa risulta evidentemente dalle proposizioni stesse dell'autore (si notino sovratutto le parole della *Met.* l. XIV. II. 16, l. c.: Nè quegli stesso che lo ammette dice che esso, cioè il numero matematico, sia causa di alcuna cosa). Se Speusippo ammette le Idee, noi comprendiamo perfettamente come il suo numero non

---

che la discensione da essa a un'altra Idea qualunque, cioè una definizione di quest'Idea, ottenuta col metodo di divisione praticato in tutto il suo rigore, richiede necessariamente che tutte le altre Idee siano conosciute. Se Speusippo avesse rigettato la definizione, certamente egli non avrebbe fatta la collezione di quelle di Platone; e del resto essa è implicitamente ammessa nella sua proposizione riferita da Simplicio *a l'Arist. Categ.* c. 1, fol. 2 (v. Mullach *Fr. Speus.* 207 e 208): si dicono omonime le cose di cui il nome è comune, ma la definizione è diversa.

Digitized by Google

sia causa di niente (1), come, in generale, le sue entità matematiche non giovino in niente alle cose (2), e perchè queste esisterebbero, anche se esse non esistessero (3): è che ammesse le Idee, cioè le Idee degli esseri reali, questi si trovano completamente spiegati, e ogni altra entità è superflua (se i platonici ammettevano anche le entità matematiche, era perchè la coerenza del sistema delle Idee esigeva che tutti gli universali fossero sostantificati). Ma se le sole entità ammesse da Speusippo sono le matematiche — sia che faccia loro rappresentare le sole determinazioni matematiche, sia che vi riconduca anche le altre determinazioni delle cose — che scopo e che motivo potrebbe avere per lui tale ipotesi, poichè essa non è fatta servire alla spiegazione del reale?

Queste prove intrinseche sono fiancheggiate da altre prove estrinseche. Vi ha prima di tutto l'inverosimiglianza che quello tra i discepoli di Platone, a cui doveva premere più che ad ogni altro la gloria del maestro, designato senza dubbio dallo stesso Platone a succedergli nell'insegnamento (4), ed egli stesso designante a suo successore un altro partigiano delle Idee (Xenocrate), abbia rigettato la dottrina fondamentale della filosofia platonica, e che costituisce il carattere e il punto di connessione della scuola. Poi, la testimonianza di Dio-

---

(1) *Met.* l. XIV. ll. 16.

(2) *Met.* l, XII. X. 14 e l. XIV. III. 8.

(3) *Met.* l, XIV. III. 8.

(4) Ritter. *Storia della filos. ant.* t. 2. trad. franc. pag. 891-892: « Noi siamo ora in un tempo..... in cui la carica del professorato sembra essere stata trasmessa dai primi maestri ai seguenti (Diog. L. IV. 3); e la continuazione della scuola accademica tiene verisimilmente alla possessione del giardino dell' accademia che aveva già posseduto Platone (Plut. *De exil.* 10) ».

Digitized by Google

gene Laerzio (1) e di Cicerone (2), che affermano che Speusippo è rimasto fedele alle dottrine del maestro; l'indicazione di Stobeo (3) ch'egli ha posto la natura dell'anima ἐν ἰδέᾳ τοῦ πάντη διαστατοῦ (potrebbe obbiettarsi che qui il termine ἰδέα non va preso necessariamente nel senso tecnico della filosofia platonica; ma è questo il senso che esso ha nella definizione dell'anima di Posidonio (4), la quale, nella parte che c'interessa, è certamente imprestata a Speusippo); l'informazione di Asclepio ch'egli ha ammesso una sostanza distinta per tutti i simili (5) (ciò vuol dire che di tutto ciò che è *uno nei molti* ha fatto un'entità distinta); quella stessa inesatta d' alcuni commentatori d'Aristotile (6) che gli attribuiscono come a Xenocrate la dottrina d'un solo numero, al tempo stesso ideale e matematico (essa si spiega per l'affinità di questa dottrina con quella reale di Speusippo, perchè, come diremo in seguito, i Numeri matematici contenevano le Idee delle cose, come i generi le specie). Aggiungiamo infine che le affermazioni d'Aristotile si mostrano incerte ed anche contraddittorie, poichè al tempo stesso che attribuisce a Speusippo di rigettare le Idee, gli attribuisce pure di ammettere che le Idee non sono

---

(1) IV, 2.

(2) *Acad.* l. 9.

(3) *Ecl* l. I. c. 52.

(4) V. Plut. *Psicog.* XXII.

(5) " Anche Speusippo disse esservi molte sostanze: altra disse essere delle grandezze, e altra dei numeri, e *in tutti i simili*, e ancora altra la sostanza della mente, e altra dell'anima, e altra del punto, e altra della linea, e altra della superficie ". Schol. Arist. pag. 740. a. ed. Brandis.

(6) V. Siriano *ad Met.* l. XIII. VIII. 8, Filopone allo stesso luogo, *Scholia in Aristotelem* pag. 820 A ed. Brandis (in Mullach *Fragm. phil. graec.* III. pag. 118).

Digitized by Google

numeri (1), proposizione che implica evidentemente ch'egli ammettesse le Idee.

Un errore d'Aristotile nell'intepretazione di questo punto del sistema di Speusippo non sembrerà tanto strano, se si riflette alla difficoltà che vi ha, tutte le volte in cui è quistione degli universali o altre astrazioni dei metafisici, a comprendere se un filosofo dà loro un'esistenza reale o semplicemente logica. È un fatto di cui lo stesso Aristotile può fornirci un esempio. Certamente, per lui, la forma e la materia non sono distinte che logicamente; eppure quanti, senza contare gli oppositori del Rinascimento, che rendevano Aristotile responsabile degli errori degli scolastici, non l'hanno inteso come se egli ammettesse tra di esse una distinzione reale, e le riguardasse come vere sostanze, nel senso che noi diamo a questo termine? (2). Viceversa alcuni fra i più francamente realisti degli scolastici sono stati compresi talvolta come se il loro realismo si riducesse, in sostanza, a questa proposizione, a cui niun nominalista contradirebbe, che i generi e le specie non sono semplici concezioni del nostro spirito, ma hanno un fondamento nella natura, c'oè nelle affinità reali degli esseri (3). E passando ai filosofi

---

(1) *Met.* l. XIII. VI. 8: " Quelli che non fanno le Idee numeri, nè esservi dicono le Idee ". *Met.* l. XIII. VIII. 5: " Quelli che non credono esservi le Idee, nè assolutamente nè come essenti certi numeri ". *Met.* l. XIV. II. 16: " Per quello che così non crede, perchè vede le difficoltà circa le Idee, sicchè perciò non le fa numeri, ma fa il numero matematico ".

(2) V. c. VII. pag. 46.

(3) V. p. e. su Duns-Scoto Jourdain *Filos. di S. Tomm.* l. II. c. II. num. III. (cfr., per il senso che quest'autore dà alla parola realismo, principalmente l. I. sez. 3. c. III. in principio e num. 1, e l. III. c. IV, num. 1), e Conti *Storia della filos.* vol. 2. pag. 127 (cfr. p. 50-58 e 90) —Alcuni anche (come il Weber, *Stor. della filos. europ.*

Digitized by Google

moderni, uno dei migliori storici della filosofia, il Ritter (1), non dà espressamente Spinoza per un nominalista? E quanti tra i lettori di Taine hanno compreso che questi è un filosofo realista (alla scolastica)? Il malinteso d'Aristotile si spiegherebbe, in ultima analisi, per le stesse ragioni che la sua preferenza per l'interpretazione trascendentalista delle Idee di Platone. È impossibile, come abbiamo osservato, di formarsi una rappresentazione qualsiasi di entità sussistenti per sè stesse quali le Idee platoniche, altrimenti che come separate dagli oggetti reali. Per conseguenza, se noi ammettiamo che Speusippo, ammaestrato dall'esperienza della falsa interpretazione che si dava, da Aristotile e da altri, del sistema del maestro, abbia energicamente insistito sull'immanenza delle *specie* nelle cose; noi comprenderemo facilmente come Aristotile, per la stessa ragione per cui, dalla evidente sussistenza per se stesse delle *specie* di Platone, concludeva che esse erano trascendenti, abbia potuto concludere, dall'evidente immanenza delle *specie* di Speusippo, che esse non erano sussistenti per se stesse. Ciò che parrà più difficile a comprendere è l'interpretazione, malgrado ciò, degli oggetti matematici come entità reali (separate, naturalmente, dalle cose): ma, per la novità della dottrina, Speusippo doveva insistere sull'*anteriorità* di questi oggetti sulle cose reali, non meno che sull'immanenza delle specie. Ora l'anteriorità, nel senso platonico, importa *evidentemente* un'esistenza dell'anteriore distinta e indipendente da quella del posteriore.

---

§. 40 e 41) danno Duns-Scoto per un concettualista o un semi-nominalista.

(1) V. *Stor. della filos. mod.* t. 1. trad. franc. pag. 207.

Digitized by Google

Vi ha un altro punto, nella filosofia di Speusippo, su cui l'impressione che risulta dall'esposizione d'Aristotile, ha bisogno di essere rettificata, o almeno completata: è la relazione tra i numeri e le cose. Noi abbiamo dimostrato, fondandoci su Aristotile, che i numeri di Speusippo non sono, come i numeri matematici di Platone, che i concetti—i *nostri* concetti—dei numeri, realizzati: ma ciò non toglie che la teoria dei numeri abbia in Speusippo, come negli altri platonici, un carattere pitagorico. In questi concetti realizzati, come in tutti gli altri della metafisica platonica e come nei semplici concetti di cui parlano i logici, bisogna distinguere la *comprensione* e l'*estensione*: i numeri di Speusippo rappresentano le semplici determinazioni aritmetiche delle cose, considerati nella loro *comprensione*; ma considerati nella loro *estensione*, rappresentano le cose stesse, perchè sono gli Universali supremi, in cui queste sono contenute. Ciò risulta già dall' *anteriorità* dei numeri sulle grandezze e le cose. In effetto l'*anteriorità e posteriorità*, nel senso platonico, non importa solamente che il concetto dell'anteriore è una parte di quello del posteriore, ma ancora che il posteriore è contenuto nell' anteriore come in un genere. E che anche in Speusippo il rapporto di anteriorità e posteriorità debba essere inteso nello stesso senso, è confermato da un'obbiezione che Aristotile fa alla sua dottrina sulla materia delle grandezze, cioè che se vi ha una materia distinta per ciascuna classe di grandezze—linee, superficie e solidi—e queste materie *si seguono*, vale a dire stanno fra di loro nel rapporto di anteriorità e posteriorità, allora la superficie sarà una linea e il solido una superficie (1). Lo stesso risulta pure dalle

(1) *Met.* l. XIII. IX. 6.

Digitized by Google

indicazioni che attribuiscono ai numeri una causalità sulle cose. Aristotile (1) dice di Speusippo, come degli altri platonici, ch'egli fa dei numeri *le cause prime degli esseri* (2); e noi sappiamo da Jamblico (3) ch'egli ha chiamato la decade *il più efficace e perfezionante* (φυσικωτάτην καὶ τελεστικωτάτην) *degli esseri*, e *una forma per se stessa autrice degli effetti del mondo* (τῶν κοσμικῶν ἀποτελεσμάτων τεχνικόν). La causalità delle entità platoniche sta nella derivazione dei particolari dal generale a cui sono subordinati: le Idee sono le cause delle cose, e le Idee generiche delle Idee specifiche; è nello stesso senso che i numeri possono essere cause. Infine, questa superordinazione dei numeri alle cose come generi in cui queste sono contenute, è una conseguenza della loro esemplarità. Secondo Jamblico (4), Speusippo ha anche chiamato la decade *il paradigma più perfetto* (τῷ τοῦ παντὸς ποιητῇ θεῷ è evidentemente un'addizione di Jamblico); e secondo Aristotile (5), il punto, per lui, non è l'unità stessa, ma è *quale* l'unità, e la *materia* delle grandezze (cioè lo spazio) non è la pluralità stessa (la *materia* dei numeri), ma è *quale* la pluralità. Ciò che nel platonismo è riguardato come paradigma, è il generale nel suo rapporto al particolare: le Specie sono i paradigmi delle cose, e i Ge-

---

(1) *Met.* l. XIII. VI.

(2) Questo luogo sembra in contraddizione con gli altri già citati, in cui si nega che i numeri di Speusippo siano cause degli altri esseri. Essi si conciliano, ammettendo, come abbiamo fatto, che quando nega ai numeri di Speusippo la causalità sulle altre cose, Aristotile vuol dire che nel suo sistema le altre cose non si deducono dai numeri, come avviene in quello di Platone. Cfr. ciò che diremo sulla fine di questo numero.

(3) V. *Theol. arithm.* pag. 61 ed. Ast.

(4) *Ibid.*

(5) *Met.* l. XIII. IX. 6.

Digitized by Google

neri delle Specie; così è in questo rapporto che i numeri di Speusippo devono essere con le grandezze e con le cose.

Ma, i numeri essendo, per Speusippo, i generi delle cose, ne segue che anche per lui le cose sono, in un certo modo, dei numeri. Questa deduzione, infatti, è confermata da un luogo di Teofrasto (1), in cui Speusippo è compreso tra i platonici che fanno risultare le cose dai numeri e dai loro elementi. E una conferma ancora più esplicita si trova in Jamblico (2). Questi c'informa che Speusippo assegnava alle cose particolari dei numeri distinti, come i Pitagorici e Platone: l'uno era il punto, il due la linea, il tre il triangolo e il numero della superficie, il quattro la piramide e il numero del solido. Evidentemente noi dobbiamo distinguere tra questi numeri - cose e i numeri matematici. I numeri matematici sono i numeri *in se stessi*, le cose sono numeri per la partecipazione dei numeri in se stessi, poichè, secondo i principii della filosofia platonica, le cose ricevono la loro essenza e la loro denominazione dalle Idee, cioè dalle entità universali, a cui partecipano.

Questa distinzione tra i numeri matematici e i numeri - cose corrisponde in certo modo alla distinzione abituale tra i numeri astratti e i numeri concreti: noi potremmo per conseguenza servirci di questi stessi termini per indicare le due sorta di numeri di Speusippo. I numeri *astratti* sono i numeri matematici; le cose sono questi numeri, *concretizzati*. L'essere si sviluppa secondo Speusippo, noi lo sappiamo, procedendo dall'astratto al concreto: esso è prima numero, poi diviene grandezza,

(1) *Met. Fr.* 12.
(2) *Theol. arithm., ibid.*

Digitized by Google

infine *cosa*. Sicchè gli esseri particolari possono considerarsi sotto tre aspetti, secondo il grado di determinatezza del loro concetti. Ciascun essere, a un primo grado del suo sviluppo logico, è un numero matematico, e per conseguenza, considerato a questo grado di determinatezza del suo concetto, è un numero; al secondo grado del suo sviluppo logico é una grandezza geometrica, e per conseguenza, considerato al grado corrispondente di determinatezza del suo concetto, è una grandezza; all'ultimo grado del suo sviluppo logico e considerato nel suo concetto completamente determinato, è, infine, una *cosa*. Le grandezze geometriche sono i numeri a un primo grado di *concretizzazione*, cioè con nuove determinazioni che mancano ai numeri *astratti*; questi stessi numeri, a un grado ulteriore di *concretizzazione*, cioè arricchiti ancora di altre determinazioni, sono le cose. Il rapporto tra i numeri—cose e i numeri astratti, cioè matematici, è dunque identico, in sostanza, a quello tra i Generi e le Specie, p. e. tra l' Animale e l' Uomo: le cose non sono i numeri in se stessi, come l'uomo non è l'animale in se stesso, l' animale astratto; ma esse sono numeri, come l'uomo è animale.

Evidentemente secondo Speusippo, come le cose, anche le Idee delle cose devono essere numeri (1). In effetto, assegnando le cose ai diversi numeri, egli deve prenderle per classi; vale a dire tutte le cose d'una stessa classe devono essere per lui rappresentate da uno stesso numero (così l'uno non è solamente questo punto, ma il

(1) Nella proposizione, venente probabilmente dallo stesso Speusippo, che le Idee non sono numeri (in Arist. *Met.* l. XIII. VI. 8, l. XIII. VIII. 5, l. XIV. II. 16, l. c.), per numeri deve intendersi i numeri in se stessi, cioè i matematici.

Digitized by Google

punto in generale; il due, solamente questa linea, ma la linea in generale). Ora siccome le proposizioni che hanno per soggetto tutta una classe, secondo i principii della filosofia platonica, si riferiscono propriamente all' Idea, ne segue che il numero assegnato ad una classe non è che il numero dell'Idea corrispondente a questa classe. Ne segue ancora che i numeri matematici devono essere anteriori, non solo alle cose stesse, ma anche alle Idee delle cose. Se infatti si dice d'una certa classe, p. e. l'uomo, l'animale, ecc., ch'essa è un certo numero, p e. il quattro, ciò vuol dire che il numero matematico corrispondente è un elemento astratto comune a tutti gl' individui della classe. Ma tutto ciò che è comune a tutti gl'individui della classe è compreso nell'Idea della classe (p. e. l'Uomo o l'Animale in sè comprende tutte le note comuni a tutti gli uomini o a tutti gli animali); per conseguenza questo numero matematico o deve essere la stessa cosa che quest'Idea—ciò che è impossibile, perchè i numeri in sè di Speusippo differiscono da quelli di Platone in quanto non s' identificano con le Idee — o deve essere un che di più astratto che quest'Idea e contenuto in essa, cioé nella sua comprensione. Quest'anteriorità dei numeri matematici sulle Idee, o meglio sulle Idee delle *cose*—poichè i Numeri e le Grandezze in sè sono anche essi in sostanza delle Idee—è del resto compresa implicitamente nelle proposizioni di Speusippo che i numeri sono i primi di tutti gli esseri (1), ch'essi sono le cause prime degli esseri (2), e che il primo numero è il mate-

---

(1) Arist. *Met.* l. XIII. VI. 6, l. XIII. VIII. 5, l. XIV. V. 3.
(2) *Met.* l. XIII. VI. 1.

Digitized by Google

matico (1). Inoltre essa può desumersi dall'analogia del rapporto tra i numeri matematici e le grandezze in se stesse, cioè le Idee delle grandezze; essendo evidente, quando Ari totile parla dell'anteriorità dei numeri sulle grandezze, che per queste grandezze intende, non le particolari, i fenomeni, ma le generali, le entità.

Il sistema di Speusippo consiste essenzialmente in una nuova relazione stabilita fra i numeri ideali — cioè con cui le Idee e le cose s'identificano—e i numeri matematici. Per distinguere i numeri-cose dai numeri dell'aritmetica Platone aveva ricorso al concetto arbitrario che il numero in se stesso differisce dal numero di cui parlano i matematici, e a quello non meno arbitrario che le entità matematiche sono intermediarie fra le Idee e i sensibili. Xenocrate, per evitare questi due inconvenienti, abolisce la distinzione tra i due numeri, lasciando così intatto il paradosso pitagorico che identificava i concetti delle cose coi concetti stessi dei numeri, quelli di cui è quistione nell'aritmetica. Speusippo distingue, come Platone, i numeri-cose, i numeri ideali, da quelli dell' aritmetica; ma facendo il contrario di quello che aveva fatto Platone, dichiara anteriore il numero matematico, e l' ideale posteriore. La dottrina di Speusippo ha due vantaggi su quella di Platone: il primo di riconoscere che il numero in se stesso, cioè nel suo concetto, non può essere che quello dei matematici; e l'altro di dare l'anteriorità tra i due numeri a quello che è realmente più astratto, essendo dell'ultima evidenza che gli attributi aritmetici delle cose sono meno comprensivi,

(1) *Met.* l. XII. X. 14 —Il numero matematico è chiamato il primo numero, in rapporto ai numeri con cui s' identificano le Idee e le cose, ai numeri *concreti*.

Digitized by Google

hanno meno determinazioni, che le loro essenze stesse, cioè le totalità dei loro attributi. Del resto, per questa modificazione apportata al pitagorismo platonico, Speusippo trovava un addentellato nella dottrina stessa del suo maestro. Come infatti, nel sistema di Platone, uno stesso numero poteva essere al tempo stesso più entità distinte? (inconveniente che Aristotile rimprovera pure alla dottrina dei pitagorici). Se il numero era comune a tutte, non doveva essere, per conseguenza, *separabile* da loro e loro *anteriore*? Ben più, Speusippo non faceva altro che spingersi più avanti nella stessa via per cui si era messo Platone. Questi si era allontanato dalla pura dottrina pitagorica, vedendo nei numeri, non le cose stesse, ma le sole forme delle cose; Speusippo, non le forme, ma alcun che di più astratto ancora, di meno comprensivo.

Vediamo ora le altre modificazioni che Speusippo apportava al pitagorismo platonico, in conseguenza della nuova relazione, da lui stabilita, dei numeri con le Idee e le cose. Cominciamo dai caratteri dei numeri in sè.

Primo, i numeri in sè di Speusippo sono combinabili (1), perchè questo è il carattere dei numeri matematici. Secondo, Speusippo abbandona la generazione progressiva dei numeri gli uni dagli altri (2), perchè questa rappre-

---

(1) V. Arist. *Met.* l. XIII. VIII. 6-7.

(2) V. VI *Met.* i. XIV. III. 8, in cui Aristotile rimprovera a quelli che ammettono le sole entità matematiche, che per loro, non solo fra le diverse classi di esseri da loro ammessi, ma anche fra gli stessi numeri matematici (περὶ τοῦ ἀριθμοῦ παντός), l' anteriore non giova per niente al posteriore (contrariamente a quello che avveniva nel sistema di Platone). Qui le parole *anteriore* e *posteriore* hanno al tempo stesso un doppio significato come nell'*Eth. End.* l. I. VIII. 9-10, secondo che si applicano a Speusippo o

Digitized by Google

sentava il movimento dialettico delle Idee, la derivazione delle più particolari dalle più generali, e i numeri in sè per Speusippo non s'identificano più coi Generi e le Specie delle cose. Terzo infine, nei numeri matematici di Speusippo non ve ne hanno molti della stessa specie, come in quelli di Platone (1), perchè questa particolarità della dottrina platonica era legata al posto, assegnato alle entità matematiche, d'intermediarie tra le Specie e le cose.

I due elementi di Speusippo sono l'Unità e la Pluralità (2). Egli non riduce più l'elemento contrario all'Uno alla Duatità indefinita, perchè lo scopo di questa dottrina di Platone era sovratutto di effettuare la generazione

---

a Platone (alla cui dottrina sui numeri viene implicitamente opposta quella di Speusippo). Applicate a Platone, hanno il significato tecnico che loro si dà nella dialettica platonica; applicate a Speusippo, non possono significare che l'ordine dei termini di una serie progressiva qualunque, qual è quella dei numeri matematici.

(1) Arist. (*Met.* l. XIII. VIII. 5-7) rimprovera a Speusippo di non distinguere, come Platone, una prima diade, una prima triade, ecc. da una parte, e dall'altra molte diadi, molte triadi, ecc. Dunque Speusippo o ha ammesso solamente una diade unica, una triade unica, ecc., o solamente molte diadi, molte triadi, ecc. (senza subordinarle a un'altra diade, a un'altra triade, ecc. antoriori) Ora la seconda ipotesi è inammissibile, perchè, secondo i principii di tutta la scuola platonica, ogni moltiplicità suppone un' unità superiore, a cui deve essere ricondotta.

(2) V. *Metaf.* l. XIV. IV, in cui non si fa il nome di Speusippo, ma si parla di quei filosofi che non identificano l'uno col bene e fanno questo posteriore a quello, opinione che, come sappiamo dal l. XII. VII. 9, è quella di Speusippo (e che del resto, nello stesso l. XIV. IV—v. paragr. 5 — è legata all' altra, certamente pure di Speusippo, che le prime sostanze sono i numeri matematici). V. anche per la dottrina che stabilisce come elementi l'Unità e la Pluralità *Met.* l. XII. X. 2-8, 7, l. XIII. VI. 5, 9, l. XIII. IX. 7-10, l. XIV. l. 1-6, l. XIV. IV. 2-6, l. XIV. V. 3-5, ecc.

Digitized by Google

progressiva dei numeri (1) che Speusippo ha abbandonata. L'Unità naturalmente è l'essenza (ossia la forma), la Pluralità la materia (2). Speusippo identifica senza dubbio, ad imitazione di Platone, la prima ai *limite* o *limitato* e la seconda all'*illimitato*. Aristotile riguarda l'Unità e la Pluralità ora come principii dei soli numeri matematici (3), ora come principii di tutti gli esseri (4). Di queste due versioni noi dobbiamo ammettere la seconda, tanto perchè la dottrina dei due elementi, nella scuola platonica, ha per iscopo di fondere il sistema delle Idee con le dottrime pitagoriche, e i due elementi dei pitagorici erano gli elementi di tutte le cose; quanto perchè l'unità di sistema, che è una delle condizioni delle dottrine metafisiche fondate sulla realizzazione dei concetti e sulla dialettica (cioè sulla deduzione progressiva di questi concetti realizzati gli uni dagli altri), esigeva che Speusippo deducesse tutte le sue entità da un principio unico come εἶδος comune di tutte (il principio contrario essendo considerato come la materia). Le proposizioni d'Aristotile che si trovano in contraddizione con la versione che noi accettiamo — tra cui la principale è quella che Speusippo stabiliva dei principii distinti per ciascuna delle diverse classi di sostanze da lui ammesse (5) — non sono difficili a spiegarsi. Evidentemente l' Unità e la Pluralità, quantunque loro venga data la funzione di elementi comuni di tutti gli esseri, sono particolar-

---

(1) V. questo Supplem. carta 167.

(2) V. *Met.* l. XII. X. 3, l. XIII. VI. 5, l. XIV. l. 3.

(3) V. *Met.* l. VII. II. 4, l. XII. X. 14, l. XIII. VIII. 5, l. XIII. IX. 6-12, ecc.

(4) V. *Met.* l. XII. X. 2-3, 7, l. XII. VII. 9, l. XIII. VI. 5, 9, l. XIV. V. 1, ecc.

(5) V. *Met.* l. VII. II. 4, e l. XII. X. 14, l. c. a carta 255.

Digitized by Google

mente adattate a quella di elementi dei numeri; e in effetto, gli elementi di tutti gli esseri essendo delle entità d' una universalità assoluta, e i numeri matematici essendo, tra gli esseri, i più astratti e che abbracciano tutti gli altri nella loro estensione, ne seguiva che questi elementi non potevano essere altra cosa che gli Universali supremi dei numeri matematici. Ma Aristotile considera i numeri matematici di Speusippo come trascendenti, cioè come separati (1); per conseguenza la parusia dell'Unità e della Pluralità in questi numeri non importa, per lui, come per Speusippo, la loro parusia in tutti gli altri esseri. Così egli non può riconoscere la loro funzione di elementi costitutivi, cioè d'ingredienti, degli esseri, che nella sfera dei numeri matematici. Da un altro canto egli non tiene alcun conto della loro causalità sugli altri esseri, perchè questa, che non è altra cosa che il legame dialettico tra il principio e le cose dedotte dal principio, è una sorta di causalità che non può ricondursi ad alcuna delle quattro specie di cause riconosciute da Aristotile. Così egli non può vedere nell' Unità e la Pluralità, rispetto agli altri esseri oltre i numeri matematici, il carattere di principii, in nessuno dei sensi di questo termine. Potrebbe credersi che per ragioni analoghe Aristotile dovrebbe vedere nell' Uno e la Dualità indefinita di Platone i principii dei soli numeri ideali e non degli altri esseri. Ma vi ha fra i primi numeri di Platone e quelli di Speusippo una differenza importante. I primi numeri di Platone sono identici alle Idee, e la dottrina che le Idee sono le cause di tutti gli esseri tiene troppo posto nella filosofia platonica, perchè Aristotile potesse non tenerne conto, non considerando i

(2) V. *Met.* l. XIII. VI. 6 e l. XIV. III. 3-5.

Digitized by Google

principii di queste cause come principii ancora dei loro effetti. Al contrario i numeri di Speusippo appariscono così poco le cause delle entità posteriori, che queste, come dice Aristotile (1), esisterebbero, anche se quelli non esistessero (proposizione che esprime esattamente la dottrina di Speusippo, come vedremo sulla fine di questo numero). Un'altra differenza che, quantunque abbia in se stessa poca importanza, ne acquista molta agli occhi d'Aristotile, è il modo in cui nel sistema platonico le grandezze vengono dedotte, facendole risultare dai numeri e dalla materia. Aristotile (2) mette in antitesi questa dottrina con quella di Speusippo, che fa la natura sconnessa come una cattiva tragedia (perchè, come ha detto nel numero precedente, le cose esisterebbero non esistendo le entità matematiche, e non esistendo i numeri esiterebbero le grandezze). La derivazione logica del realismo dialettico non ha per Aristotile alcun valore come derivazione reale: egli dà quindi più importanza al suo simbolo materiale, che la esprime come la produzione di un tutto per i suoi elementi, e vi vede il nesso ontologico fra le diverse classi di entità, che non trova nel sistema di Speusippo.

Non vi ha dubbio d'altronde che, quando Aristotile parla di principii distinti per le diverse classi di sostanze ammesse da Speusippo, questa parola *principii* non abbia un significato differente da quello tecnico che essa e il suo sinonimo *elementi* hanno nella filosofia platonica, vale a dire di concetti (realizzati) della generalità più elevata, da cui tutti gli altri, più particolari e compresi sotto di essi, sono dedotti. Così per i principii delle gran-

(1) L. XIV. III. 8.
(2) *Met.* l. XIV. III. 9.

Digitized by Google

dezze Aristotile intende certamente il punto e lo spazio— con cui, come vedremo in seguito, Speusippo costruiva la grandezza estesa—: è ciò che risulta dalla *Metafisica* l. XIII. IX. 6-12, dove il modo in cui le grandezze vengono dal punto e dallo spazio è assimilato a quello in cui i numeri vengono dall'unità e dalla pluralità. Ora evidentemente il punto non può essere considerato come l' εἶδος generale delle grandezze – Aristotile ne riguarda lo spazio come la materia—. In quanto poi al principio distinto dell'anima, di cui si parla nel l. VII. II. 4, per esso non può intendersi che il sustrato iperfisico dei fenomeni psichici ammesso da tutti i filosofi animisti, la parola *anima* designando il complesso di questi fenomeni —secondo il senso, affatto naturalista, che questa parola ha nella filosofia dello stesso Aristotile—e non la sostanza anima. Sarebbe infatti incomprensibile che Speusippo avesse separato l'anima dal sistema universale degli esseri, rinunziando, per un'inconcepibile eccezione, a coordinarne l'Idea con quelle delle altre cose sotto un' Idea più generale: è ciò intanto che significherebbero le parole: un principio distinto dell'anima, se il termine *principio* dovesse prendersi nel senso tecnico della filosofia platonica che sopra abbiamo spiegato. Del resto, si vede chiaramente dalle allusioni di Aristotile, che fra tutti i *principii* in generale, attribuiti a Speusippo (nel senso vago in cui il termine è impiegato dallo stesso Aristotile), il carattere di *elementi* (nel significato platonico) non appartiene che all'Unità e alla Pluralità (1).

Potrà sembrare strano che Platone chiami i due Universali supremi *elementi*, e l' uno l'*essenza* o la *forma*, l'altro la *materia*, delle Idee e delle cose. Questi nomi

(1) V. *Met.* l. XIII. VII. 9, X. 2-8, l. XIV. l. 1-6, IV. 2-6, V. 1, V. 3-5

Digitized by Google

implicherebbero che queste due astrazioni, le più povere di contenuto di tutte le astrazioni realizzate della metafisica platonica, esauriscano, nella sua totalità, la sostanza di tutte le cose, che basti il loro concorso a costituire, integralmente, gli esseri, e che i concetti delle cose non constino che dei loro concetti. Ma noi comprendiamo quest'apparente paradosso, mettendoci al punto di vista della dialettica platonica: siccome tutte le Idee si deducono dalle due Idee più generali—o meglio, dall'Idea più generale, perchè l'elemento materiale non è, nella dialettica platonica, che un vero principio, per dir così, inerte come la nostra materia, e il principio attivo, veramente produttore, non è che l' εἶδος —; così tutto è implicitamente contenuto in queste due Idee, e l'universalità degli esseri, con tutti gli attributi che li costituiscono, risulta realmente, in un certo modo, dalla loro unione. Naturalmente quest'osservazione deve applicarsi anche alla dottrina di Speusippo: quando Speusippo chiama l'Unità e la Pluralità gli *elementi* (1), e la prima l'*essenza*, l'altra la *materia* (2), degli esseri, ciò suppone che l'Unità e la Pluralità costituiscono, per lui, la sostanza degli esseri, che questi sono implicitamente contenuti in quelle, e, per conseguenza, che tutte le Idee degli esseri (Numeri, Grandezze e Idee delle *cose*) si deducono dall'Unità e la Pluralità—o piuttosto dalla sola Unità, perchè la Pluralità è la materia, e il vero principio dialettico, come abbiamo osservato, non è che l'εἶδος —. Lo stesso risulta dall'appellativo di *principii*. Ari-

(1) V. per il nome di *elementi* dato all'Unità e alla Pluralità, i l. indicati nella nota 2 a carta 265 pag. 2. (meno quello del l. XII. X, in cui questo nome non è impiegato).

(2) Per questi nomi v. i l. indic. nella nota 2 a carta 266 p. 1.

Digitized by Google

stotile, è vero, usa questo termine in un senso vago, ma che, trattandosi di entità platoniche, non potrebbe uscire, in sostanza, da questi due significati, cioè, l'uno, di elementi costitutivi, d'ingredienti, per dir così, delle cose, e l'altro (che è propriamente quello della dialettica platonica) di cause prime, di esseri primitivi, da cui gli altri procedono. Tuttavia non vi ha dubbio che in alcuni casi egli non chiami gli elementi di Speusippo *principii* in questo secondo senso: è così che fa quando attribuisce ad essi al tempo stesso la doppia qualità di elementi e di principii (p. e. nel l. XIII. VI. 5: «quelli che dicono l'uno principio, essenza ed elemento di tutte le cose»; e sulla fine dello stesso capitolo: «tutti quelli che dicono l'uno elemento e principio degli esseri»), e più chiaramente ancora, quando allude alla dottrina di Speusippo che il bene e l'essere non sono identici al principio, ma gli sono posteriori (1), tanto più che egli oppone questa dottrina alla sua propria e a quelle dei teologi e di altri filosofi che fanno della divinità o di un essere analogo la causa prima delle cose (nel senso dialettico, l'appellativo di principio non conviene propriamente che all'Uno; e infatti è a quest'elemento che lo dà a preferenza Aristotile, nei luoghi indicati e altrove)

Dall'anteriorità dei numeri matematici sugli altri esseri, e dalla loro non identità con le Idee e le cose, ne segue che i due elementi —i quali, come abbiamo notato, non possono essere che gli attributi universali della classe più astratta di esseri, per conseguenza dei numeri matematici — non hanno in Speusippo che un significato

(1) *Met.* l. XII. VII. 9, l. XIV. IV, 2-6, V. 1.

Digitized by Google

matematico. Così l'Uno non è il bene (1) nè l'essere (2) —probabilmente il bene e il male (3) e l'essere e il non essere facevano parte delle due συστοιχίαι di contrari, di cui stiamo per parlare, e che Speusippo non identificava, come Plalone, ai due elementi, ma loro subordinava—nè può identificarsi con alcun altro dei principii che esso rappresentava nella dottrina di Platone (cioè lo stato, l'eguale, lo stesso, ecc, tranne, naturalmente, il πέρας). Il simile potremmo dire della Pluralità.

Noi sappiamo da un luogo dell'*Eth. Nic.* (l. I. VI. 7) che Speusippo ammetteva, come i Pitagorici (e come Platone), la dottrina delle due συστοιχίαι di contrarii; ma questo luogo non ci apprende niente sul carattere della dottrina propria di Speusippo, tranne che chiamava

---

(1) *Met.* l. XIII. VII. 9 e l. XIV. IV.

(2) L. XIV. V. 1.

(3) In effetto, quantunque Speusippo facesse scendere l'Idea del bene dal grado di primo principio, e mettesse al suo posto, al vertice della piramide ideale, l'Unità matematica, egli non poteva rinunziare però interamente al concetto platonico della supremazia del bene nella natura, cioè, in sostanza, al concetto teleologico. Che egli non l'abbia fatto noi possiamo desumerlo infatti dagli stessi luoghi indicati d'Aristotile sulla non identità del bene col primo principio (*Met.* l. XII. VII. 9 e l. XIV. IV. 3). Siccome le due συστοιχίαι erano formate di concetti della generalità più elevata, aggregandovi il bene, egli avrebbe conservato almeno all'antico principio platonico, per quanto era possibile nella sua propria dialettica, una specie d'universalità. — Che il bene non abbia più nella dialettica di Speusippo la funzione di principio, nemmeno delle sole Idee delle *cose*, si desume anche da uno dei motivi, attribuitogli da Aristotile (*Met.* l. XIV. IV. 5-6), per allontanarsi dalla dottrina di Platone: è che se il bene fosse identico all'uno, le specie essendo numeri, tutte le specie, tutti gli animali e le piante, sarebbero dei beni. Inconveniente che resterebbe anche se le specie non fossero numeri e il bene, senza identificarsi con l'uno, fosse tuttavia il principio delle specie (delle Idee delle cose).

Digitized by Google

l'una delle due serie, pure come i Pitagorici, la serie dei beni, e vi comprendeva l'Unità (e, per conseguenza, nell'altra la Pluralità). Evidentemente, dalla funzione dell'Unità e la Pluralità di principi di tutti gli esseri, ne seguiva che tutte le altre opposizioni delle due συστοιχίαι dovessero ricondursi a quest' opposizione primitiva, subordinando, in ciascuna, l' uno dei termini all' unità, identica al limitato, e l'altro alla pluralità, identica all'illimitato. Questa riduzione delle altre coppie di opposti alla primitiva era in Platone, come sappiamo, una vera identificazione; ma in Speusippo non poteva essere che una semplice subordinazione identica, al fondo, a quella delle specie al genere. Queste coppie, in effetto, che dovevano rappresentare le opposizioni fondamentali del reale, cioè le più universali e a cui tutte le altre o la più parte possono subordinarsi, non avrebbero potuto, evidentemente, ridursi ai due semplici concetti dell'unità e della pluralità, nel significato puramente matematico. Verisimilmente Speusippo imprestava le opposizioni delle sue συστοιχίαι una parte da Platone, e il resto dai Pitagorici: è almeno ciò che potrebbe inferirsi da un luogo della *Met.* (l. XIV. VI. 7) in cui si attribuisce ad alcuni filosofi che vedono nei numeri e, in generale, nelle entità matematiche, le cause della natura, di contare nella συστοιχία dei beni l' impari, il retto, l' eguale, il quadrato (1). Questa indicazione sembra doversi riferire a

(1) " Ciò solo mettono in chiaro, che il bene esiste, e che della συστοιχία del bello sono l' impari, il retto, l' eguale, le potenze (αἱ δυνάμεις, cioè i quadrati) di certi numeri ". Se, come congetturiamo da questo luogo, Speusippo comprendeva in una delle due συστοιχίαι il *quadrato* (naturalmente in quella del limitato), esso e il suo opposto l'oblungo (ἑτερόμηκες) dovrebbero evidentemente

Digitized by Google

Speusippo, perchè nè i Pitagorici, nè Platone, nè, per quanto sappiamo, altri platonici, tranne Speusippo, riguardavano come cause delle cose le entità matematiche in generale, cioè, non solamente i numeri, ma anche le grandezze geometriche (1).

Alla dottrina che gli elementi sono l'Unità e la Pluralità (e non la Dualità indefinita) è legata, in Aristotile (2), quella che le grandezze vengono dal punto e dallo spazio, la quale, per conseguenza, noi dobbiamo attribuire anch'essa a Speusippo. Non si tratta, evidentemente, che di una leggiera variante della costruzione platonica della grandezza estesa: i solidi risultano dallo spazio racchiuso e dalle superficie che lo racchiudono; le superficie dallo spazio e dalle linee che lo circoscrivono; le linee dallo spazio, cioè dall'intervallo, e dai punti da cui sono limitate. Solamente, mentre Platone non aveva applicata questa costruzione che alle gran-

---

prendersi, in questa sua dottrina, non nel significato puramente geometrico, ma in uno più largo, in cui quest'opposizione potesse applicarsi anche ai numeri (forse della stessa maniera che nel *Teeteto* 147 e- 148 a).

(1) Del resto io credo che tutta la prima parte del cap. VI. del l. XIV, della *Met.*, sino al parag. 8, alluda alle dottrine di Speusippo Vi si parla infatti d'una teoria dei numeri, alla pitagorica, e non potrebbe essere quistione degli stessi pitagorici, perchè, in questa teoria, il rapporto tra i numeri e le cose è la partecipazione (κοινωνία — v. parag. 8), e la conclusione di tutto il capitolo è che gl oggetti matematici non sono i principii e non sono χωριστά dai sensibili. Di più, la dottrina di cui si parla dal paragrafo 1 all'8 viene distinta da quella dei numeri ideali (v. paragr. 9): non potrebbe dunque essere che la dottrina dei numeri matematici, come cause delle cose, la quale non avremmo alcun motivo di attribuire ad altra scuola *platonica* che a quella di Speusippo.

(2) *Met.* l. XIII. IX. 6-12.

Digitized by Google

dezze concrete e particolari, cioè ai corpi, Speusippo invece l'applica immediatamente alle grandezze astratte e generali, cioé alle geometriche (1) Vi ha però tra la dottrina di Platone e quella di Speusippo una differenza, dipendente dalla modificazione che questi apportava alla teoria dei numeri. Platone non faceva risultare propriamente le linee dallo spazio e dai punti—poichè egli non ammetteva il punto come entità reale (2)—ma dallo spazio e dalle monadi, benchè in questa costruzione le monadi fungessero in sostanza da veri punti; Speusippo invece non poteva identificare più il punto con l' unità, perchè gli esseri, per lui, non erano più identici ai numeri in se stessi. Ma questa differenza era ben sottile, le unità di Platone, da una parte, in quanto servivano alla formazione delle grandezze estese, non potendo riguardarsi come vere unità (nè ideali nè matematiche), e dall 'altra parte, il punto di Speusippo, come abbiamo visto, venendo dall'Unità, ed essendo, per conseguenza, non in verità una unità *astratta*, ma una unità *concreta*. Quanto Aristotile

(1) Per conseguenza la parola spazio, trattandosi della dottrina di Speusippo, deve prendersi in un senso un po' differente da quello ch'esso ha nella dottrina di Platone. Lo spazio del *Timeo*, dovendo servire alla produzione di oggetti individuali, è anch' esso un oggetto individuale, cioè il tutto di cui gli spazi particolari, finiti, sono delle parti. Lo spazio di Speusippo invece, in quanto almeno serve alla produzione di entità generali, deve essere un'entità generale anch'esso, quella di cui tutto ciò a cui diamo il nome di spazio, sia lo spazio totale, infinito, sia uno spazio finito, è una particolarizzazione (nel senso in cui le cose lo sono delle Idee). Quale materia dell'esteso, lo spazio non è chiamato da Speusippo τόπος, come da Platone, ma διάστημα (v. *Met.* l. XIII. IX. 11-12 e cfr. l. XIV. V. 2), forse perchè esso non è *lo spazio esteso in tutte e tre le dimensioni* che in una sola delle tre classi di entità — linee, superficie e solidi—che egli costruisce.

(1) V. Arist. *Met.* l. I. IX. 20.

Digitized by Google

parla della dottrina che la superficie, la linea, il punto e l' unità, o semplicemente la superficie, la linea e il punto, sono sostanze e più sostanze del corpo stesso (1); certamente egli non allude alla sola costruzione dell'esteso che noi attribuiamo a Speusippo, ma a quella, in generale, della scuola platonica. Tuttavia, se l'entità, da cui (e dallo spazio) procedevano le linee, è da lui chiamata un *punto*, ciò sembra supporre che alcuno dei filosofi che ammettevano questa costruzione avesse già dato questa entità esplicitamente come punto — Senza dubbio Speusippo vedeva anche in questa costruzione dell'esteso, come aveva dovuto fare pure Platone — il punto essendo ricondotto all'unità o *limite*, e lo spazio alla pluralità o *illimitato*—un'applicazione del principio pitagorico che le cose constano del *limite* e dell'*illimitato*.

Non ci resta, infine, che ad esaminare quali modificazioni ha potuto apportare nella dialettica platonica la nuova relazione che Speusippo stabiliva tra i numeri, da una parte, e le Idee e le cose, dall'altra (oltre alla detronizzazione dell'Idea del bene, di cui abbiamo già parlato). Dalla dottrina che l' Uno e la Pluralità sono gli elementi di tutti gli esseri, non che dal bisogno dell'unità sistematica, necessaria al tipo di metafisica a cui appartiene il sistema di Speusippo, segue che, come abbiamo detto, tutte le entità di questo filosofo devono secondo lui, dedursi dall'Uno e la Pluralità, o, più propriamente, dall' Uno, perchè nella dialettica platonica (modificata per la fusione del sistema delle Idee coi concetti pitagorici) il vero principio, in sostanza, è quello dei due elementi che funge da εἶδος. In altri termini, tutte le Idee, secondo Speusippo, quelle dei numeri,

(1) Cfr. questo Supplem. carta 183.

Digitized by Google

quelle delle grandezze geometriche e quelle delle cose, devono nascere dalla dieresi progressiva dell' Uno. A quest'oggetto, Speusippo non avrebbe potuto servirsi che dell' uno o dell' altro di questi due processi. Cioè o di dedurre—s'intende, col metodo di divisione - prima dall'Uno i Numeri, e poi da ciascun Numero le Grandezze e le Idee delle *cose* ad esso subordinate. Ovvero—siccome tutto ciò che esiste è al tempo stesso un numero, una grandezza e una cosa—di dividere gli esseri, nella loro universalità, tre volte, ciascuna ad uno di questi tre diversi punti di vista, cioè come numeri, come grandezze e come *cose*, partendo in ciascuna di queste tre divisio- dall'Uno come εἶδος generale di tutti gli esseri, sia riguardati quali numeri, sia quali grandezze, sia quali *cose*. A questo modo si avrebbero tre scale dialettiche distinte, ma convergenti alla loro sommità nell' Uno, rappresentanti ciascuna la totalità degli esseri: quella delle Idee dei numeri, quella delle Idee delle grandezze e quella delle Idee delle *cose*. Di questi due processi Speusippo non ha potuto seguire il primo, perchè, se nel suo sistema le grandezze si deducessero dai numeri e le cose dai numeri e dalle grandezze, Aristotile non potrebbe dire che le cose esisterebbero anche non esistendo le entità matematiche, e le grandezze anche non esistendo i numeri. D' altronde è solo il secondo di questi due processi che permetteva di non violentare troppo apertamente le affinità reali delle cose. Noi dobbiamo dunque ammettere che secondo Speusippo le Idee di *cose* — cioè delle cose concrete, dei numeri all' ultimo grado di concretizzazione — si deducevano progressivamente, alla maniera di Platone, dalle Idee di *cose* più generali, a partire dall'Uno, da cui così queste Idee provenivano direttamente, e non a traverso quelle

Digitized by Google

dei numeri e delle grandezze. Così Aristotile ha ragione di dire che ciascuna delle tre classi di entità esisterebbe anche se le altre non esistessero. Tuttavia, se le tre classi di entità non si deducevano l'una dall'altra, ciò non impediva che vi fosse tra di loro quella derivazione logica e, per conseguenza, anche ontologica, necessaria per chiamarle *anteriori* e *posteriori*. Questa derivazione, nel sistema di Speusippo, era un risultato non cercato del principio platonico che tutto ciò che esiste è logicamente impossibile che non esista, e tutto ciò che non esiste logicamente impossibile che esista. I numeri sono, come abbiamo detto, una sorta di generi relativamente alle cose e alle grandezze, che ne sarebbero come delle specie. Ora, in conseguenza di questo principio, ciascuno di questi generi si concretizza *necessariamente* nelle sue specie esistenti e in queste sole specie. È questo carattere che, unito all'esistenza pure *necessaria* del genere — che, in virtù dello stesso principio, compete anche ai numeri di Speusippo — e all'essere questa data anteriormente a quella delle specie, fa della diaeresi platonica una derivazione logica e, mediante la realizzazione dei concetti, anche ontologica. Speusippo può dunque, per le stesse ragioni, considerare come una derivazione logica ed ontologica — benchè in questo caso non si applichi il metodo di divisione — anche il passaggio dai numeri alle grandezze e alle cose. Per le grandezze relativamente alle cose vale lo stesso che abbiamo detto per i numeri relativamente alle grandezze e alle cose. È così che Speusippo può stabilire, tra le sue tre classi di sostanze, un'anteriorità e posteriorità conforme al significato che questi termini hanno nella filosofia platonica. Quest'anteriorità e posteriorità, esistente tra le tre sfere in cui egli divide il reale, esiste, a più forte ragione,

Digitized by Google

nell'interno di ciascuna sfera; e ciò che riassume il sistema di Speusippo, come del resto anche quello di Platone, è l'idea di uno sviluppo estratemporale, che va sempre da uno stato più indeterminato a uno stato più determinato, e di cui egli vede l'immagine nello sviluppo delle piante e degli animali (1).

---

(1) V. Arist. *Met.* l. XIV. V. 1. l. c.

Digitized by Google

Supplemento D

DOTTRINE DI PLATONE SULL'ANIMA E LA DIVINITA' NEL LORO RAPPORTO COL SISTEMA DELLE IDEE

I L'anima e suo rapporto con le Idee e coi fenomeni

Quantunque nel corso di questo scritto abbiamo toccato parecchi punti delle dottrine di Platone sull' anima, gioverà forse di presentare queste dottrine nel loro insieme, malgrado che ciò debba costarci delle ripetizioni inevitabili. Il nostro scopo naturalmente non sarà di fare un'esposizione di questa parte della filosofia di Platone: ci basterà d' indicare i punti più rilevanti per mettere in luce il significato reale delle dottrine platoniche, contro le interpretazioni erronee, e più o meno arbitrarie, che se ne sono date.

Il sistema di Platone sull'anima è l'animismo antico, sviluppato con più conseguenza che in alcun altro filosofo, e trasportato così, dall'uomo e gli altri esseri animati dell'esperienza, all'universo, considerato anch'esso come un essere animato. Il carattere dell' animismo antico è che l'anima è riguardata, non solo come una sostanza, ma come una sostanza analoga a quelle dell'osservazione, cioè materiale o semi-materiale. Questo con-

Digitized by Google

cetto dell' anima si trova, quasi senza eccezione, in tutti i filosofi greci prima d'Aristotile. Quelli fra di essi che noi possiamo considerare come i rappresentanti dello spiritualismo antico, come, oltre a Platone, Anassagora, non sono spiritualisti nel nostro senso, perchè non hanno idea d'una sostanza assolutamente immateriale, cioè che non occupa uno spazio. Da un'altra parte i rappresentanti più genuini del materialismo. come Democrito, non sono materialisti nel senso moderno, perchè anch' essi riguardano l'anima come una sostanza distinta dal corpo, benchè materiale come questo. Un materialismo rigoroso, cioè che non ammette il dualismo d'anima e di corpo, non si trova, prima d'Aristotile, che in alcuni pensatori isolati e d'una importanza secondaria: Ippone (secondo cui l'anima era acqua e il seme era la prima anima) (1), Crizia (che identificava l'anima col sangue) (2), e gli autori sconosciuti della dottrina che l'anima è l'armonia del corpo (3), sono forse i soli, tra i filosofi ricordati da Aristotile, che noi possiamo riguardare come materialisti, nel senso moderno e rigoroso del termine. Anche dopo Aristotile, in cui (a parte la sua dottrina sul Nous) apparisce per la prima volta il concetto scientifico dell'anima (poichè per lui la distinzione dell' anima e del corpo si riduce a quella della forma e della materia), il concetto dominante continua ad essere quello della sostanzialità, e noi lo ritroviamo anche in Lucrezio, che si rappresenta l'anima come una sostanza sottile, che è diffusa in tutto il corpo, e di cui la parte dominante, cioè l' *animo* o la *mente*, abita nel cuore (4).

---

(1) Arist. *De An.* l. I. c. 2, 18.
(2) *Ibid* 19.
(3) Arist. *De An.* l. I. c. 4. 1-8; cfr. Plat. *Fedo* 85 e-86 d e 91 d- 95 a.
(4) *De rer. nat.* l. III.

Digitized by Google

Le dottrine platoniche sull'anima entrano dunque perfettamente nell'ordine di idee dell'epoca, anzi generalmente del mondo antico. Così Platone non sente il bisogno di provare, ma afferma come un principio che nessuno potrebbe contestargli, questo presupposto fondamentale di tutta la teoria: che l'essere animato è composto di due sostanze, un'anima e un corpo; che la vita risulta dall'unione di queste due sostanze, e la morte dalla loro separazione (1). Tuttavia sulla base di questo dualismo egli fonda una dottrina che, tra quelle del *doppio materialismo* antico, è la più conforme ai concetti del moderno spiritualismo, riguardando l'anima e la materia (cioè il substratum di tutti i corpi) come due sostanze diverse e radicalmente opposte. Ma con ciò Platone non fa che sviluppare logicamente il concetto fondamentale d'ogni animismo. Questo é che il principio della vita e della coscienza deve essere qualche cosa di distinto dalle sostanze che costituiscono il corpo, poichè è impossibile di comprendere che una stessa sostanza passi dallo stato di vivente e di cosciente a quello di non vivente e di non cosciente, e viceversa (2). Ora, se è così, sarà pure incomprensibile una conversione reciproca tra la sostanza anima e una sostanza materiale qualsiasi: per conseguenza, tutte le sostanze materiali essendo, secondo Platone, convertibili l'una nell'altra, non vi sarà nell'universo che una sola dualità irriduttibile e veramente fondamentale, quella dello spirito e della materia. Nondimeno sarebbe un errore fare di Platone un campione dello spiritualismo nel senso moderno. Egli resta ancora, in sostanza, sul terreno del *doppio*

(1) V. *Fedo*. 64 c, 67 d, 105 d, *Gorgia* 524 b, *Epinom*. 981 a, ecc
(2) V. *App*. c. 2. § 4-6.

Digitized by Google

materialismo primitivo: l'anima, secondo lui, è estesa (1) e si muove (2), e non afferma senza restrizione che non può essere oggetto dei sensi esterni (3). Il movimento dell' anima è una conseguenza logica della sua semimaterialità: l' anima infatti è il principio motore dei corpi (perchè il movimento spontaneo è il carattere distintivo dell' essere animato), e non si comprende come una sostanza materiale o quasi materiale possa muovere se non comunicando il proprio movimento. (4). Così Platone applica all'anima stessa la definizione che converrebbe all'essere animato, «ciò che muove se stesso» (5), vedendo nell' attributo della spontaneità del movimento un'espressione più completa dell'essenza dell'anima che in quello della coscienza, forse perchè gli sembra che il movimento spontaneo implica necessariamente la coscienza, mentre questa non implica quello. Il movimento spontaneo non solo è l' attributo essenziale dell' anima, ma si trova in essa continuamente (6), perchè da una parte la vita, negli esseri animati che noi osserviamo sulla terra, consiste in un movimento incessante, la cui sorgente secondo Platone non può trovarsi che nell' anima, e da un' altra parte gli astri (il cui movimento spontaneo prova che sono anch'essi degli esseri animati) non cessano mai nemmeno essi di muoversi. Il *doppio materialismo* in Platone dà luogo ad una dottrina, che non è senza analogia, almeno se si prende strettamente

---

(1) V. *Tim.* 34 b, 36 e, 35 a, 41 d, ecc.

(2) V. le note seguenti.

(3) V, *Append.* c. 2. pag. CLXX.

(4) V. c. 2 § 2 pag. 57-60.

(5) V. *Leggi* 896 a e *Fedro* 245 e.

(6) V. *Tim.* 36 c-37 c, 42 e, 43 a, 43 d-44 d, 47 c-d, 85 a, 90 d, 91 e 92 a, *Fedro* 245 c, ecc.

Digitized by Google

alla lettera, con quella dei moderni materialisti estremi dell'identità dei fatti psichici e dei movimenti organici che ne sono la causa: il pensiero e tutti i fatti psichici in generale sono per Platone dei *movimenti* dell'anima (1), proposizione che, intesa in un senso rigoroso, risolverebbe il subbiettivo nell'obbiettivo, e potrebbe avere per iscopo di far consistere tutto il reale nell'estensione e le sue modificazioni, per poi ridurlo più facilmente allo spazio limitato dalle unità, per conseguenza al numero. Tuttavia la proposizione non deve forse prendersi nel suo senso rigoroso: essa potrebbe significare semplicemente che i movimenti dell'anima sono la causa del pensiero e degli altri fatti psichici. Ma anche in questo caso si avrebbe evidentemente una sorta di dottrina semimaterialista, che spiegherebbe anch'essa i fenomeni della coscienza per quelli del mondo obbiettivo, e non differirebbe dal materialismo propriamente detto, che perchè ai movimenti dell'organismo verrebbero sostituiti quelli di questa specie di materia imponderabile, invisibile e impalpabile, che è, secondo Platone, l'anima. Il concetto che l'anima muove gli organi per impulsione, cioè comunicando loro il proprio movimento (2), ci fa comprendere quello della sua tripartizione. Platone crede evidentemente che i movimenti vitali si propagano a partire da certi centri indipendenti fra di loro. Questi sono, almeno sovratutto, il cervello, il cuore e il fegato. Così egli divide l'anima in tre parti separate, dando loro per sedi le tre cavità del corpo in cui sono contenuti questi

(1) V. carta 184, in nota.

(2) V. *Leggi* 894 e-896 b, *Fedro* 245 c-246 a, Arist. *De an.* I. I. II. 2-4, III. 9-11, V. 1-2.

Digitized by Google

organi—dottrina ammessa pure da Ippocrate, e che poi fu adottata da Galeno (1)—. La parte dell'anima che è il substratum dell'intelligenza (il λογιστικόν) abita nella cavità cranica; quella in cui risiedono la collera e il coraggio (il θυμός) è alloggiata nella cavitá toracica; la terza a cui appartengono gli appetiti sensuali, la più parte dei quali sono in rapporto con le funzioni della nutrizione (l' ἐπιθυμητικόν) è alloggiata nella cavità addominale, nella regione posta tra il diaframma e l'ombelico (2). L'esame psicologico viene a confermare questa tripartizione dell'anima, fondata senza dubbio su una base fisiologica; poichè le attività psichiche corrispondenti alle tre parti manifestano, per la contrarietà delle loro tendenze, ch'esse appartengono a dei soggetti distinti (3).

Al concetto della sostanzialità dell'anima è unita generalmente la dottrina della sua sopravvivenza, e spesso anche qnella della sua preesistenza. Tanto la sopravvivenza quanto la preesistenza sono per Platone illimitate: l'anima, secondo lui, non è solamente immortale, ma eterna. Questa dottrina del nostro filosofo è, come quella dell' opposizione radicale tra lo spirito e la materia, uno sviluppo perfettamente logico del principio dell'animismo. L'ipotesi della sostanza anima, come sappiamo, è destinata a spiegare il passaggio della materia dallo stato di vita e di coscienza allo stato contrario, e viceversa: siccome ci sembra incomprensibile che una stessa sostanza si trovi alternativamente in questi due stati contrari (per l'induzione istintiva, tirata dalle nostre esperienze più familiari, che l'essenza delle cose non

(1) V. Galeno *De placitis Hippocratis et Platonis.*
(2) *Tineo* 69 c e sqq.
(3) V. *Rep.* l. IV. 431 e sqq.

Digitized by Google

può cangiare), ne concludiamo che questo passaggio è dovuto a un'altra sostanza distinta, che è il substratum della vita e della coscienza, e che ora si unisce alla materia, ora se ne separa. Ma se si ammette che questa sostanza supposta, cioè la sostanza anima, è soggetta essa stessa alla nascita e alla morte, si va incontro alla stessa difficoltà che si è voluto evitare con la sua supposizione, cioè l'incomprensibilità che una stessa sostanza da vivente e cosciente diventi non vivente e non cosciente, e viceversa: infatti, una creazione e un annientamento assoluti essendo inconcepibili, l'incominciare ad esistere, per l'anima, non potrebbe essere che una trasformazioue di qualche sostanza preesistente, che acquisterebbe le nuove proprietá della vita e della coscienza (che sono quelle che caratterizzano l'anima), e il cessare di esistere un'altra trasformazione della stessa sostanza, che perderebbe le nuove proprietà acquistate. Le ragioni stesse per cui si suppone una sostanza anima, conducono dunque ad ammettere che questa sostanza non può cominciare ad esistere nè cessare di esistere. Queste ragioni, a dir vero, non proverebbero rigorosamente l'eternità dell'anima individuale, ma quella della sostanza dell'anima, di cui una certa individualità determinata potrebbe essere uno stato transitorio. Ma la forma più naturale, anzi la sola naturale, che possa rivestire il concetto della preesistenza e sopravvivenza della sostanza dell'anima, è evidentemente la preesistenza e la sopravvivenza dell' anima individuale. L' identità dell' anima, infatti, suppone l'identità della coscienza; per conseguenza alla persistenza dell' anima deve corrispondere la persistenza della coscienza; ora noi non possiamo concepire che la coscienza persista (cioè che la stessa coscienza continui ad esistere) se non conservando la sua indivi-

Digitized by Google

dualità. La dottrina platonica dell'immortalità, anzi dell'eternità, dell'anima ha dunque una base logica perfettamente naturale (quantunque d' un' evidenza illusoria, come tutti i sofismi a priori del nostro spirito): ma Platone, per dimostrare quest'immortalità, si serve di sofismi *artificiali*, che evidentemente non possono essere dei motivi reali della dottrina. Ciò si spiega per la natura incosciente del processo logico di cui questa dottrina è la conclusione. Il concetto della sostanza anima non suppone necessariamente una deduzione dal principio generale che le sostanze non possono cangiare nelle loro proprietà essenziali. e meno ancora un'induzione *cosciente* dalle nostre esperienze più familiari che ci suggeriscono questo principio generale. La spiegazione della vita e della morte per la unione e la separazione della sostanza anima sembra evidente perchè permette di assimilare questi fenomeni alle esperienze più familiari, che mostrano che le cose non cangiano nella loro natura, ma solo nei loro rapporti reciproci di posizione: ma si può non aver coscienza del processo di assimilazione, ma solo del suo risultato, cioè dell' evidenza della spiegazione, la quale sembra perciò un' evidenza intrinseca. Così pure l'ipotesi che la sostanza anima non muore nè nasce sembra evidente, perchè permette un'assimiliazione più completa, che l' ipotesi contraria, alle stesse esperienze più familiari da cui si è conclusa l' esistenza di questa sostanza; ma si può anche in questo caso aver coscienza solamente dell'evidenza dell'ipotesi, e non del processo d'assimilazione di cui quest'evidenza è il risultato. Non è dunque sorprendente che Platone, per dimostrare l'immortalità dell'anima, invece che delle prove reali, cioè dei sofismi *naturali*, su cui questa dottrina è fondata, si serva di sofismi puramente *artificiali*, inca-

Digitized by Google

paci per se stessi di determinare una convinzione: egli non ammette la dottrina che in virtù della sua evidenza intrinseca (cioè per un'inferenza incosciente); così si comprende come, cercando di dimostrarla agli altri, al passaggio reale per cui è pervenuto alla sua conclusione, del quale non ha coscienza, egli sostituisca dei passaggi fittizi. Tuttavia si sarebbe ingiusti verso alcuni degli argomenti di Platone, riguardandoli come semplici sofismi artificiali: essi sono (oltre quello della reminiscenza, di cui parleremo in seguito) quello del *Fedro* (245 c-246 a) e l'ultimo del *Fedone* (102 b-107 a) (1), il solo, come notammo altrove (2), che Platone dia come decisivo (3). Il primo di questi due argomenti conclude l'eternità dell'anima da ciò che essa è il principio motore (4). Alla

---

(1) Quest'argomento è riportato, nella sua parte essenziale, nel Supplem. B, a carte 45-47.

(2) *Append.* p. CXCIII.

(3) V. *Fedone* 95 d-96 a, 100 b, 107 b.

(4) "Ogni anima è immortale, poichè ciò che sempre si muove è immortale, ma ciò che muove altro ed è mosso da altro, avendo un termine del movimento, ha un termine della vita. Solo dunque ciò che muove se stesso, poichè mai non manca a se stesso, non cessa mai di muoversi, anzi a quante altre cose sono mosse è la sorgente e il principio del movimento. Ora il principio è non generato, poichè è necessario che tutto ciò che si genera sia generato dal principio, ma questo da nessuna cosa: se infatti il principio fosse generato da qualche cosa, tutte le cose non sarebbero generate dal principio. Ma poichè non è generato, è anche necessario che esso sia incorruttibile, poichè, se il principio venisse a mancare, nè esso potrebbe nascere da qualche cosa, nè altra cosa da esso.... Così dunque il principio del movimento è ciò che muove se stesso: questo poi non può nè nascere nè morire; altrimenti tutto il cielo e ogni generazione si fermerebbero necessariamente, nè si avrebbe mai donde, ricuperato il moto, potessero rinascere. Ciò che è mosso da se stesso apparendoci essere immortale, se alcuno

Digitized by Google

conclusione si giunge per dei passaggi che, quantunque non siano perfettamente logici, non sono però arbitrari: dal concetto che l'anima è il principio motore (suggerito dalla esperienza più familiare, che ci dà come carattere distintivo dell' essere animato la spontaneità del movimento), se si suppone la necessità d' una causa prima (per l'inconcepibilità di un regresso all'infinito nella ricerca delle cause), è naturale d'inferirne che questa causa prima è l'anima cosmica. Di là ne segue rigorosamente che quest'anima non ha avuto cominciamento: inoltre il più logico é di supporre che essa non avrà nemmeno fine (perchè nella supposizione contraria bisognerebbe ammettere o che, estinto il principio del movimento, l'universo cada nell' immobilità, o che all' anima cosmica estinta succeda, nel governo del mondo, un'altra anima cosmica, la quale avendo avuto cominciamento, si avrebbe l'incoerenza di fare dell'anima cosmica ora una cosa senza cominciamento e una causa prima, e ora una cosa divenuta e avente una causa). Concluso che l' anima cosmica è senza cominciamento e senza fine, è naturale d estendere questa conclusione alle anime individuali, che ne differiscono di grado, ma non di natura. L' ultimo argomento del *Fedone* s'impernia nella proposizione che ciò che apporta la vita dovunque si trova non può ricevere la morte: essa è l' espressione del motivo reale della dottrina dell' immortalità, che è il legame logico

---

dirà che questa è l'essenza e la definizione dell' anima, non se ne pentirà. Infatti ogni corpo, a cui il movimento viene dal di fuori, è inanimato; ma quello che lo ha da se stesso, è animato, come se questa sia la natura dell'anima. Ma se è così, non esservi altro che muova se stesso se non l' anima, per necessità l'anima è non generata e immortale „. *Fedro* 245 c- 246 a.

Digitized by Google

che vi ha tra la spiegazione animista—cioè che la vita e la morte sono dovute alla unione e alla separazione d'una sostanza distinta che è il substratum della vita e della coscienza—e il concetto che la vita e la coscienza devono essere inseparabili da una tale sostanza (1). Se Platone prendesse la proposizione (o meglio il concetto ch' essa indica, senza esprimerlo sufficientemente) come principio, l' argomento sarebbe *naturale*: la parte *artificiale* del sofisma è la pretesa dimostrazione di ciò che egli dovrebbe invece dare, e che effettivamente ammette, come una verità intuitiva.

Le sorti dell'anima dopo la morte formano il soggetto della più parte dei *miti* di Platone (che bisogna distinguere dai *simboli*, quali il Demiurgo e la cosmogonia del *Timeo*, o la contemplazione delle Idee nel luogo iperuranio del *Fedro*): in questi miti è difficile di fare le parti tra ciò che è un convincimento serio dall' autore e ciò che per lui stesso è una congettura più o meno verisimile o anche una semplice finzione; ma è certo ch'egli ha fede nel concetto generale che vi campeggia, cioè i premi e le pene in un'esistenza futura (2). Platone accoglie la dottrina, insegnata nei misteri, della trasmigrazione delle anime; e generalizzando questo dato tradizionale — quantunque, oltre al ritorno in questo mondo, reincarnandosi in corpi d' uomini o d' animali, parli anche del soggiorno delle anime in altri luoghi di premio o di punizione—giunge al concetto che l'anima è sempre congiunta ad un corpo, animando successiva-

(1) Cfr. *Append.* c. 2. p. CXCIII.

(2) V. *Fedo.* 114 d-e, 63 c, 64 a, 72 d-e, *Rep.* 608 c, 612 b-c, 613 a, 614 a, 621 c, *Gorg.* 522 e-523 a, 524 b, 526 d, 527 a, 527 c, *Leg.* 903 d-905 a, ecc.

Digitized by Google

mente corpi differenti secondo lo stato di perfezione o d'imperfezione a cui è pervenuta (*Leggi* 903 d- ma altrove, in dialoghi verisimilmente anteriori, parla d'uno stato dell'anima in cui è libera da qualsiasi corpo, p. e. nel *Fedone* 114 c, in cui una tale esistenza è promessa durante l'eternità a quelli che si sono purificati sufficientemente per la filosofia). È innegabile che la dottrina della metempsicosi, sovratutto in questa forma, per quanto possa sembrare strana a un filosofo moderno, ha un valore filosofico superiore che quella dell'esistenza eterna dell'anima dopo la morte in un mondo assolutamente immateriale, poichè essa lega per sempre il principio spirituale alla natura, continuando ad assegnargli, in tutte le epoche della sua esistenza, la sua funzione propria, senza di cui è un'ipotesi senza motivo e senza scopo, di forza animatrice e vivificatrice della materia.

La dottrina dell'immortalità dell'anima in rapporto a quella della sua tripartizione solleva un problema, a cui Platone dà delle soluzioni differenti: sono immortali tutte e tre le parti, ovvero una sola, che sarebbe come il substratum della personalità? Nel *Fedro* (1) è ammessa la prima delle due soluzioni; ma la dottrina definitiva di Platone, che troviamo nella *Repubblica* (2) e nel *Timeo* (3), è l'immortalità del solo λογιστικόν (nel *Fedone* (4) sembra

(1) 246 a e seg.

(2) V. l. X. 611 b-612 a.

(3) V. 41 c-43 a, 69 c-72 d, 73 d, 89 e-90 d, ecc. Il *Timeo* è certamente una delle ultime opere di Platone, perchè appartiene al periodo del sincretismo con le dottrine pitagoriche. Anche nel *Politico*, che possiamo pure riguardare come uno degli ultimi dialoghi (cfr. Suppl. C, carta 238, in nota) si distinguono la parte immortale dell'anima (cioè la razionale) e la mortale (v. 309 c).

(4) V. 78 b-80 c.

Digitized by Google

che Platone non ammetta la dottrina della tripartizione). La soluzione del *Fedro* é quella che esiggono i motivi filosofici della dottrina dell'immortalità, poichè l' anima è immortale perchè è la sostanza che è il principio della vita, e sostanze e principii della vita sono anche le parti inferiori. I motivi etici e sentimentali della dottrina dell'immortalità esiggono invece l'altra soluzione, poichè le speranze dell'altra vita richiedono uno stato dell' anima in cui sia esente dalle passioni e dai bisogni del corpo, e in cui per conseguenza le parti inferiori resterebbero senza funzione. Forse Platone, negando l' immortalità delle parti inferiori, intende rifiutare solamente ad esse la persistenza dell'esistenza individuale, non quella della sostanza. Questa è una conseguenza inevitabile dei presupposti di tutta la dottrina; e infatti i discepoli immediati di Platone insegnano l' immortalità, non del solo (λογιστικόν), ma di tutta l'anima (1).

L' immortalità e preesistenza dell' anima si lega col sistema delle Idee per la dottrina della intuizione delle Idee in un'altra vita e della reminiscenza (2). Noi abbiamo notato come il problema di spiegare la coincidenza tra il pensiero e la realtà nella conoscenza a priori divenga più urgente nel realismo dialettico (3): e infatti in quasi tutti i sistemi appartenenti a questo tipo (oltre il sistema a di Platone, in quelli di Hegel, di Schelling, di Spinoza (4 noi troviamo delle ipotesi destinate alla soluzione di questo problema. Fra le tre ipotesi possibili, cioè o che l'oggetto determina il pensiero, o che il pensiero determina l'oggetto,

---

(1) V. Olimpiodori Comment. in Platon. Phaedo. ap. Cousin in *Journal des savants* 1835 p. 145.

(2) V. c. VII p. 144 e Suppl. B parte 142-144.

(3) V. c. 143.

(4) V. c. VII. p. 431-442, in nota.

Digitized by Google

o che vi ha identità tra l'oggetto e il pensiero (1), solamente la prima e l'ultima sono compatibili col realismo dialettico: col sistema platonico non è compatibile che la prima, cioè quella dell'*intuizione razionale*, perchè le Idee di Platone non sono dei pensieri, come quelle di Hegel, ma delle realtà puramente obbiettive (2). Noi abbiamo pure indicato perchè alla dottrina meno mistica di un' intuizione in questa vita Platone preferisca quella dell'intuizione in una vita anteriore e della reminiscenza di questa intuizione (3). Non ci resta da aggiungere che un'osservazione, cioè che, quantunque il progresso reale del pensiero di Platone sia stato evidentemente dalla dottrina dell' immortalità e preesistenza a quella della reminiscenza, e non al contrario, non è strano ch'egli riguardi la reminiscenza come una prova della preesistenza ed immortalità (4): quest'argomento, al suo punto di vista, è un ragionamento perfettamente naturale — è il solo di quelli del *Fedone*, oltre l'ultimo, ch'egli crede rigoroso, almeno come prova della preesistenza (5) —, perchè egli vede nella reminiscenza, e quindi nella preesistenza che essa suppone, l'unica spiegazione possibile della conoscenza a priori.

Passando all'anima cosmica, cominceremo ricordando che essa è l' unica divinità ammessa da Platone (6). Il Demiurgo del *Timeo* è un simbolo che rappresenta l'I-

---

(1) V. Saggio 1 c. 3 § 7.
(2) V. questo Suppl. n. III.
(3) V. Suppl. C carte 143-144.
(4) V. *Fedo*. 71 e-77 a e *Meno*. 85 c-86 b.
(5) V. *Fedo*. 91 e-92 e.
(6) V. Suppl. C, carta 224.

Digitized by Google

dea del Bene (1). Il nome di *dio* dato al Bene e ad altre Idee—e da Xenocrate anche al principio materiale—, e quello di *divino* dato a tutte le Idee in generale, è evidente che non devono prendersi nel senso proprio, perchè Platone non può avere l'intenzione di personificare le sue astrazioni realizzate, che non sono che gli attributi generali delle cose, considerati come sussistenti per se stessi. La parola *divino*, in questo come in tanti altri casi (2), non significa che l'eccellenza dell'oggetto a cui si applica: quando insieme all' idea della superiorità, viene evocata vagamente quella della personalità (3), dall' aggettivo *divino* Platone passa al sostan-

---

(1) V. Supplem. C, carte 222-237.

(2) V. il num. seg.

(3) Questo pare essere generalmente il caso in tutti i luoghi in cui Platone chiama *dei* delle Idee altre che quella del Bene. Nel *Parmenide* 134 c-e si chiamano *dei* gli esseri ideali in cui risiedono come attributi la scienza in sè e la padronanza in sè (la scienza e la padronanza devono essere attributi e devono inerire in qualche sostanza nel mondo delle Idee come in quello dei fenomeni). Sulla fine del *Timeo*, dove il mondo è chiamato " dio sensibile immagine del dio intelligibile ", questo " dio intelligibile " è certamente l'animale che contiene tutti gli animali intelligibili, di cui a 30 c-d, cioè l'Idea dell'animale, perchè è a sua somiglianza che il mondo è stato fatto. Nel principio dell'allocuzione del Demiurgo alle divinità generate, " dei di dei (cioè figli di dei), opere di cui io sono l'artefice e il padre " (*Tim.* 41 a), la parola *dei*, la seconda volta, deve denotare altre Idee oltre quella del Bene (rappresentata dal Demiurgo): noi pensiamo naturalmente all' Idea dell' animale (il dio intelligibile di cui sopra) e alle altre Idee meno estese a cui gli dei individui sono subordinati. Anche a 37 c, in cui il mondo semovente e animato, prodotto dal Demiurgo, è chiamato un " simulacro degli dei eterni ", è naturale d'intendere per questi " dei eterni " delle Idee, più o meno generali, di esseri animati, di cui il mondo è la realizzazione.

Digitized by Google

tivo *dio*, senza che intenda perciò assegnare alle astrazioni che decora di questo nome, una funzione analoga, anche lontanamente, a quella degli esseri personali d'una forma qualsiasi della filosofia teologica. In quanto all'Idea del Bene, abbiamo osservato che Platone non può chiamarla *dio* che perchè vede in essa il primo principio delle cose (1) – la stessa ragione spiega naturalmente perchè Xenocrate possa estendere questo nome anche al principio materiale—. Al nostro punto di vista moderno sembrerà strano che la divinità, nel senso proprio, non sia per Platone che un principio derivato. Per un filosofo moderno Dio è l'*assoluto* (2), e perciò egli troverebbe assurdo di supporre un principio superiore a Dio stesso: ma questo concetto dell'assoluto, come carattere essenziale della divinità, manca ancora, come vedremo in seguito, in Platone, e in generale nella filosofia teologica antica non si sviluppa che d'una maniera incompleta.

Il teismo in Platone è assiso sulle sue basi naturali. Vi hanno secondo lui due prove della divinità: la prova teleologica (tirata sovratutto dalla regolarità dei movimenti degli astri) e quella fondata sul concetto che l'anima è il principio del movimento (3). Così Dio è per Platone il principio motore (4) e ordinatore (5) dell'universo—la doppia funzione che la divinità, come princi-

(1) V. cap. VII. p. 194.

(2) V. c. II § 5.

(3) V. vol. I c. 2 § 2 pag. 53-54 e § 3. p. 83.

(4) V. *Fedro* 245 c-e, *Leggi* 894 e- 896 b, *Epinom.* 988 d-e, ecc.

(5) V. *Filebo* 26 e- 27 c, 28 d-e, 30 c d, *Sofista* 265 c-e, 266 b-d, *Fedone* 97 c- 99 c, *Timeo* 42 e e seg. (cfr. Suppl. C, carte 233-234), *Leggi* 892 a-899 b, 933 d-e, 937 d, *Epinomide* 981 b, 982 a- 983 e, 991 c-d, ecc.

Digitized by Google

cipio esplicativo dei fenomeni, ha nella filosofia teologica antica], e possiamo anche aggiungere, nella teologia *naturale* (1) —. Come abbiamo osservato (2), vi hanno in Platone [due dottrine della finalità, l'una *immanente* e l'altra *trascendente*. La prima consiste ad ammettere che il Bene è l'Idea delle Idee, il tipo universale su cui tutti gli esseri sono costruiti, e che esso esiste per una necessità primitiva, tale che la sua non esistenza sarebbe inconcepibile e contradittoria. La seconda spiega la finalità — degli oggetti materiali e che hanno avuto un cominciamento — vedendo in essi degli effetti d'una causa personale, agente con un piano e per uno scopo. Queste due dottrine non sono incompatibili, perchè non vi ha contraddizione ad ammettere al tempo stesso che è una necessità logica che i fenomeni si producano in grazia d'uno scopo, e che tra gli antecedenti dei fenomeni che si producono così ve ne hanno alcuni inaccessibili all'esperienza; e se si ammette questa seconda ipotesi, non solo non è contradditorio, ma è naturale di supporre che gli antecedenti di cui si tratta devono essere tali da spiegare la natura dei loro conseguenti. É vero però che una volta che la finalità viene spiegata per la sua necessità logica, un'altra spiegazione non potrà più riguardarsi come indispensabile. Ma ciò non toglie che l'analogia suggerisca, anche in questo caso, delle cause personali: semplicemente non si potrà più pretendere che il ricorso a queste cause sia necessario, e l'argomento teleologico, per conseguenza, non potrà più aspirare al valore di una prova completa (3).

---

(1) V. vol. 1 c. 2 § 2-6.
(2) V. cap. VII § 16 pag. 211 e suppl. C. V carta 234.
(3) Cfr. c. 2, § 7, 1.

Digitized by Google

Il concetto che l'anima è la forza motrice si sviluppa in Platone nella dottrina che essa è la causa prima di tutti i fenomeni (1), e in lui troviamo già, quantunque in una forma meno precisa che in Aristotile, l'argomento della causa prima per provare la divinità (2). La dottrina che l'anima è la causa prima implica quella della sua durata infinita, almeno nel passato. Tuttavia nel *Timeo* le si dà un' origine nel tempo, come all'universo in generale; ma noi abbiamo visto che la cosmogonia del *Timeo* è un semplice simbolo, che rappresenta la derivazione logica di tutte le cose dai due primi principii (l Bene e la Materia) (3). Nelle *Leggi* si parla pure dell'anima come generata (anteriormente a tutte le altre cose, di cui è la causa prima): è che, come abbiamo osservato, Platone nei suoi ultimi scritti, dandosi per un pitagorico, vuol conformarsi alla dottrina, secondo lui exoterica, dei Pitagorici, che attribuiva al mondo un'origine nel tempo (benchè la loro dottrina reale fosse che esso è eterno) (4). L'insieme della teoria psicologica di Platone e il sistema delle Idee (che suppone l'eternità e la necessità dell'ordine attuale del mondo) esiggono indispensabilmente la dottrina dell'eternità dell'anima, insegnata, del resto, nel *Fedro* e in altri dialoghi (5).

Ai motivi filosofici della credenza nella divinità e alle sue funzioni corrispondenti si aggiungono (come per la credenza nell' immortalità dell' anima individuale) i motivi etici e sentimentali e le funzioni che corrispon-

---

(1) V. Suppl. C, carta 224.
(2) V. cap. 2 § 2 pag. 53-54.
(3) V. Suppl. C, carte 222-238.
(4) V. Suppl. C, carte 235 e 238.
(5) V. Suppl. C, carta 225.

Digitized by Google

dono a questi. Platone si diffonde a dimostrare che gli dei hanno cura delle cose umane, non meno delle piccole che delle grandi (1). Che i nostri affari siano piccoli o grandi agli occhi degli dei, non può convenire ad essi di negligerli, perchè la negligenza, l'inerzia, la mollezza non possono appartenere a dio, a cui bisogna attribuire l'eminenza in ogni virtù. D'altronde le cose piccole sono più facili a curare che le grandi (2)—riflessione notevole, perchè ci mostra quanto Platone è lontano dal concetto dell' onnipotenza—. La provvidenza divina ha sovratutto per oggetto che ciascuno abbia la sorte che merita, mettendo l' anima che è divenuta migliore in un posto migliore, e la peggiore in uno peggiore (3): del divenire poi ciascuno di noi migliore o peggiore ne ha lasciato le cause alla nostra volontà; ordinariamente infatti ciascuno diviene di animo quale desidera di essere (4). Non bisogna credere però, come dicono i più, che Dio è causa di tutte le cose: egli è buono, e per conseguenza può essere causa dei soli beni, ma non dei mali (5). Vi hanno due sorta di anime, l'una buona e l'altra cattiva: i movimenti tendenti al bene sono prodotti dall'anima buona, quelli tendenti al male dalla cattiva (6). Quella che governa l'universo è l'anima buona: tuttavia Platone afferma che la somma dei mali sorpassa quella dei beni (7), ciò che, tenuto conto delle proposizioni precedenti, non permette di at-

---

(1) *Leggi* 899 d- 905 d.

(2) *Leggi* 902 c- 903 a.

(3) *Leggi* 903 d- 904 e.

(4) *Leggi* 904 c. Questo concetto è espresso simbolicamente nella scelta delle anime nel mito sulla fine della *Repubblica*.

(5) *Rep.* 379 a-380 c.

(6) *Leggi* 896 e- 897 b, *Epinom.* 988 e.

(7) *Leggi* 906 a, *Rsp.* 379 c.

Digitized by Google

tribuire a Dio che una potenza molto limitata. Platone combatte le idee della religione popolare che egli crede indegne della divinità, p. e. che gli dei si svisano sotto forme diverse ingannando gli uomini (1), che vi hanno fra di essi delle ingiurie e delle inimicizie reciproche (2), che i cattivi possono propiziarseli con doni ed adulazioni (3), ecc. Naturalmente sarebbe vano di cercare in Platone i concetti della spiritualità e della semplicità di Dio. La divinità, cioè l'anima cosmica, è una specie del genere anima: essa ha dunque la stessa natura semimateriale dell'anima dell'uomo e degli altri esseri animati, vale a dire è estesa (4), si muove continuamente (5), e muove i corpi comunicando loro il proprio movimento (6). Da ciò che precede si vede anche che mancano nella teologia platonica i concetti di quella che abbiamo chiamato *teologia trascendentale* (7), cioè le dottrine che Dio è immutabile e fuori del tempo, e che è l'infinito o l'assoluto (cioè che tutti i suoi attributi si elevano a un grado infinito o assoluto). Il Dio di Platone, lungi di essere immutabile, è, come abbiamo detto, in un movimento continuo: inoltre egli ragiona, prevede, si ricorda, ecc. (8); d'altronde Platone non avrebbe potuto immaginare una coscienza che non consiste in muta-

---

(1) *Rep.* 380 d e sqq.
(2) *Rep.* 377 d- 378 e.
(3) *Leggi* 905 d- 907 b.
(4) V. *Tim.* 34 b, 35 a, 36 e, Ar. *De an.* l. I. III. 12, ecc.
(5) V. *Tim.* 36 c- 37 c, 47 b-c, 90 d, *Fedro* 245 c, Ar. *De an.* l. I III. 15, ecc.
(6) V. *Leggi* 894 e- 896 b, *Fedro* 245 c- 246 a, Arist. *De an.* l. I. II. 4, III. 11.
(7) V. c. 2 § 5.
(8) V. c. 2 § 5 p. 131.

Digitized by Google

menti, perchè per lui i fatti della coscienza non sono che movimenti dell'anima (1). Il concetto che Dio è l'assoluto o l'infinito implica quelli della sua potenza e causalità infinite (2). Ma la causalità e la potenza del Dio di Platone trovano un limite nella materia e negli altri esseri spirituali (tra cui l'anima cattiva), che sono egualmente primitivi che lui: di più la sua efficienza si riduce unicamente all' azione motrice, e questa non può esercitarla, come l'uomo o qualsiasi altro essere corporeo, che a contatto e per impulsione (3). Risulta pure dall'esposizione precedente che la teologia di Platone è un dualismo radicale, in cui Dio e la materia—o, meglio, la sostanza del mondo—sono, non solo due sostanze distinte, come in quasi tutti i sistemi della filosofia teologica antica, ma due sostanze egualmente primitive, coeterne e inconvertibili l' una nell' altra. Non è forse inutile di osservare che, siccome Dio e le Idee sono due cose interamente differenti, questo dualismo non ha niente di contrario alla immanenza delle Idee nel mondo, nè al monismo della prima forma del sistema platonico, in cui l'Idea del Bene è il tutto allo stato implicito. Per la stessa ragione esso non ha niente di comune col dualismo della forma posteriore, in cui al Bene si aggiunge, come altro

---

(1) V. c. 184 in nota. I luoghi ivi citati sull'identità del pensiero al movimento si riferiscono o esclusivamente o anche all' anima del mondo.

(2) V. c. 2 § 5 p. 185.

(3) V. Suppl. C, IV. c. 229 e la p. prec. n. 6. Oltre alla sua azione motrice per impulsione, Platone sembra attribuire all' anima cosmica uno sforzo per mantenere la coesione dell'universo e dei corpi celesti e la persistenza della loro forma (v. Suppl. C, IV. la nota a c. 238 e 239). Questo sforzo non è in verità un'azione motrice, ma è evidentemente immaginato, come questa, sul tipo della nostra azione muscolare.

Digitized by Google

principio primo, la Materia, nè vi ha fra questi due dualismi alcuna relazione logica. L'influenza reciproca tra la psicologia platonica e la sua teologia è evidente. Al dualismo antropologico tra l'anima e il corpo corrisponde il dualismo cosmologico tra Dio e il mondo materiale: alla indipendenza dell' anima cosmica dalla materia e alla sua primordialità e inconvertibilità con essa, richieste dalla sua funzione di causa prima, corrispondono l'indipendenza della psiche umana dalle condizioni somatiche e la sua esenzione dalla nascita e dalla morte.

Ciò che vi ha di più oscuro nelle idee di Platone sull'anima è il carattere vago del suo concetto dell'individualità psichica. Noi abbiamo visto che l'anima individuale è composta secondo lui di tre parti, ciascuna delle quali costituisce in realtà un'anima distinta. Qualche cosa di simile si ha nella sua dottrina dell' anima cosmica. Riguardando il mondo come un grande individuo animato, egli concepisce l'anima che lo vivifica come unica, come quella di qualsiasi altro individuo animato (1). Quest'anima è per lui, come abbiamo detto, la divinità: ma la sua unità non importa, per lui come per gli altri filosofi greci che ammettono un'anima del mondo, il monoteismo, almeno rigoroso. Egli riguarda pure come individui animati la terra e tutti gli astri, sì i pianeti che le stelle fisse, e attribuisce quindi un'anima a ciascuno di questi corpi (2). Ognuna di queste anime è considerata naturalmente come una divinità particolare (3).

---

(1) V. *Filebo* 30 a, *Tim.* 30 b-c, 34 b-c, 36 d-37 c, ecc.

(2) V. *Tim.* 38 c-e, 39 e- 40 d, *Leggi* 898 d- 899 b, *Epinom.* 981 e-983 e, 984 c, 985 d- 988 d, ecc.

(3) V. i l. ind. nella nota precedente.

Platone chiama dei non solo l' anima del mondo e quelle dei

Digitized by Google

Inoltre egli ammette dei demoni, esseri d' una divinità imperfetta (tra cui ve ne hanno anche dei malefici) (1). Ora per le anime della terra e degli astri, è evidente che, secondo Platone, esse non esistono al di fuori dell'amica cosmica, di cui sono come delle parti. Infatti nel *Timeo* il Demiurgo non costruisce che l' anima del mondo e quelle degli animali mortali (2); degli astri non costruisce che i corpi (3), quantunque l' autore li dia espressamente come esseri animati; e che vi siano altre anime oltre quelle che il Demiurgo ha costruite, è escluso dal luogo in cui si dice (dopo che si è narrata la formazione degli animali divini, cioè degli astri) che egli ha composto l' anima degli animali mortali coi residui degl' ingredienti con cui aveva composto l' anima del mondo (4). Un'altra prova, anche più decisiva, è la divisione dell'anima cosmica nel cerchio della natura dello *stesso* (che rappresenta il movimento diurno del cielo) e i cerchi della natura del *diverso* (che rappresentano le orbite dei pianeti) (5): se i movimenti planetari sono at-

---

corpi celesti, ma anche il mondo stesso e gli stessi corpi celesti. Questa estensione dell' attributo della divinità dall' anima, a cui propriamente appartiene, all' essere animato (cfr. c. 2 § 1 p. 47 e § 6 pag. 167) è troppo ovvia, per poter farsene un argomento contro il dualismo di Platone, che risulta nettamente dalla sostantificazione del principio spirituale e dalla opposizione radicale tra esso e la materia.

(1) V. Platone *Fedro* 246 e, *Conv.* 202 e- 203 a, *Leggi* 717 b, 906 a, *Epinom.* 984 b- 985 b, Plutarco *de Is. et Osir.* 25-26 e *de oracul. defectu* 17, ecc.

(2) *Tim.* 34 c- 36 d e 41 d - 42 e.

(3) V. 38 c-e e 40 a.

(4) *Tim.* 41 d.

(5) *Tim.* 36 c-d. Cfr. 37 a-c.

Digitized by Google

tribuiti all'anima cosmica, siccome il principio del movimento di ciascun pianeta deve essere la sua anima particolare, le anime particolari dei pianeti non possono essere che delle parti dell'anima cosmica. Questa è dunque per Platone un individuo superiore che contiene nel suo seno altri individui inferiori. Noi non troviamo alcuna difficoltà ad ammettere, nel mondo fisico, delle individualità di ordine diverso, in modo che un individuo di grado superiore contenga in se stesso degl' individui di grado inferiore (p. e. l'organismo e le cellule che lo costituiscono). Platone supponè che qualche cosa di analogo si dia anche nel mondo psichico; egli non troverebbe niente di strano nel concetto di Haeckel e di altri filosofi contemporanei, che riguardano l' anima di un organismo vivente come la risultante delle anime delle sue cellule. A dir vero Platone non può riguardare l' anima cosmica come una risultante delle anime degli astri: queste, rapporto alla prima, piuttosto che agli elementi che compongono un tutto, potrebbero paragonarsi a dei rami divergenti da un tronco comune, o a dei punti emergenti in una superficie, ciascuno dei quali costituisce un'unità distinta, quantunque sia al tempo stesso una parte di un' unità più comprensiva. Questo concetto d' un individuo psichico che contiene altri individui psichici, in Platone come negli altri filosofi antichi in cui lo troviamo, per quanto poco naturale in se stesso, è una conseguenza logica d' un' idea naturalissima al punto di vista della concezione animista della natura, cioè che in questo grande individuo vivente che è l'universo, vi hanno delle parti, vale a dire i grandi corpi che si muovono in esso, che manifestando una vita sino ad un certo punto indipendente, devono riguardarsi anch'essi come individui viventi. Se si suppone che la

Digitized by Google

vita e i movimenti di un essere animato sono prodotti dall'anima che lo vivifica, siccome le vite e i movimenti degl'individui inferiori fanno parte della vita e dei movimenti dell'individuo più vasto che li contiene, sarà logico di concluderne che le anime dei primi fanno parte dell'anima del secondo, estendendo al concetto dell' individualità psichica la relatività che vi ha in quello dell'individualità fisica. A questo punto di vista le anime stesse degli animali propriamente detti non potranno riguardarsi come assolutamente distinte dalla grande anima del tutto: così secondo il *Filebo* la nostra anima ci viene da quella dell'universo (1), come se ne fosse una parte, che le condizioni della vita terrestre (2) hanno isolata, ma che prima era congiunta al tutto con legami più intimi, benchè avesse già un'esistenza individuale, perchè l'eternità dell'anima importa, come abbiamo detto, la persistenza dell'individuo, e non semplicemente della sostanza.

Vi hanno in Platone, come abbiamo già osservato (3) due spiegazioni del mondo, corrispondenti a due concetti differenti della causa efficiente. L'una è la dottrina dell'anima cosmica: essa é una varietà della filosofia *istintiva* dello spirito umano, e corrisponde al concetto spontaneo della causalità, che ci fa considerare come causazioni efficienti le sequenze tra fenomeni che ci sono le più familiari. L'altra è il *realismo dialettico*, che introduce fra i concetti un nesso logico continuo, e, mediante

(1) *Filebo* 28-29.

(2) L'anima dell'uomo e degli altri animali ha abitato negli astri, partecipando al governo del mondo, e, purificata, ritornerà ad abitarvi. V. *Tim.* 41 d- 42 d e 90 a e *Fedro* 246 b- 257 a.

(3) Cap. VII. pag. 143-144.

Digitized by Google

la loro realizzazione, dà a questo nesso logico il valore di un nesso ontologico, cioè trasforma il rapporto tra principio e conseguenza in un rapporto tra causa ed effetto. L'uno di questi due generi di spiegazione non esclude l'altro, perchè non vi ha alcuna incompatibilità tra i due concetti della causalità su cui sono fondati. Il realista dialettico non può non ammettere anch'egli, oltre alla nuova specie di causazione che egli introduce, cioè la filiazione tra i concetti realizzati, quest'altra specie di causazione che tutti ammettiamo, e che si riduce a una successione costante tra fenomeni. Le tendenze istintive del nostro spirito lo spingeranno a immaginare, in queste sucessioni costanti tra i fenomeni che egli non può non ammettere, degli antecedenti tali che possano *spiegare* i loro conseguenti, cioè che ne siano delle cause produttrici o efficienti: questo processo di efficienza causale può coesistere con quello del realismo dialettico, perchè l'uno produce dei fenomeni concreti e individuali, mentre l'altro non produce che delle entità astratte, cioè le forme e le leggi generali di questi fenomeni. Il realista dialettico considera, è vero, le sue entità astratte come le cause dei fenomeni di cui sono le forme e le leggi generali: ma questa causazione non sarebbe incompatibile con quella dei loro antecedenti fenomenali (cioè che sono dei fatti o degli esseri individuali e concreti) che nell'ipotesi, sconosciuta a qualsiasi realista dialettico, che le entità astratte fossero fuori dei fenomeni (come nell'interpretazione trascendentalista delle Idee platoniche). Le entità astratte, secondo il realista dialettico, sono cause dei fenomeni, non in quanto li producono, ma in quanto sono delle condizioni senza di cui essi non potrebbero esistere, costituendo la loro essenza la loro vera realtà. Ma se fossero fuori dei fenomeni,

Digitized by Google

non potrebbero esserne le cause che producendoli: in questo caso la loro causalità e quella degli antecedenti fenomenali (ammessi a titolo di cause efficienti, com'è evidentemente l'anima del mondo di Platone) si escluderebbero a vicenda, e bisognerebbe scegliere tra l'una e l'altra ipotesi (1). Potrà sembrare tuttavia che, se la spiegazione del realismo dialettico e quella della filosofia istintiva non sono incompatibili in quanto l'una esclude l'altra, lo sono però in quanto l'una rende l'altra superflua. Le due spiegazioni, in effetto, si applicano agli stessi fatti (tutti i fenomeni in generale); ma quando un fatto si è già spiegato, è perfettamente inutile di cercarne un'altra spiegazione. Questo ragionamento sarebbe valevole, se l'una o l'altra delle due spiegazioni potesse sembrare soddisfacente, anche ad un metafisico; ma esse non lo possono nè l'una nè l'altra. Limitandoci a Platone, è facile di mostrare che la sua dottrina dell'anima del mondo—anche senza tener conto delle difficoltà inerenti a quest'ipotesi—non può dare che una soddisfazione incompleta a questo bisogno di conoscere le cause per cui tali ipotesi sono immaginate. Prima di tutto un'ipotesi sulle cause, per essere una spiegazione completamente soddisfacente dei fenomeni, dovrebbe essere tale da poterne dedurre la natura degli effetti, cioè da poter concludere, come conseguenza dell'ipotesi, che i fenomeni devono essere così come sono in realtà, e non altrimenti. Ma l'anima del mondo può spiegare solamente perchè esiste il movimento e perchè vi ha un ordine nella natura (ciò che il metafisico chiama finalità): essa non spiega perchè hanno luogo precisamente questi movi-

(1) V. c. 2 § 6 sulla fine.

Digitized by Google

menti e perchè esiste precisamente quest'ordine, che noi osserviamo nel mondo reale (noi non sappiamo, p. e., perchè l'anima del mondo, da cui, secondo Platone (1), sono prodotti gli animali, le piante e tutti i corpi che vediamo sulla terra, produce queste specie piuttosto che altre, pure dotate di finalità, ma più o meno differenti). Di più, nei limiti stessi dentro cui si restringe questa spiegazione, per il fatto stesso che è desunta dall'ipotesi di agenti trascendenti, a cui non si può attribuire che un modo d'azione in gran parte diverso da quello degli agenti dell'esperienza, essa non può assimilare completamente il modo di produzione dei fenomeni alle causazioni che ci sono le più familiari, ciò che sarebbe necessario perchè la spiegazione fosse completamente soddisfacente (p. e: Platone attribuisce all'anima del mondo la percezione degli oggetti (2), ma senza i nostri organi dei sensi: è quanto basta per rendere il suo modo d'azione incomprensibile). Un'altra oscurità viene alla spiegazione animista dalla sostantificazione dell'anima. La conseguenza di questa è, come abbiamo visto, che l'anima muove il corpo per il proprio movimento, ciò che, importando che il movimento che essa produce immediatamente non è quello voluto, ma un altro non voluto nè saputo, allontana l'ipotesi animista dal tipo su cui è modellata, cioè la nostra azione volontaria secondo il modo più familiare di rappresentarcela, e ne diminuisce quindi il valore esplicativo. Dall'altra parte, il realismo dialettico piuttosto che una spiegazione è, come abbiamo detto, un sembiante di spiegazione: quand'anche il si-

(1) V. *Sof.* 265 c- 266 b.
(2) V. *Tim.* 37 b, *Leggi* 901 d, ecc.

Digitized by Google

stema fosse vero, esso non darebbe una soddisfazione reale al nostro bisogno di conoscere le cause efficienti, ma a queste cause che aspiriamo a conoscere, sostituirebbe un succedaneo (1). L'insufficienza delle due spiegazioni, quella del realismo dialettico e quella della filosofia istintiva, ci dà ragione del fatto che non vi ha un sistema, in cui la prima di queste spiegazioni non sia accompagnata dall' altra (2). Tra le varie forme della filosofia istintiva, quella che era più in armonia col sistema delle Idee platoniche, era la teologica. Il sustrato della filosofia di Platone è una concezione del mondo che abbiamo chiamato *organicista*, cioè dominata dai concetti desunti dall'osservazione degli esseri viventi, e in cui l'essere vivente stesso è elevato a tipo di tutti gli esseri in generale (3). L' influenza di questa concezione *organicista* del mondo sul sistema delle Idee si osserva nell'ipotesi delle Idee stesse e sovratutto nei due tratti caratteristici della dialettica platonica, cioè la dieresi, e l'Idea del Bene elevata a forma universale e principio primo di tutti gli esseri (4). Questa stessa concezione conduce per una doppia via alla dottrina dell' anima cosmica: cioè assimilando il mondo e i corpi celesti agli esseri viventi, e suggerendo una spiegazione teleologica dell' universo, che, se consiste in concetti chiari e non in una vaga e incosciente personificazione di ciò che si sa essere impersonale (5), non può non essere al tempo stesso

(1) Cfr. vol. 2. p. 465.
(2) V. vol. 2. p. 464-465.
(3) V. nota 3 a pag. 263, vol. 2.
(4) V. la stessa nota 3 a p. 268, vol. 2.
(5) V. Suppl. C, IV, carta 237.

Digitized by Google

una spiegazione teologica. Naturalmente questa spiegazione teleologica delle cose per un agente personale è suggerita più immediatamente dal posto e la funzione dell' Idea del Bene nella dialettica — se non è essa piuttosto che li ha suggeriti (1)—. Così le due parti della metafisica di Platone, cioè la teoria delle Idee e quella dell'anima, lungi di essere in contraddizione, si completano e si chiamano l'una con l'altra. Noi abbiamo visto pure la dipendenza reciproca tra le dottrine di Platone sull' anima cosmica e quelle sull' anima individuale (2),

Quantunque l'anima sia un essere metaempirico e la causa prima dell' universo fenomenale, è evidente che nella grande divisione degli esseri di cui è quistione nella filosofia platonica, essa deve classarsi insieme coi fenomeni. Al punto di vista del sistema delle Idee, la distinzione più profonda è quella tra l'astratto e il concreto, tra l'universale e l'individuale. Così vi hanno da una parte le entità astratte e universali—che nella prima forma della filosofia platonica sono considerate tutte come Idee, e nella seconda forma si distinguono in Idee ed entità matematiche (3)—e da un'altra parte le cose concrete e individuali. Le prime sono riguardate come la vera realtà, le seconde come fenomeni (4). Non vi ha fra queste due classi alcun termine medio, e l' anima, non essendo un'entità astratta ma una sostanza concreta, deve far parte evidentemente della seconda. Ne segue che il rapporto dell' anima con le Idee non può essere

(1) Cfr. Suppl. C, IV, c. 287.
(2) V. sopra, carta 288, p. 2.
(3) V. Suppl. C, III, c. 210.
(4) V. Suppl. B, parte I n. IX.

Digitized by Google

diverso da quello che le altre cose fenomenali hanno con esse. Questo è, come sappiamo, che in tutte le cose appartenenti a una stessa classe è presente un'Idea unica, che non è che la sostantificazione dell'attributo o somma d'attributi comune a tutta la classe. Per conseguenza in tutte le sostanze che si chiamano anima è presente una Idea unica, l' Idea dell' anima, come in tutti gli esseri che si chiamano uomo, animale, albero, ecc. è presente l'Idea unica dell' uomo, dell' animale, dell' albero, ecc. Naturalmente l'Idea dell'anima, come tutte le altre, ha *l* suo posto determinato nella gerarchia del mondo ideale: vale a dire essa è contenuta in un'Idea più generale, questa in un'altra ancora più generale, e così di seguito, sicchè si giunga al contenente universale, che è l'Idea del Bene: l'Idea dell' anima dunque, e quindi l' anima stessa, parteciperà a tutte queste Idee di più in più generali a cui è subordinata. Se la classe generale anima contiene altre classi inferiori, che bisogna distinguere per differenze essenziali, l'Idea generale dell'anima conterrà altre Idee meno generali, corrispondenti ciascuna a ciascuna di queste classi inferiori. Ma tutte le anime individuali (compresa l'anima cosmica, che è anch'essa un essere individuale e concreto, e non un'entità astratta e generale) non potranno partecipare che all'Idea che è l'obbiettivazione del loro concetto comune, e alle Idee più generali che sono l' obbiettivazione dei concetti più estesi in cui esso è contenuto: l' anima avendo un' essenza particolare e distinta da tutte le altre cose, a quest'essenza deve corrispondere un' Idea particolare e distinta da tutte le altre Idee. Vi hanno tuttavia degl'interpreti che pretendono che l'anima non partecipa a un'Idea unica, cioè l'Idea speciale dell'anima, ma a tutto il mondo ideale. Questa interpretazione misconosce il

Digitized by Google

concetto fondamentale della dottrina di Platone sull' anima, cioè che questa è una sostanza distinta, e non, p. e., la *forma* del corpo, come per Aristotile. Essa potrebbe avere un senso, se l'anima cosmica fosse per Platone la *forma* dell'universo; ma con una tale ipotesi gli si presterebbe gratuitamente un concetto, che non troviamo nè in lui nè in alcun altro dei filosofi antichi, compresi i panteisti, che hanno ammesso un' anima del mondo (perchè tutti presuppongono l'animismo, cioè la teoria della sostanza anima, quantunque questa secondo alcuni sia convertibile con le sostanze materiali, secondo altri, come Platone, inconvertibile) (1). L'interpretazione in verità può anche avere un altro senso, indipendente da quest'ipotesi; sarebbe la dottrina dell' identità dell'essere e del pensiero; ma anche questa, come vedremo nel n. III, non può prestarsi a Platone che gratuitamente. Il concetto che l'anima partecipa a tutto il mondo ideale si fonda su un' interpretazione arbitraria della composizione dell' anima cosmica nel *Timeo*, che abbiamo discusso nel Supplem. C, n. IV A (sulla fine). Ivi abbiamo visto che la composizione dell' anima non differisce da quella delle altre cose nel periodo pitagoreggiante della filosofia platonica. Oltre che della sua Idea speciale e della materia, essa si compone anche dei due elementi (l'Uno e la Dualità indefinita, che nel *Timeo* sono chiamati lo Stesso e il Diverso). Ma anche questa seconda composizione non è particolare all'anima; perchè tutte le Idee e tutte le cose, nel periodo pitagoreggiante, sono composte dei due elementi (2): ciò

(1) V. c. 2 § 6.
(2) V. Suppl. C, n. II.

Digitized by Google

che è particolare all'anima non è che la sua applicazione gnoseologica (1), cioè la spiegazione della possibilità della conoscenza per l'identità degli elementi del soggetto conoscente e degli oggetti conoscibili.

Secondo alcuni interpreti l' anima sarebbe per Platone un' entità intermediaria e, siccome le entità intermediarie sono le entità matematiche, anche un' entità matematica. Questo concetto, che rimonta ai neoplatonici, è fondato sull'interpretazione trascendentalista delle Idee platoniche, quantunque, come suole avvenire quando si tratta delle opinioni stabilite, esso si dia spesso come una prova di quest'interpretazione stessa di cui è una conseguenza. Nell' interpretazione trascendentalista, come abbiamo osservato, la causalità universale delle Idee verso i fenomeni è incompatibile con quella dell'anima: per risolvere questa contraddizione si suppone che le Idee non siano che le cause remote dei fenomeni, ed agiscano sul mondo sensibile per l'intermediario dell'anima, che sarebbe la causa prossima. Questa funzione dell'anima di intermediaria fra le Idee e le cose sembra più necessaria nella forma dell'interpretazione trascendentalista preferita dai critici moderni, secondo cui le Idee sarebbero, non dei pensieri dell'intelligenza creatrice, ma delle sostanze obbiettive separate dalle cose: in questo caso infatti ogni efficienza diretta delle Idee divicne incomprensibile, e si crede perciò indispensabile l'intervento di un principio attivo come l' anima, per mezzo di cui possa esercitarsi la loro influenza sui fenomeni. Ora, se l'anima è una sostanza intermediaria fra le Idee e le cose, essa deve essere anche, come ab-

(1) V. Suppl. C, IV, c. 240 e 242.

Digitized by Google

biamo osservato, un'entità matematica, perchè nel sistema platonico, come sappiamo da Aristotile, il posto d'intermediari fra le Idee e le cose non è assegnato che alle entità matematiche. Per unire poi dei concetti così disparati quali sono quelli dell'anima e delle entità matematiche, si ricorre come termine medio a quest' altro concetto che le entità matematiche sono le Idee nel loro rapporto con la materia, cioè come leggi del mondo sensibile—perchè, Platone riguardando il mondo come un essere vivente, si crede di poter identificare le leggi dei fenomeni alle funzioni di un essere vivente, e queste all'anima che lo vivifica—.Che le entità matematiche, infine, siano le Idee nel loro rapporto con la materia o le leggi del mondo sensibile, sarebbe provato dal *Filebo*, il πέρας di cui si tratta in questo dialogo, equivalendo, secondo questi interpreti, ai Numeri matematici dell'esposizione aristotelica.

Così questa costruzione è fondata sui presupposti seguenti:

1° Che le Idee siano fuori delle cose. Noi l'abbiamo confutato nel Suppl. B.

2° Che le entità matematiche rappresentano tutti gli attributi delle cose, e sono intermediarie in quanto tramezzano tra le Idee e le cose considerate nell' insieme dei loro attributi. Noi abbiamo visto invece (nel Supplem. C, n. III) che esse non rappresentano che i soli attributi aritmetici e geometrici delle cose, e che non tramezzano che tra i numeri ideali, in quanto costituiscono le Idee (cioè i concetti obbiettivati più generali) di questi attributi, e questi attributi nelle cose stesse, cioè individualizzati. Questo 2° presupposto è il punto di partenza per identificare l'anima, come principio me-

Digitized by Google

diatore, alle entità matematiche, ed è contenuto implicitamonte nella supposizione che le entità matematiche sono le Idee nel loro rapporto con la materia o le leggi del mondo sensibile.

3° Che il πέρας del *Filebo* equivalga ai Numeri matematici, ciò che proverebbe (vista l'evidente immanenza del πέρας) che questi numeri sono nelle cose stesse—altro presupposto implicato nella supposizione che le entità matematiche sono le Idee nel loro rapporto con la materia o le leggi del mondo sensibile.—Noi abbiamo visto che questa equivalenza tra il πέρας del *Filebo* e i Numeri matematici è inammissibile, e che la supposizione che i Numeri matematici e in generale le Entità matematiche sono *nelle cose*, è in contraddizione col 1° presupposto che è il fondamento ultimo di tutta la costruzione, cioè che le Idee sono *fuori delle cose* (1).

4° Che le leggi del mondo sensibile possano identificarsi con l'anima cosmica. Questa identificazione è una assurdità, perchè l'anima per Platone è una sostanza distinta: essa sarebbe tutto al più possibile se l'anima fosse per lui, come p. e. per Aristotile, una semplice astrazione, designante l'insieme delle funzioni della vita. Inoltre essa implica l'identità del πέρας del *Filebo* e dell'anima, mentre Platone ne fa due generi assolutamente distinti.

Evidentemenle gl'interpreti trascendentalisti delle Idee platoniche devono avere una ben misera idea di Platone come pensatore, per potergli attribuire il cumulo di non sensi espresso in questa proposizione che l'anima è identica agli oggetti matematici e ai rapporti numerici

(1) V. Suppl. C., IV. c. 246-249

Digitized by Google

e metrici del πέρας del *Filebo*. L'anima per Platone è, lo sappiamo, una sostanza particolare, *invisibile*, *almeno per gli uomini*, ma estesa, in un movimento continuo, muovente la materia per la comunicazione del proprio movimento, e avente col corpo ch'essa anima determinati rapporti di posizione reciproca (1). Il πέρας e le entità matematiche non sono che certi attributi delle cose, considerati come esistenti per se stessi, come tutte le altre entità della metafisica platonica. L'anima del mondo dunque e il mondo stesso sono due sostanze distinte ed esteriori l'una all'altra; il πέρας, al contrario, come sono costretti ad ammetterlo gli stessi interpreti trascendentalisti, e quindi anche le entità matematiche, poichè gli equivalgono, esistono negli oggetti stessi che compongono il mondo, non sono un'altra cosa che viene ad aggiungersi a questi oggetti, ma un loro elemento concettuale, distinto realmente dagli altri, ma come in un tutto una parte si distingue dalle altre. Il πέρας e le entità matematiche sono degli astratti, l'anima del mondo è una realtà concreta; quelli sono degli universali, questa è un essere individuale; i primi sono esenti dal cangiamento, come tutte le astrazioni realizzate di Platone e di qualsiasi altro realista dialettico, la seconda è il tipo più completo del divenire eraclitico. L' identificazione di concetti così disparati sarebbe così poco vero.

---

(1) Noi abbiamo visto che le tre parti dell'anima umana sono alloggiate nelle tre cavità del corpo. Sull'anima del sole Platone fra tre ipotesi (*Leggi* 898e-899a): o sta dentro il sole come la nostra anima dentro il nostro corpo, o lo spinge dal di fuori stando in un altro corpo, ovvero lo conduce essendo essa stessa senza corpo (ciò che, secondo i principii di Platone, implica pure la supposizione che lo spinge dal di fuori).

Digitized by Google

simile—non solo nel *divino* Platone, come lo chiamano, certamente per un omaggio puramente convenzionale, gl'interpreti trascendentalisti, ma in qualsiasi filosofo a cui possa farsi la modesta lode che sa quello che dice—che quand'anche essa fosse l'interpretazione più naturale dei testi, noi dovremmo rigettarla, e preferirne qualunque altra possibile, purchè avesse un senso qualsiasi, anche il meno ovvio.

Ma questa identificazione, lungi di essere l'interpretazione più naturale dei testi, è interamente gratuita ed arbitraria. L'identità dell'anima col πέρας non potrebbe essere provata che dal *Filebo*, perchè il concetto del πέρας è particolare al solo *Filebo*; ma noi abbiamo visto che in questo dialogo gli esseri sono divisi in quattro generi, e che del πέρας e dell'anima si fanno due generi distinti (1). Nè Aristotile nè alcun altro autore, che possa considerarsi come una fonte storica per la filosofia platonica, parla dell'identità dell'anima con gli oggetti matematici o di alcun altro concetto simile. Le proposizioni in cui l'anima o la sua attività è messa in rapporto coi numeri, non possono provare l'identità, o anche un legame speciale, tra essa e i numeri matematici, perchè non sono evidentemente che delle applicazioni della dottrina generale del pitagorismo e del platonismo pitagoreggiante che l'essenza di tutte le cose consiste nei numeri. Xenocrate definisce l'anima: un numero che muove se stesso; ma questa definizione non è che la fusione di due concetti che noi conosciamo sull' essenza dell' anima, l'uno che essa è un numero, come quella di tutte le altre cose nel periodo pitagoreggiante, e l'altro che è ciò che muove se stesso. Vi ha d'altronde un'altra ra-

(1) V. Suppl. B carte 97-100 e Suppl. C, IV, c. 247-249.

Digitized by Google

gione per cui il numero, con cui Xenocrate identifica l'anima, non potrebbe essere il numero matematico, quale entità distinta dal numero ideale e intermediaria: è che egli non distingue più il numero ideale e il matematico, e non ammette più, quindi, le entità matematiche come intermediarie (1). Platone, come ci riferisce Aristotile (in *De an.* l. 1° c. 2° 7), ha ammesso che l' intelligenza è il numero uno, la scienza il numero due, l' opinione il numero della superficie, e il senso il numero del solido: ma si vede da questo luogo stesso che questi numeri non sono che dei numeri ideali, perchè i numeri della superficie e del solido rappresentano le Idee a cui sono subordinati tutte le superficie e tutti i solidi matematici (2), e Asistotile afferma inoltre esplicitamente che i numeri di cui si tratta sono la stessa cosa che le Idee. La costruzione dell'anima nel *Timeo*, su cui si fonda sovratutto l' interpretazione che discutiamo, non è più probante, in sostanza, delle proposizioni precedenti. Le prove che vi si vedono sono:

1° L'anima, si dice, è composta del mondo ideale e della materia: se ne conclude che essa deve equivalere agli oggetti matematici, poiché questi sono Idee rannodate con la materia, cioè come leggi del mondo sensibile—Noi abbiamo visto che non vi ha alcuna ragione per ammettere che l'anima è composta del mondo ideale, poichè, dovendo essa avere un' Idea propria, il più naturale è d'intendere per l'*essenza indivisibile*, non tutte le Idee, ma l'Idea dell'anima, e in quanto allo *Stesso*, questo non può essere che l'uno dei due elementi (3).

---

(1) V. Suppl. C, n. V.
(2) V. Suppl. C, n. III, c. 195-198.
(3) V. Suppl. C, IV, c. 239-242, e cfr. questo Suppl. c. 288.

Digitized by Google

Ma quand' anche l' anima fosse composta di tutte le Idee, non se ne potrebbe concludere la sua equivalenza con le entità matematiche. Questa conclusione suppone che queste entità partecipano a tutte le Idee, tramezzando tra esse e le cose considerate nell'insieme dei loro attributi. Noi sappiamo invece (1) che le entità matematiche, non avendo per contenuto che gli attributi matematici delle cose, partecipano ai numeri ideali solo in quanto essi rappresentano le Idee di questi attributi, e non tramezzano che tra queste Idee e questi attributi nelle cose, cioè individualizzati.

2° L'anima ha una natura media tra l' essenza indivisibile, cioè le Idee, e l'essenza divisibile, cioè la materia (2): ciò confermerebbe che essa equivale alle entità matematiche, poichè le entità intermediarie non sono che le matematiche—Questa prova è fondata, come la precedente, sui due presupposti erronei che l' anima è composta di tutte le Idee, e che le entità matematiche tramezzano tra la totalità delle Idee e le cose considerate nella totalità dei loro attributi. Inoltre essa conclude affrettatamente dalla somiglianza dei termini alla identità dei concetti, supponendo come una cosa che va da sè che l'anima deve essere media nello stesso senso in cui lo sono le entità intermediarie che conosciamo da Aristotile, e trascurando come di nessun rilievo la differenza che queste sono medie tra le Idee e le cose sensibili, mentre l'anima non sarebbe media che tra le Idee e la materia (cioè uno dei principii da cui risultano le cose sensibili). Questa differenza è invece d' un' impor-

(1) V. Suppl. C, n. III.
(2) V. Suppl, C., IV, c. 289.

Digitized by Google

tanza capitale, perchè le entità intermediarie che ci fa conoscere Aristotile sono dette tali, in quanto sono *posteriori* alle Idee e *anteriori* alle cose sensibili, o (a un punto di vista semplicemente logico) in quanto hanno un grado di generalità medio fra le Idee e le cose sensibili, essendo comprese sotto le une come più particolari, e comprendendo le altre come più generali. Ma è evidente che Platone non può voler dire che l'anima è *posteriore* alle Idee e *anteriore* alla materia, o che è compresa sotto le Idee, essendone più particolare, e comprende la materia, essendone più generale. In qual senso l'anima sia media tra il principio ideale e la materia ci è indicato dal *Timeo* stesso 50 d, dove ciò che nasce (il fenomeno) è chiamato *la natura media* tra ciò in cui nasce (la materia) e ciò a somiglianza di cui nasce (l'Idea). L'anima, come le altre cose individuali, ha una natura media tra l'Idea e la materia, perchè tutte le cose individuali sono composte dell' Idea e della materia, e un composto deve avere delle qualità medie tra quelle degli elementi che lo compongono (1).

3° L' anima cosmica deve equivalere agli oggetti matematici, perchè essa comprende in sè i rapporti armonici e matematici del sistema astronomico—infatti essa è divisa in parti proporzionali ai numeri del diagramma musicale, e poi in cerchi rappresentanti le rivoluzioni degli astri, e di cui quelli che rappresentano le orbite dei pianeti sono proporzionali ai numeri fondamentali del diagramma stesso (*Tim.* 35b-36d)—Ma che l'anima comprenda in sè dei rapporti armonici e matematici non è una ragione per identificarla con le entità matema-

(1) Cfr. Suppl. C., IV. carta 241.

Digitized by Google

tiche. Si avrebbe lo stesso dritto di identificare con esse gli elementi materiali, perchè formano una proporzione geometrica (1) e sono distinti per mezzo di figure e di numeri (2). Non vi ha, nell'uno e nell'altro caso, che un' applicazione dei principii generali del pitagorismo. Si dirà che ciò che prova che l' anima cosmica equivale alle entità matematiche, non è solamente che essa comprende in sè dei rapporti armonici e matematici, ma che questi sono quelli del sistema astronomico. Ma la corrispondenza di questi rapporti nell'anima e nell'universo, quand'anche fosse completa, non potrebbe significare la loro identità, nel senso stretto della parola; e d'altronde questa corrispondenza si spiega sufficientemente al punto di vista dell'animismo, l'anima di un essere, in tutte le forme di questa dottrina, essendo, con più o meno esattezza, un duplicato dell'essere stesso.

II L' interpretazione teistica del sistema delle Idee

Secondo alcuni Dio equivale per Platone al Bene, o all'insieme di tutte le Idee, o all'uno e all'altro, perchè il Bene comprenderebbe in sè l'insieme di tutte le Idee. Queste opinioni si fondano sull'interpretazione delle Idee platoniche—anche oggi la più diffusa tra le persone colte, quantunque abbandonata dalla più parte dei critici—che vede in esse i pensieri eterni della divinità creatrice, di

(1) *Tim.* 31c-32c.
(2) *Tim.* 53b e seg.

Digitized by Google

cui l'universo sarebbe la realizzazione. Questa interpretazione della dottrina delle Idee è stata da noi implicitamente confutata nel *Supplemento B*, dove abbiamo stabilito invece che le Idee non sono che gli attributi generali delle cose, considerati come delle realtà sussistenti per se stesse, e di cui ciascuno, uno in se stesso, esiste simultaneamente, senza moltiplicarsi e senza dividersi, in tutti gli oggetti a cui viene attribuito. Tuttavia, siccome nella 2ª parte del Supplemento stesso, in cui abbiamo esaminato i motivi dell'interpretazione trascendentalista, abbiamo tenuto conto sovratutto di quelli su cui è fondata la forma di quest'interpretazione che considera le Idee come delle forme puramente obbiettive, gioverà forse di esaminare a parte quelli su cui si basa l'altra forma, cioè la teistica, ciò che potrà servire di complemento alla dimostrazione della nostra interpretazione.

Dopo ciò che abbiamo detto nel *Supplemento B* si spiega facilmente perchè all'interpretazione teistica sia stata dai critici moderni preferita l'altra forma dell'interpretazione trascendentalista. Questa comprende almeno il tratto più caratteristico e più evidente della dottrina delle Idee, cioè che esse sono delle entità astratte, gli attributi generali delle cose considerati come sostanze, quantunque fraintenda la dottrina in un altro punto importante, cioè ammettendo che questi attributi generali delle cose non sono quelli delle cose stesse, ma un loro duplicato. Ma l'interpretazione teistica la fraintende anche nel primo punto, e per conseguenza non vi ha un luogo di Platone con cui non sia nella contraddizione più aperta. Una delle determinazioni più importanti delle Idee, oltre quelle che dimostrano immediatamente che sono gli attributi delle cose sostantificati, è che vengono riguardate come il solo essere vero, e le cose individuali come

Digitized by Google

un semplice *fenomeno*. Anch'essa è più manifestamente incompatibile con l'interpretazione teistica che con l'altra forma dell'interpretazione trascendentalista: alla difficoltà che ha in comune con la seconda, cioè di ammettere un'altra realtà distinta e separata dall'*essere vero*, la prima ne aggiunge un'altra più evidente, cioè che le Idee, che non sarebbero che dei *possibili* concepiti dall'intelligenza creatrice, verrebbero riguardate come *più reali* delle cose, che ne sarebbero la realizzazione. Si aggiunga che l'interpretazione teistica ha contro di sè, non solo le prove dell'immanenza delle Idee, ma anche le più importanti delle prove contro di questa, quali sono la sostanzialità delle Idee (che, come abbiamo osservato, è il motivo principale dell'interpretaztone trascendentalista) (1), la testimonianza d'Aristotile, e i miti del *Timeo* e del *Fedro*, in cui le Idee sono rappresentate come degli oggetti separati dal mondo, ma distinti pure dal pensiero che li contempla. Lo stesso vantaggio dell'interpretazione teistica, di dare all'ipotesi delle Idee uno scopo, che le manca assolutamente nell'interpretazione più ricevuta, costituisce, in ultima analisi, un altro argomento contro di essa, perchè, se le Idee fossero i pensieri dell'intelligenza creatrice, sarebbero le cause efficienti delle cose, nel significato proprio e naturale della causa efficiente (il sistema delle Idee, secondo la interpretazione teistica, non essendo che un caso della filosofia istintiva del nostro spirito). Ora ciò è escluso dalla testimonianza d'Aristotile, che nega alle Idee ogni causalità nel senso proprio, e afferma che Platone non ha ricercato che la causa formale e la causa mate-

(1) V. Suppl. B carta 121.

Digitized by Google

riale (1)—Aristotile, nella sua esposizione della filosofia platonica, non fa parola dell'anima del mondo, e tiene conto unicamente del sistema delle Idee—.La testimonianza d'Aristotile è confermata, in sostanza, da un esame attento della dialettica platonica, che ci mostra che le Idee sono cause, ma in un senso analogico e molto lontano dalla nozione spontanea che ci formiamo della causalità; e d'altronde, in questo senso stesso, esse sono cause le une delle altre, ma non dei fenomeni. Alle prove contro l'interpretazione teistica fondate sulla dottrina stessa delle Idee, se ne aggiungono altre fondate su altri concetti della filosofia platonica, cioè che Platone non ammette altra divinità che l'anima cosmica (2), che l'intelligenza secondo lui non si trova altrove che nell'anima (3), che egli non conosce altra causazione, nel senso proprio, che quella che consiste in una successione (4), ecc. Le due forme dell'interpretazione trascendentalista delle Idee platoniche ci danno gli esempi più colpenti delle due maniere più abituali di trattare la storia della filosofia: l'una che pretende fondarsi su un esame scrupoloso dei testi, ma per difetto di sintesi e di un concetto esatto dei motivi e della genesi della speculazione metafisica, non riesce a dare ai sistemi un significato intelligibile; l'altra che pretende costruire i sistemi, ed è interamente arbitraria. Naturalmente l'esempio della seconda maniera è l'interpretazione teistica.

L'oggetto di questa seconda parte di questo Sup-

---

(1) *Met.* l. I. IX. 6, 8, 11-12, 18, 21, VI. 7, ecc.
(2) V. Suppl. C, IV, c. 224.
(3) V. Suppl. C, IV, c. 228 pag. 2ª.
(4) V. Suppl. C, IV, c. 229.

Digitized by Google

plemento non è un esame completo dell'interpretazione teistica. Esso importerebbe delle ripetizioni inutili, perchè bisognerebbe ritornare sulle prove dell'immanenza delle Idee che abbiamo date nel Supplemento B. Qui ci limiteremo dunque a discutere le prove su cui è fondata quest'interpretazione. Siccome l'immanenza delle Idee ci sembra sufficientemente stabilita, se queste prove fossero concludenti, dovremmo confessare che vi ha in Platone una contraddizione insolubile. Noi mostreremo che questa contraddizione non esiste, e che le proposizioni di Platone su cui si basa l'interpretazione teistica, si spiegano anche, e d'una maniera più soddisfacente, nella nostra interpretazione.

I motivi precipui, se non unici, dell'interpretazione teistica possono ridursi ai seguenti:

1° Il significato che la parola *idea* ha nelle lingue moderne. Noi abbiamo osservato, dopo tanti altri, che in greco ἰδέα non ha questo significato (1). Se si riflette che gli errori del volgare influiscono spesso anche sulle menti dei pensatori, non si troverà strano che questo equivoco sul significato della parola *idea* figuri anch'esso tra i motivi dell'interpretazione teistica. Esso, a dir vero, non ha potuto contribuire che alla sua diffusione, ma non alla sua origine, essendo anzi quest'interpretazione che ha determinato il passaggio dal significato antico del termine al suo significato moderno. Certamente l'interprete teistico non ignora che ἰδέα non significa *pensiero*; ma quando egli dice che le Idee platoniche sono i pensieri della divinità, una gran parte del pubblico a cui si rivolge trova naturalissimo che un'*idea* deve es-

(1) V. Suppl. B, carta 12 nota 1.

Digitized by Google

sere il pensiero di qualcuno, e si sa che, nelle quistioni filosofiche, il successo delle opinioni non dipende solamente dal suffragio dei dotti.

2º Il teismo di Platone e la sua dottrina che la divinità è la causa prima di tutti i fenomeni. Siccome per Platone le cause delle cose sono le Idee e la causa di tutto é l'Idea del Bene, se ne conclude che Dio deve essere identico a tutte le Idee o all'Idea del Bene—Noi abbiamo osservato che vi hanno nella filosofia platonica due sensi della parola causa, corrispondenti a due spiegazioni del mondo, simultanee ma assolutamente distinte. In un senso, la causa vuol dire la causa efficiente, nel significato proprio del termine (quello che esso ha nella filosofia istintiva dello spirito umano). É in questo senso che la causa prima è la divinità. Il secondo senso della parola causa è quello che essa ha nel realismo dialettico, e non è che l'obbiettivazione del rapporto logico fra i concetti realizzati. É in questo senso che la causa di tutto è l'Idea del Bene. Le Idee, a parlar propriamente, non sono cause delle cose in questo secondo senso, ma nemmeno nel primo. La causa, nel primo senso, è esteriore all'effetto, mentre le Idee sono nelle cose, ne sono l'elemento costante e veramente reale, da cui dipende il loro essere e la loro essenza. Il senso in cui le Idee sono cause delle cose, se non è precisamente identico al secondo senso (cioè a quello che è l'obbiettivazione del rapporto tra il principio e la conseguenza), può però ricondursi con esso a un concetto comune, perchè in entrambi i casi è il generale che viene riguardato come causa, e i particolari subordinati come effetti. L'interprete teistico confonde questi sensi evidentemente distinti della causa in Platone, perchè non comprende nè l'immanenza delle Idee nè il vero significato della dialettica.

Digitized by Google

3º Il nome di *dio* che Platone dà al Bene e ad altre Idee, e quello di *divino* che dà a tutte le Idee in generale. Il Bene è chiamato *dio* nel X libro della Repubblica, dove dice che Dio ha prodotto l'Idea del letto e ogni altra Idea (1). Ma qualunque sia la maniera d'interpretare le Idee platoniche, non può vedersi in questa deificazione del Bene che una semplice metafora, poichè il Bene è evidentemente un'Idea come tutte le altre, e non differisce dalle altre che perchè occupa il primo posto nella gerarchia del mondo ideale (cioè perchè è la più universale di tutte, e per conseguenza, secondo i principii della dialettica platonica, quella da cui tutte le altre si deducono). L'Idea del Bene, in qualsiasi interpretazione delle Idee, non può essere che l'astrazione *bene* (cioè l'attributo comune a tutte le cose che si dicono buone) esistente sotto una forma o sotto un'altra: se si ammette che queste astrazioni che Platone chiama Idee non hanno che un'esistenza mentale, e sono i pensieri dell'intelligenza divina, l'Idea del Bene sarà un pensiero dell'intelligenza divina, ma non l'intelligenza divina stessa che è il substratum o il complesso di questi pensieri (2). Si dirà che l'Idea del Bene comprende in sè l'insieme di tutte le Idee, e che é perciò che Platone può identificarla con l'intelligenza divina. Ma l'Idea del Bene non può contenere le altre Idee che come un concetto generale contiene i concetti più particolari subordinati, cioè in estensione, e non in comprensione (ciò che sarebbe necessario perchè potesse riguardarsi come equivalente a tutto il mondo ideale). Nel secondo caso

(1) V. Cap. VII. pag. 188-189.
(2) Cfr. Suppl. C, IV, c. 232.

Digitized by Google

il contenuto dell'Idea del Bene sarebbe tutt' altro che quello del concetto astratto di *bene*; mentre è evidente che le Idee platoniche, che esse esistano nelle cose o fuori delle cose, che siano delle realtà obbiettive o dei semplici pensieri, non potrebbero avere, in ogni caso, altro contenuto che quello dei concetti astratti che loro corrispondono. Delle Idee altre che il Bene sono chiamate *dio* nel *Timeo* 92c e nel *Parmenide* 134c-d. Nel primo di questi luoghi il mondo è detto « dio sensibile immagine del dio intelligibile », e l'interprete teistico ne conclude che, questo « dio intelligibile » essendo il modello del mondo, Dio è per Platone la stessa cosa che l'insieme delle Idee. Ma l'altro luogo del *Timeo* stesso, 37c, in cui il mondo è chiamato « simulacro degli dei eterni », mostra che questa conclusione è affrettata, e che Platone chiama *dio* anche delle Idee particolari, la cui personificazione nell'interpretazione teistica è altrettanto impossibile che nella nostra, perchè non sarebbero secondo essa che dei pensieri particolari della divinità. Un'osservazione analoga vale pel luogo del *Parmenide*. Ivi è chiamato *dio* il soggetto in cui risiedono la scienza in sè e la padronanza in sè (donde potrebbe concludersi che le Idee secondo Platone risiedono in Dio) Ma in seguito (134.d-e), invece di un soggetto unico, si parla di più soggetti, cioè di dei al plurale, c'ò che esclude che la scienza e la padronanza in sè risiedano nel Dio di cui è quistione nell' interpretazione teistica, che è naturalmente uno solo (1). In quanto all' epiteto *divino* dato alle Idee in generale, esso non é per Platone (e quest'uso del termine non gli é particolare) che

(1) Cfr. questo suppl. c. 280 e cap. VII pag. 189.

Digitized by Google

un sinonimo di *eccellente*. È ciò che si vede chiaramente nel *Fedone* 85e-86 a (l'armonia è divina, la lira e le corde sono terrestri e affini al mortale), 86c (l' anima è divinissima—nell'ipotesi che sia l'armonia del corpo—), 91 d (è più divina del corpo — nella stessa ipotesi—), *Fedro* 246 e (il divino è il bello, il saggio, il buono e tutto ciò che è tale), *Rep.* 500 d (sono chiamati divini tanto le Idee quanto il filosofo che le contempla), e in tanti altri luoghi, in cui nessuno potrebbe essere tentato d'intendere per *divino* un attributo o un' appartenenza della divinità.

4° Il Demiurgo del *Timeo*. Il racconto del *Timeo*, se si prende alla lettera, è una prova dell' altra forma dell'interpretazione trascendentalista, perchè ci si parla di un demiurgo che ha costruito il mondo contemplando le Idee come modelli. Ma l'interprete teistico osserva con ragione che questa non è filosofia, ma mitologia : egli ne conclude che la distinzione tra il demiurgo che contempla e il modello che è contemplato è una semplice immagine che non deve prendersi alla lettera, e che in realtà il demiurgo contempla il modello in se stesso, in altri termini che le Idee sono i pensieri del demiurgo, cioè dell'intelligenza creatrice. Ma se, non contenti del significato apparente del racconto del *Timeo*, si crede necessario di cercargliene uno riposto, non bisogna preferire quello che sembra all'interprete stesso più soddisfacente come dottrina filosofica, ma quello che è indicato dalle proposizioni del *Timeo* stesso, dall' insieme delle dottrine di Platone e dalla testimonianza dei suoi discepoli immediati e dei loro contemporanei. Ora noi abbiamo visto che queste indicazioni concordano nel mostrarci che il Demiurgo non è un essere realmente personale, ma la personificazione di un' entità astratta,

Digitized by Google

cioè un simbolo dell'Idea del Bene, e che la cosmogonia del *Timeo* è un'allegoria della derivazione delle cose dai due primi principii (1). L'opinione dell'interprete teistico è senza dubbio più filosofica e più intelligibile che quelle dei sostenitori dell'altra forma dell' interpretazione trascendentalista, che prendono il Demiurgo alla lettera, considerandolo sia come un elemento filosofico del sistema platonico sia come un semplice elemento *rappresentativo* (cioè privo, per l'autore stesso, che lo ammette, di qualsiasi valore filosofico—situazione psicologica che non è certamente facile a concepire): ma questo vantaggio relativo non può bastare a provarla, quantunque basti per vedere nella cosmogonia del *Timeo* uno dei motivi precipui dall'interpretazione teistica.

5° L'arduità del sistema delle Idee e la familiarità del concettualismo e della filosofia teologica. Ciò fa che, sfuggendo il significato reale del primo, si cerca di dargliene uno riconducendolo ai secondi. Quantunque, come abbiamo mostrato nel 1° capitolo del Saggio 1°, un pensiero astratto e generale è altrettanto inconcepibile che un essere astratto e generale, vi ha però tra le due ipotesi questa differenza, che la prima è ammessa da quasi tutti i filosofi e tutte le persone colte, ed è un prodotto spontaneo dei sofismi a priori del nostro spirito, mentre la seconda non ha avuto, almeno nella filosofia moderna, che un numero molto esiguo di partigiani, ed è la meno naturale delle spiegazioni del mondo escogitate dai metafisici. All'epoca di Platone l'equivoco dell' interprete teistico di prendere un' entità astratta per un pensiero astratto non sarebbe stato così facile come ora, non solo perchè la teoria dei concetti verisimilmente non era ancora

(1) V. Suppl. C, n. IV.

Digitized by Google

stabilita, ma anche perchè Aristotile, a quanto sappiamo, è il primo che abbia ammesso la dottrina dell'immutabilità di Dio, e per conseguenza quella dell'eternità dei pensieri divini, che dà al Dio della filosofia teologica moderna (tanto più se si riguarda come una pura intelligenza) una certa aria di somiglianza col mondo ideale di Platone, specialmente interpretato alla maniera trascendentalista. L'altro elemento della dottrina delle Idee, cioè la dialettica, non è meno arduo che l'ipotesi delle Idee stesse. Quest'arduità della dialettica è dovuta, oltre che alla difformità del concetto di causalità su cui essa è fondata, dall'idea spontanea della causalità, alla maniera imperfetta in cui applica questo concetto. Aggiungiamo che nella supposizione della trascendenza delle Idee (ammessa da quasi tutti gl'interpreti) essa diviene necesssariamente incomprensibile (1). Da queste difficoltà di comprendere la dialettica, senza di cui la dottrina delle Idee è una ipotesi senza motivo e senza scopo, nasce naturalmente il tentativo di trasformarla in una varietà della filosofia istintiva (cioè fondata sul concetto spontaneo della causalità), come dalle inconcepibilità del realismo nasce quello di trasformarla in un sistema concettualista. Questi due tentativi riuniti costituiscono il motivo principale dell'interpretazione teistica.

Ma per mostrare su quali deboli basi si fondi questa interpretazione, sarà meglio di esaminare le prove che ne dà uno dei suoi principali sostenitori, cioè il Fouillée, nella sua opera *La Filosofia di Platone* (2). Il Fouillée, a dir vero, non ammette che le Idee non siano altra cosa

(1) Cfr. Suppl. B carte 123—124.
(2) V. parte I, lib. IX, cap. IV.

Digitized by Google

che i pensieri dell'intelligenza divina; egli conviene che in quest'ipotesi non sarebbero che dei semplici possibili concepiti da Dio, e Platone non potrebbe chiamarle delle realtà: ὄντως ὄντα. Secondo lui le Idee sono primitivamente le *perfezioni* divine (rimedio peggiore del male, perchè che cosa può significare che il leone, p. e, o l'albero *in se stessi*, cioè come semplici complessi degli attributi generali che costituiscono queste specie, sono delle perfezioni di Dio?); ma per conseguenza sono anche i pensieri divini, perchè Dio « ha coscienza di se stesso e delle determinazioni che inviluppa il suo essere ». Ma questo concetto del Fouillèe non può impedirci di dare la sua argomentazione come esempio dell'argomentazione degl'interpreti teistici in generale, perchè è evidente che egli si serve di tutti gli argomenti che crede i più propri a dimostrare l'interpretazione teistica, sia che provino che le Idee sono le perfezioni divine, sia che provino che sono i pensieri divini. L'argomentazione del Fouillèe può dividersi in due parti: gli argomenti della prima parte sono dei luoghi del *Timeo*, con cui egli cerca di provare che le Idee non sono separate dal Demiurgo, ma sono nel Demiurgo stesso, cioè in Dio; quelli della seconda parte sono dei luoghi raccolti dagli altri dialoghi. Noi esamineremo questi argomenti a uno per uno, cominciando dalla prima parte.

1° Il modello, dice il Fouillée, è ciò che vi ha di più perfetto, è uno ed è vivente, cioè è un animale intelligibile. Egli ne conclude che non vi ha alcuna differenza tra esso e Dio—*Il modello è ciò che vi ha di più perfetto.* Ma Platone definisce forse Dio, come Cartesio: l'essere perfettissimo? Noi abbiamo osservato che l'idea della filosofia teologica moderna che Dio è l'infinito o l'assoluto, cioè

Digitized by Google

che possiede tutti gli attributi che giudichiamo delle perfezioni a un grado infinito o assoluto, è un concetto che non si trova in Platone—quantunque le sue dottrine sulla divinità occupino un posto elevato nei gradi dello sviluppo di cui questo concetto è il termine ultimo — nè in generale nella filosofia teologica antica. Nei luoghi del *Timeo* a cui allude il Fouillèe (1) per perfetto bisogna intendere completo. Platone dice che il mondo è stato fatto a somiglianza dell'Idea universale di animale, comprendente in sè tutte le Idee generiche e specifiche degli animali. Per conseguenza egli chiama il modello del mondo l'animale intelligibile perfetto o completo, perchè comprende tutti gli animali intelligibili (cioè tutte le Idee degli animali) Egli sembra chiamarlo pure (2) il più perfetto degli esseri intelligibili (e non semplicemente degli animali intelligibili): ciò è perchè l'Idea universale di animale con tutte le Idee generiche e specifiche degli animali contengono in sè, in qualche modo, tutto il mondo ideale—senza di che Platone non potrebbe riguardarle come il modello del mondo — (3). Questi concetti non hanno niente di comune con l'*essere perfettissimo* dei moderni filosofi spiritualisti — *Il modello è uno.* Questo argomento potrebbe valere contro l'altra forma dell'interpretazione trascendentalista, che ammette, o dovrebbe ammettere, che le Idee sono separate le une dalle altre, come dalle cose. Nella nostra interpretazione il mondo ideale non è una moltiplicità senza unità, ma un'unità multipla, perchè l'Idea generale risiede nelle Idee parti-

---

(1) *Tim.* 30c-31b, 39 d-e. Cfr. 41b-c, 69c, 92c.
(2) *Tim.* 39 d.
(3) Cfr. Suppl. B carta 82 e cap. VII pag. 265.

Digitized by Google

colari, ed è, implicitamente, queste Idee stesse — Infine *il modello è vivente.* Ma Platone dice solamente che è l'Idea universale dell'animale con le altre Idee degli animali che essa comprende. Questo potrebbe prendersi in tre sensi, corrispondenti alle tre interpretazioni delle Idee in generale. Queste Idee, nella nostra interpretazione, sono gl'insiemi degli attributi comuni a tutti gli animali e a ciascun genere e ciascuna specie particolare di animali, esistenti negli stessi animali reali. Nell'interpretazione trascendentalista seguita dalla più parte dei critici moderni, sarebbero questi stessi insiemi di attributi, ma fuori degli animali reali. Nell'interpretazione teistica, infine, i pensieri divini degli animali, e, secondo il Fouillèe, anche le perfezioni divine corrispondenti. Di questi tre sensi il Fouillèe non potrebbe ammettere l'ultimo che arbitriariamente; e del resto non è quello ch'egli attribuisce alle parole di Platone.

2º Il testo stesso del *Timeo* identifica il Demiurgo e il modello. Infatti Platone dice: « Esente da invidia, Dio volle che tutte le cose fossero, per quanto era possibile, simili a se stesso ». Ma Platone dice ancora: Simili alle Idee, al Vivente intelligibile. Dunque Dio è egli stesso questo Vivente che abbraccia in sè le Idee — Ma, come si vede da tutto il contesto, il Demiurgo volle che tutte le cose fossero simili a se stesso, in quanto egli era buono, e volle che tutte le cose fossero buone. Questa proposizione presenterebbe un senso soddisfacente, anche prendendo il Demiurgo e i paradigmi alla lettera, e considerandoli come due cose distinte. Non si è contenti del senso letterale? ma allora questo luogo ci permette d'identificare il Demiurgo, non all'insieme delle Idee, ma all'Idea del Bene, perchè ciò che rende le cose buone,

Digitized by Google

rendendole simili a se stesso, non è l'insieme delle Idee, ma l'Idea del Bene (1). Il Fouillèe, a dir vero, crede che questo luogo identifichi il Demiurgo tanto all'insieme delle Idee quanto all'Idea del Bene, perchè queste due cose per lui si equivalgono. Ma noi abbiamo osservato (2) che quest'equivalenza è impossibile anche nei presupposti dell'interpretazione teistica, perchè il contenuto dell'Idea del Bene, come di tutte le altre, non può essere, in qualsiasi interpretazione, che quello stesso del concetto corrispondente.

Per confermare l'identità tra il Demiurgo e l' Idea del Bene, il Fouillèe aggiunge che, se Platone chiama Dio buono, e perchè è il Bene stesso; infatti « si oserà sostenere che Dio è buono per la sua partecipazione a qualche cosa di superiore (cioè all'Idea del Bene distinta da Dio stesso)? » Senza dubbio: Platone *osava sostenere* ciò e tante altre dottrine egualmente incompatibili col concetto moderno che Dio é l'assoluto, p. e. che vi hanno molti dei, che la divinità non ha creato la materia, che la sua potenza è limitata, ecc. (3), e tutti i filosofi antichi *osavano sostenere* come lui tali dottrine ed altre, secondo il teismo moderno, non meno indegne della divinità.

3° Il Fouillèe cita il *Timeo* 31a-b (luogo che abbiamo riportato e spiegato nel Supplemento B, carta 82), e lo commenta così: « Non sembra che Platone abbia voluto confutare anticipatamente quelli che moltiplicano gli esseri senza necessità, obbliando che l'unità è il termine della dialettica? Due dei che non differissero che

(1) V. Suppl. C, IV, carte 231-232.
(2) V. sopra, carta 296.
(3) V. questo Suppl., I, carte 282-283.

Digitized by Google

per la loro funzione di modello o di artigiano, supporrebbero al di sopra di loro un dio unico, che li abbraccerebbe l'uno e l'altro nella sua comprensione ». Ma Platone in questo luogo non parla di due dei, ma solamente di due Idee dell'animale : egli dice che due Idee dell'animale sarebbero impossibili, perchè supporrebbero al di sopra di loro un' Idea unica dell' animale che le conterrebbe tutte e due. Del resto nè è una conseguenza dei principii della dialettica platonica che due dei supporrebbero al di sopra di loro un dio unico che li abbraccerebbe l'uno e l'altro, nè Platone, nella supposizione che combatte il Fouillèe, potrebbe riguardare il modello come un dio altrimenti che per metafora.

4° Platone, enumerando le cose che egli ammette, non parla che di tre, le Idee, lo spazio e la genesi, e non di una quarta, che dovrebbe essere il Demiurgo. É così che fa a 48e-49a, 50c-d, 52d (1). Il Fouillèe cita questi luoghi, e ne conclude che, poichè il Demiurgo manca nella enumerazione, esso deve essere identico a una delle tre cose enumerate, cioé alle Idee. Questo é senza dubbio il migliore degli argomenti ch'egli impiega per dimostrare l'identitá tra il modello e il Demiurgo. Ma esso non é probante che nella sua parte negativa, cioè contro quegl'interpreti che, come il Martin, prendono il *Timeo* alla lettera e ammettono che Platone ha pensato realmente che il mondo è stato costruito da un artefice che ha copiato un modello. Contro la sua parte positiva, cioè che il senso riposto del *Timeo* è che le Idee esistono in Dio, valgono le osservazioni che abbiamo fatto sopra, sul 4° motivo dell'interpretazione teistica, e sarebbe inutile di ripeterle.

---

(1) Ofr. Suppl. C, carta 228.

Digitized by Google

Il Fouillèe osserva pure sul secondo dei luoghi indicati che il modello deve essere identico al Demiurgo, perchè in questo luogo le Idee vengono riguardate come le cause delle cose, e paragonate al padre (lo spazio essendo paragonato alla madre, e la genesi al figlio) (1). Quest'argomento non può valere anch' esso che contro l'altra forma dell'interpretazione trascendentalista, secondo cui le Idee non potrebbero essere che dei semplici esemplari, e la loro causalità sulle cose è assolutamente incomprensibile.

5° Nel *Timeo* 68e Platone dice: « Dio impiegava tutte queste cause per ausiliarie, ma mise egli stesso il bene in tutte le cose generate. È per ciò che bisogna distinguere due sorta di cause, l'una necessaria e l'altra divina, e noi dobb'amo cercare in ogni cosa la causa divina ». Il Fouillèe commenta: « Platone non distingue due cause divine, l' una efficiente (cioè il Demiurgo), l'altra esemplare o finale (cioè il modello); egli non ne pone che una, l'Idea »—Ma in questo luogo non è quistione della causalità delle Idee. Le cause che si distinguono in due generi sono le cause fenomenali, cioè facienti parte dell'universo come complesso di tutte le esistenze individuali. Confrontando questo luogo con due altri del *Timeo* stesso, cioè 46c-e e 48a, in cui è espresso evidentemente lo stesso concetto, si vede che per le *cause divine* bisogna intendere quelle « che producono con intelligenza il buono e il bello »; le cause necessarie sono naturalmente gli agenti materiali. In questa bipartizione delle cause le Idee non vanno nè nell'una nè nell'altra

(1) Cfr. Suppl. C, carta 228.

Digitized by Google

parte, benchè la parusia delle Idee vi sia necessariamente tanto nelle cause dell' una quanto in quelle dell'altra, poichè tanto gli agenti materiali quanto gli agenti spirituali sono la realizzazione delle Idee e agiscono secondo le necessità ideali. Fra le cause divine é compreso il Demiurgo, che, se si prende alla lettera, è anch' esso una causa, come abbiamo detto, fenomenale, essendo evidentemente un individuo, e non un' entità astratta. Secondo noi il Demiurgo non deve prendersi alla lettera, e simboleggia l' Idea del Bene: per conseguenza le cause divine, oltre le cause intelligenti (cioè le divinità generate), significano anche, allegoricamente, la causalità del Bene. Questo però non ci costringe ad oltrepassare l' ordine causale nei fenomeni, perchè la causalità del Bene non è in sostanza che la teleologia immanente nella natura. Siccome anche le cause intelligenti, nel senso proprio, agiscono teleologicamente, le cause *divine* equivalgono alle cause finali, come le cause *necessarie* alle cause meccaniche (1). Questa divisione delle cause in due generi non è dunque che quella abituale a tutti i teleologisti, e non giustifica per niente la conclusione del Fouillèe.

6° L'ultimo degli argomenti del Fouillèe tratti dal *Timeo* è che non vi ha per Platone, egli dice, che « un solo Dio intelligibile, padre e modello del dio sensibile » (cioè del mondo — mentre, se il Demiurgo e il mondo ideale fossero distinti, ve ne sarebbero due). Per provare ciò egli cita il *Timeo* 34a: « È così che il Dio che esiste da ogni tempo, avea concepito il Dio che doveva

(1) Cfr. cap. 2. § 8 pag. 87-88, cap. 7. pag. 209 e Suppl. C, IV, c. 232 p. 1ª n. 5.

Digitized by Google

nascere », e la conclusione del dialogo, in cui il mondo è chiamato « dio sensibile, immagine del dio intelligibile ». Il primo di questi luoghi proverebbe che vi ha un solo *dio che esiste sempre* (e non due, cioè il Demiurgo e il modello); il secondo proverebbe al tempo stesso che vi ha un sol *dio intelligibile* (ciò che è la stessa cosa che un sol *dio che esiste sempre*), e che questo dio non è altra cosa che il modello. Dunque il Demiurgo e l'insieme delle Idee sono una sola e stessa cosa—Su questo ragionamento si può osservare prima di tutto che nel secondo luogo il significato del *dio intelligibile* è circoscritto per designare unicamente il modello, sì dalla parola *immagine* che dalla parola stessa *intelligibile* (che nel linguaggio di Platone non significa che l'Idea); per conseguenza da questo luogo non potrebbe concludersi che, oltre questo *dio intelligibile*, Platone non ha potuto ammettere un altro dio, anch'esso distinto dal *dio sensibile*, cioè il Demiurgo. Ma ciò che rovescia tutto il ragionamento è l'osservazione che qui Platone non può deificare il *modello*, considerato come uno (cioè l'animale intelligibile che comprende tutti gli animali intelligibili), che nello stesso senso in cui altrove (1) deifica i *modelli*, considerati come più, cioè per semplice metafora (2).

Passiamo agli argomenti tratti dagli altri dialoghi:

1° Nel 6° della *repubblica* il Bene ci è rappresentato come principio sostanziale delle Idee e come causa efficiente degli oggetti sensibili. Naturalmente il Fouillèe ne conclude che il Bene per Platone non è altra cosa che Dio—Vi ha appena bisogno di osservare che que-

(1) 37 C.
(2) Cfr. questo Suppl, n. I c. 280 e n, II c. 296.

Digitized by Google

st'argomento non è che un caso dell'equivoco già indicato dell'interprete teistico, di scambiare la causa nel senso del realismo dialettico con la causa nel senso che gli è più familiare, cioè l'antropomorfistico.

2° Nel 10° della stessa *Repubblica* si dice che Dio ha prodotto l' Idea del letto e tutte le altre Idee—Ma nell'interpretazione del Fouillèe com'è che Dio potrebbe produrre le Idee? se Dio non è secondo lui che l'insieme delle Idee stesse? La proposizione che Dio ha prodotto le Idee potrebbe avere un senso nella forma dell' interpretazione teistica (che non è quella ammessa dal Fouillèe), secondo cui Dio sarebbe il substratum e la sorgente delle Idee, cioè dei suoi pensieri eterni, press' a poco come, secondo lo psicologo spiritualista, la sostanza me è il substratum e la sorgente dei fenomeni della nostra coscienza. Ma in questo senso o in qualsiasi altro è assolutamente incompatibile con le dottrine di Platone, che considera evidentemente le Idee come i principii ultimi (sia che dobbiamo intendere per esse delle entità astratte sia dei semplici pensieri) (1). L'interprete teistico dirà che Platone riguarda l'Idea del Bene come la causa di tutte le altre, e che Dio è appunto per lui l'Idea del Bene. Noi conveniamo con l' interprete teistico che il Dio del 10° della *Repubblica*, che produce l' Idea del letto e le altre Idee, non può essere che l'Idea del Bene. Ma aggiungiamo che questa deificazione dell' Idea del Bene non può essere che una metafora tanto nella nostra interpretazione quanto nella sua, poichè secondo questa essa non potrebbe essere che uno dei pensieri della di-

(1) Cfr, Suppl. C, IV, c. 228-229.

Digitized by Google

vinità, e la personificazione di un pensiero è altrettanto inconcepibile che quella di un'entità astratta (1).

Il Fouillèe ammette anch'egli che questo Dio che produce l'Idea del letto e le altre Idee è la stessa cosa che il Bene, e ne dà come prova che esso è chiamato in seguito (2) il *re*, espressione che si applica pure al Bene. Su questa prova basterà di ripetere l'osservazione precedente e l'altra dell'incongruenza del Fouillèe di ammettere che l'insieme delle Idee (equivalente per lui al Bene) sia la causa delle Idee stesse.

3° Nel *Fedro* (249c) si dice che dio é divino perché è con le Idee—Ma dio é con le Idee in quanto le contempla (nel luogo iperuranio) (3). Anche le anime che sono al seguito degli dei le contemplano, senza che siano perciò i loro pensieri.

4° Nel Convito (211e-212a) l'Idea del Bello é chiamata il *bello stesso divino*, e si dice che chi la contempla diviene amico di Dio. Il Fouillée intende che quest'Idea è « la beltà di Dio », e che chi la contempla diviene amico di Dio perché il Bello é identico al Bene e per conseguenza a Dio—Ma é evidente che l'Idea del bello non può essere chiamata divina che nello stesso senso in cui sono chiamate divine le altre Idee. Quando nel *Filebo* (4) le Idee del cerchio e della sfera sono chiamate *il cerchio e la sfera stessa divina*, dovremo intendere che queste Idee sono degli attributi di Dio? Secondo gl'interpreti teistici in generale, queste Idee sarebbero dei pensieri particolari della divinità: ma pare

(1) Cfr. carta 296.
(2) 597 e.
(3) Cfr. Supplem. B carte 141-144.
(4) 62 a.

Digitized by Google

ad essi naturale che i pensieri che Dio ha del cerchio e della sfera siano chiamati il cerchio divino e la sfera divina? Inoltre un pensiero di Dio è tutt'altra cosa che un attributo di Dio. Il Fouillèe dirà che le Idee del cerchio e della sfera sono anche delle perfezioni divine e non semplicemente dei pensieri divini. Noi potremo discutere questa proposizione, quando il Fouillèe o altri ci farà comprendere che cosa significa—Aggiungiamo, sull' altra parte dell' argomento, che Platone stesso ci spiega sufficientemente, e senza che resti alcun bisogno della spiegaeione del Fouillèe, perchè chi contempla l'Idea del Bello diviene amico di Dio (o piuttosto *amato da Dio*, θεοφιλής): è perchè *partorisce e nutrisce la vera virtù*, e non delle *immagini di virtù*, avendo visto *il vero* (cioè il Bello in se stesso, tipo della virtù e di tutto ciò che è bello), e non un'*immagine* (1).

5° Nel *Teeteto* la virtù, che è l'imitazione del Bene, è definita la somiglianza con Dio—Dunque, secondo il Fouillèe, se non ammettesse che il Bene è identico a Dio, Platone non potrebbe dire, come qualsiasi altro teista, filosofo o non filosofo, che il virtuoso è amato da Dio, e che gli somiglia? Notiamo che nel luogo del *Teeteto* a cui allude il Fouillèe (2) Platone non dice che la virtù *si definisce* la somiglianza con Dio, ma semplicemente che divenire giusto, santo e prudente è rendersi simile a Dio.

6° Nel IV libro delle *Leggi* (3) Dio è chiamato il il principio, il fine e il mezzo di tutte le cose. Dunque egli è il Bene, poichè è il Bene il principio primo e il fine

---

(1) *Conv.* 212a.
(2) 176b.
(3) 715 e.

Digitized by Google

ultimo—Ma la proposizione citata dal Fouillèe (che d'altronde lo stesso autore afferma ricevere da un' antica tradizione) potrebbe provare tutto al più che il sistema teologico di Platone è il panteismo. Da ciò non potrebbe concludersi niente sulla dottrina delle Idee, perchè queste due parti della filosofia platonica sono, come abbiamo osservato, assolutamente distinte. Del resto Platone non dice « Dio *é* » ma « Dio *tiene* (ἔχει) il principio, il fine e il mezzo di tutte le cose », proposizione naturalissima in qualsiasi forma, alquanto evoluta, della filosofia teologica.

7° « La tua intelligenza non è il bene, dice Filebo a Socrate—Sì, la mia forse, o Filebo, ma per l' intelligenza vera e divina, io non penso che sia così » (1)—È il migliore argomento che l'interprete teistico possa impiegare per provare che l' Idea del Bene è identica a Dio. Infatti in questo luogo Socrate sembra affermare che l'intelligenza divina è il Bene *stesso*. Ma la proposizione potrebbe anche avere un altro senso, cioè che la semplice intelligenza è insufficiente alla felicità nostra, ma è sufficiente a quella di Dio. Infatti il bene nel *Filebe* è considerato sovratutto nel suo aspetto subbiettivo, cioè come felicità degli esseri viventi, l' argomento del dialogo essendo appunto di ricercare in che consiste la felicità. Lo stesso luogo citato fa parte della conclusione di una discussione per cui si mostra che nè una vita di pura intelligenza nè una vita di puro piacere basta a costituire la felicità, ma per ciò è necessaria una vita mescolata di piacere e d' intelligenza. La ri-

(1) *Filebo* 22 c.

Digitized by Google

sposta di Socrate a Filebo avrebbe dunque questo significato naturalissimo, di una riserva fatta in favore dell'intelligenza divina, cioè che Dio è felice, quantunque non viva che una vita di pura intelligenza. Questo significato sarebbe confermato da ciò che si dice in seguito (1), che non solo non è verisimile, ma è anche sconveniente, di ammettere che la divinità provi del piacere e del dolore. Ora l'insieme del dialogo non permette di dubitare che il senso delle parole di Socrate non sia effettivamente questo. Quello preferito dall' interprete teistico è incompatibile col contenuto dell' Idea del bene — che è evidentemente un attributo delle cose, di cui la felicità degli esseri viventi possa essere un caso particolare—e con la sua immanenza, così chiara in questo dialogo, che noi vi abbiamo visto a buon dritto una delle prove più forti dell'immanenza delle Idee in generale (2). Aggiungiamo che esso è anche incompatibile coi presupposti dell'interpretazione teistica, perchè secondo questi, come abbiamo tante volte osservato, l'Idea del Bene non potrebbe essere che uno dei pensieri della divinità, ma non l'intelligenza divina, che è il soggetto o l' insieme di questi pensieri (3).

---

(1) 33 b.

(2) Cfr. Suppl. B carte 92-95.

(3) Alcuni interpreti che seguono l'altra forma dell'interpretazione trascendentalista, credono, fondandosi su questo luogo del *Filebo*, che il Bene per Platone non sia Dio, ma la ragione immanente nel mondo, a cui egli non intende attribuire propriamente la personalità. Questo senso è anche, se si può dir così, più impossibile che quello dell'interprete teistico. Questi almeno, identificando il Bene con l'intelligenza divina, è coerente allo spirito della sua interpretazione, che vede nelle idee platoniche delle con-

Digitized by Google

8° Dopo aver posto (nel *Filebo*) l'indeterminato, la determinazione o le Idee, e il genere misto, Platone dice che bisogna porre la causa di tutte queste cose. Dio sarebbe dunque la causa delle Idee e della materia—La base di quest'argomento (che del resto il Fouillèe non propone senza esitazione) è il concetto, di cui abbiamo visto l'inammissibilità (1), che il πέρας del *Filebo*, che egli chiama la determinazione, sia identico alle Idee, e l'ἄπειρον alla materia. Tuttavia, siccome il πέρας e l'ἄπειρον sono anche, come abbiamo mostrato, gli elementi delle Idee (2), alcuno potrebbe giungere per questa via, con qualche apparenza di ragione, alla stessa conclusione del Fouillèe, cioè che *la causa*, vale a dire Dio, è causa anche delle Idee. Ma questi non potrebbe essere l'interprete teistico, perchè il πέρας e l' ἄπειρον sono evidentemente gli elementi delle cose reali (3), e non

---

cezioni dello spirito. Ma per l'interprete trascendentalista che considera le Idee come delle forme obbiettive, quantunque esistenti in un altro mondo, come l'Idea del Bene può essere la stessa cosa che la Ragione? Per lui come per noi le Idee non sono che gli attributi omonimi delle cose sostantificati, per noi nelle cose stesse, per lui fuori delle cose. La *ragione* è dunque un attributo di tutti gli oggetti che chiamiamo *buoni*? e siccome per Platone tutto ciò che esiste è *buono* (perchè egli vede nell'Idea del Bene la forma universale e la identifica a quella dell'Essere), tutto ciò che esiste per Platone (che non è un ilozoista), partecipa dunque alla ragione? È evidente che l'interprete trascendentalista non attribuirebbe a un filosofo moderno un non senso simile; ma a Platone gli è lecito di attribuire tutti i non sensi, perchè effettivamente, secondo la sua interpretazione, la filosofia platonica non potrebbe spiegarsi che per una tendenza irresistibile verso le proposizioni prive di senso.

(1) V. Suppl. C, IV, carte 244-245.

(2) V. Suppl. B, VIII, carta 100.

(3) V. Suppl. B carta 97 e seg.

Digitized by Google

possono riguardarsi come elementi anche delle Idee che nella nostra interpretazione, che identifica in qualche modo le Idee con le cose, ma non in un'interpretazione che ne fa dei pensieri o delle perfezioni della divinità. Per altro, noi torniamo a domandare al Fouillèe com'è possibile che Dio sia causa delle Idee, mentre non è che le Idee stesse. Aggiungiamo (tralasciando per amore di brevità tante altre osservazioni non meno ovvie) che *la causa* non potrebbe essere causa anche delle Idee perchè non lo è che delle cose divenute (1) (mentre le Idee sono eterne), perchè la sua efficienza è assimilata alla nostra attività sul mondo esterno (2), e perchè essa non é evidentemente che l'anima del mondo (3), che non può produrre che del movimento, e per la comunicazione del movimento proprio (4).

9° L'anima, nel suo viaggio al seguito di Dio, contempla la scienza in sè, non questa scienza soggetta al cangiamento....., ma quella che si trova nell' *essere vero* (5). L'Idea della scienza è dunque compresa in Dio. E d'altra parte il *Parmenide* c'insegna che la scienza in sè ha per oggetto le Ide ch'essa racchiude. Le Idee divengono così dei pensieri divini—Ma che cosa prova al Fouillèe che l'essere vero in cui si trova la scienza in sè, è Dio? L' *essere vero* (ὁ ἐστιν ὄν ὄντως) in lin-

---

(1) *Fil.* 26e-27a. Cfr. Suppl. C. IV, c. 247, p. 2ª.

(2) La causa è ciò che *fa*, e gli effetti le cose che *sono fatte* (*Filebo* 26e-27a). La causa è anche chiamata l'opifice (δημιουργοῦν) degli altri tre generi (*Fil.* 27b). Dio, per conseguenza, secondo l'interprete teistico, *farebbe*, anzi *fabbricherebbe*, i propri pensieri.

(3) V. *Suppl.* C, IV, c. 247-248. Cfr. c. 224.

(4) V. questo *Suppl.* n. I, c. 280, 282 e 288.

(5) *Fedro* 247d-e.

Digitized by Google

guaggio platonico designa l'Idea, e per conseguenza qui non può significare che l'Idea di sostanza di cui la scienza in sè è l'attributo, perchè ciò che è sostanza nel mondo delle cose deve essere sostanza anche nel mondo delle Idee, e ciò che è attributo in quello deve essere attributo anche in questo. Quando poi il Fouillèe afferma che « il *Parmenide* c'insegna che la scienza in sè ha per oggetto le Idee », la sua proposizione é incontestabile (1), ma quando aggiunge « che essa racchiude », non fa che un'asserzione interamente gratuita, perchè Platone non lo dice nè nel *Parmenide* nè altrove.

10° É dio e non l'uomo che è la misura di tutte le cose (*Leggi* IV, 716c). Così per Platone il principio e il fondamento della verità è Dio—Ma le parole precise di Platone sono: « Dio é la misura di tutte le cose molto più che alcun uomo. » Dunque secondo il Fouillèe anche l'uomo sarebbe per Platone principio e fondamento della verità, quantunque meno che Dio, proposizione che è un non senso tanto se si ammette che la verità è oggettiva quanto se si ammette che è soggettiva come pretendeva Protagora; perchè, se é oggettiva, come l'uomo potrebbe esserne principio e fondamento? e se è soggettiva, come Dio potrebbe esserlo più che l'uomo? La proposizione che Dio è la misura di tutte le cose, in quanto essa ha una portata gnoselogica, può significare, in Platone, non che il vero e il falso dipendono da Dio, ma semplicemente che in Dio vi ha un criterio infallibile del vero e del falso, perchè noi dobbiamo interpretare questa proposizione conformemente alle sue dottrine conosciute, e secondo queste è il pensiero che é deter-

(1) V. *Parmen.* 133c-134d.

Digitized by Google

minato dalle cose (teoria dell'intuizione e della reminiscenza), non sono le cose che sono determinate dal pensiero.

11° Aristotile parla di alcuni che hanno detto che l'*anima è il luogo* delle specie (τόπος εἰδῶν) (1). Il Fouillèe ne conclude che Platone ha chiamato l'intelligenza divina il luogo de'le Idee, perché quest'espressione che troviamo in Aristotile è, egli dice, evidentemente platonica. Noi diciamo invece che è evidentemente antiplatonica—è una conseguenza delle prove dell'immanenza delle Idee date nel *Supplem. B*—, e appartiene probabilmente ai Cinici, che contrapponevano al realismo di Platone il concettualismo, affermando che gli universa'i non esistono che nel pensiero (2).

III Le Idee e il pensiero

Secondo un'interpretazione di Platone, che rimonta ad Hegel, ed è stata ripresa e sviluppata da un critico contemporaneo, il Teichmüller, la reminiscenza, l'intuizione delle Idee in una vita anteriore, l'immortalità dell'anima e le altre dottrine connesse non devono intendersi nel senso letterale, ma sono dei simboli d'una teoria gnoseologica ed ontologica, in cui Platone avrebbe preceduto Hegel. Questa è che, nel pensiero filosofico, il soggetto conoscente s'identifica con l'oggetto cono-

---

(1) *De an.* l. III. IV. 4.

(2) V. Zeller *Filos. dei Greci* trad. franc. t. III. pag. 273 n. 1.

Digitized by Google

sciuto, cioè con le Idee; che questo pensiero costituisce l'essenza intima dell'anima, ed è, per conseguenza, universale, e quindi eterno, come il suo oggetto; infine che esso è il momento ultimo dello sviluppo eterno dell'essere, l'Assoluto, che comprende ogni cosa, e in cui tutti i contrari si unificano. L'immortalità dell'anima simboleggerebbe l'eternarsi dello spirito, quando rientra nella sua vera essenza, identica al mondo ideale, e ha luogo così la conoscenza filosofica. L'intuizione delle Idee in una vita anteriore significherebbe la presenza delle Idee nel pensiero: essa é rappresentata come la percezione di un oggetto esteriore, perchè è il solo caso, nell'esperienza, in cui l'oggetto sia presente immediatamente al soggetto, e trasportata in una vita anteriore, perchè l'essenza universale dell'anima, da cui deriva l'anima individuale, si rappresenta come l'antica natura (ἀρχαία φύσις) di questa. La reminiscenza, infine, significherebbe che la conoscenza è a priori, e che lo spirito la ritrae dalla sua *antica natura,* identica alle Idee conosciute. Ma perchè Platone, come dice uno di quest' interpreti, « ha insegnato il vero mediante il falso? » (1). Perchè, invece di esporre la sua dottrina apertamente, ha preferito d'invilupparla in oscuri simboli? Ciò é stato, ci si dice, per due ragioni. Primo, la verità nella sua forma pura è inaccessibile ai molti; a questi, affinchè ne partecipino in qualche modo, è necessario di presentarla sotto un involucro fantastico, in forma di miti e di allegorie. Secondo, Platone era convinto che la religione é il vincolo più forte dell' ordinamento so-

(1) Vera *Platone e l'immortalità dell'anima* pag. 48.

Digitized by Google

ciale; perciò ha cercato di mettere d'accordo, almeno in apparenza, il pensiero filosofico con le credenze religiose, e tra le altre naturalmente con la più efficace di tutte, cioè quella dell'immortalità.

L'obbiezione più ovvia che si presenta *prima facie* contro quest'interpretazione è l'inverosimiglianza della situazione psicologica ch'essa suppone in Platone. Quest'arte di dire una cosa e intenderne un'altra, qualunque siano le frasi di cui si rivesta per darle un'apparenza speciosa, è sempre una maschera che si mette al pensiero, una diplomazia che il filosofo usa verso gli altri o verso se stesso. Noi comprendiamo questo stato di spirito in un professore moderno, che non vuole alienarsi il favore di chi sta in alto urtando troppo rudemente delle idee che fanno parte di un ordine stabilito, o in un dottore protestante, che deve fare il sermone della festa di pasqua, ma non ammette la *verità storica* del racconto degli evangeli sulla resurrezione. Anche quel nobile carattere di filosofo che fu Spinoza parla, nel senso in cui questo linguaggio pretende attribuirsi a Platone, oltre che dell'immortalità dell'anima, di Dio, del figlio di Dio, dell'amore di Dio, ecc., parole che nel suo sistema non sono che una decorazione: ma dobbiamo noi maravigliarci di ciò quando, malgrado questo velo prudente di cui ricopre le sue dottrine, che un teista ha tutta la ragione di riguardare come atee, lo vediamo diventare l'oggetto della riprovazione universale? Ma in Platone, e al soggetto dell'immortalità dell'anima, questa diplomazia sarebbe stata senza motivo. Oltre che la mitologia dei Greci non accordava all'anima, dopo la morte, che un'ombra d'esistenza, oggetto piuttosto di timore che di speranza, e a cui non era legato alcun interesse e-

Digitized by Google

tico (1), la credenza all' immortalità, o semplicemente alla sopravvivenza, non sarebbe stata riguardata, almeno all'epoca di Platone, come una condizione di ortodossia. Come sappiamo da Platone stesso, i suoi contemporanei —che consideravano come un dovere il culto degli dei dello stato—erano generalmente scettici riguardo alle antiche tradizioni sui premi e le pene dell'altra vita (2); i più pensavano che l'anima, appena uscita dal corpo, si dissipa e si annienta (3); e Socrate (nella *Repubblica* di Platone) (4) eccita la sorpresa del suo interlocutore, quando afferma che è immortale. Platone non si sarebbe dunque trovato in urto con la coscienza popolare, s'egli non avesse accolto tra le sue dottrine, o avesse anche rigettato, implicitamente o esplicitamente, la credenza in un'altra vita: tanto meno, per fare atto di ossequio alla fede dei suoi connazionali, avrebbe potuto credersi in obbligo d' insegnare e di dimostrare l' immortalità dell' anima, nel senso rigoroso, e la sua eternità. Ma supponiamo che l' epoca di Platone fosse tale da imporre a un filosofo un ossequio apparente a queste dottrine: che cosa dovremmo aspettarci da lui, supposto ciò? ch'egli mettesse in luce i soli punti in cui i suoi concetti filosofici si accordassero coi concetti popolari, lasciando nell'ombra quelli in cui ne differissero. Platone dovrebbe dunque limitarsi in questo caso, come

---

(1) V, Zeller *Filos. dei Greci, Introd. gener.* c. 2 § 5 *L'antropologia.* V. anche, sul timore dell'altra vita, Guyau *La morale d'Epicuro*, l. II, c. III, I (pel paganesimo in generale), e cfr. Platone stesso *Rep.* 386b-387c.

(2) *Rep.* 330 d-e.

(3) *Fedo.* 80 d. Cfr. 70a e 77b.

(4) V. 608d.

Digitized by Google

Spinoza e come Hegel nei casi analoghi, a cercare delle formule ambigue, che, quand'anche più adattate alle credenze popolari, potessero pure applicarsi, anche forzandole alquanto, ai concetti filosofici. Egli non insisterebbe quindi sul lato etico e sentimentale della credenza all'immortalità: non parlerebbe dei premi e delle pene nell'esistenza futura (1); non farebbe esprimere continuamente ai suoi personaggi le speranze della felicità che attende nell'altro mondo il saggio che si è purificato dalle passioni (2), e il timore della morte da cui la sicurezza di un'altra vita deve liberarli (3); sovratutto non metterebbe in bocca queste speranze a un caro morente, col pensiero sottinteso che sono delle illusioni — quasi per una irrisione a ciò che vi ha di più umano nel sentimento religioso, nelle persone e nella circostanza in cui è il più umano di rispettarlo — Tutto ciò che vi ha nelle idee sull'altra vita di mitico e di superstizioso, nel senso stretto di questi termini, non sarebbe meno fuori di luogo; p. e., nel *Fedone*, i fantasmi che vagano attorno ai sepolcri (4), e la descrizione del soggiorno futuro dei buoni nell'alta superficie della terra (di cui noi abitiamo una cavità) e dei cattivi negli abissi che sono nel suo interno (5); perchè qual significa-

---

(1) V. *Fedo.* 63c, 64a, 67b-c, 69c, 72d-e, 81a-82b, 95c, 107c-114c, 115b, *Tim.* 42 b-d, 90 d-91a, *Meno*, 81b, *Teet.* 176b-177a, *Fedro* 248e-249b, *Gorgia* 522e e seg., *Rep.* 614a e seg., *Leggi* 903d-905a, 959b-c, 870d-e, 872e-873a, 880e—881b, ecc.

(2) V. il *Fedone* 63b-c, 63e-34a, 67b-c, 68a, 69c-e, 70b, 82 c-84b, 84e-85b, 95c, 114c-115a, 115 d, 117 b-c,

(3) V. pure il *Fedone* 63b-c, 64a, 67e, 68b, 69e, 77e, 84b, 84e-85b, 87e-88b, 91b-c, 95 d.

(4) 81c-e.

(5) 108c-114c.

Digitized by Google

cato potrebbe darsi a queste circostanze come simboli della dottrina filosofica? Infine Platone non darebbe delle dimostrazioni dell'immortalità – ed è stato il primo a farlo —, o almeno queste dimostrazioni dovrebbero essere ambigue come l'immortalità stessa, cioè, mentre apparentemente proverebbero l'immortalità personale, dovrebbero essere suscettibili di essere interpretate, nel loro senso reale, come prove delle dottrine che essa simboleggia; mentre è evidente che le dimostrazioni platoniche concludono univocamente, cioè alla sola immortalità personale, e, per quanto si torturino, non si riuscirà mai a far loro dimostrare l'eternità dell'essenza universale dell'anima o l'identità del soggetto e dell'oggetto (1). Ora possiamo noi concepire un filosofo della sinistra hegeliana, che cerchi di dimostrare, senza equivoco, la verità (la verità *storica*, come sopra) dei racconti degli evangeli? Un'altra testimonianza in favore della sincerità di Platone nella dottrina dell'immortalità dell'anima è il suo atteggiamento in faccia alla religione in generale (che, conformemente all'interpretazione hegeliana dell'immortalità, non potrebbe essere per lui che un sistema di miti, a cui bisogna tributare un ossequio esteriore e cercare di farne dei simboli di verità filosofiche). Platone non si contenta di fare atto di adesione, reale o apparente, alle idee religiose dei suoi connazionali, ma cerca di migliorarle, di correggerle, e di assi-

(2) Vedi queste prove nel *Fedone* 70c-77d, 78b-80c, 91e-94e, 102b-107a, *Menone* 85c-83b, *Fedro* 245c-246a, *Repubblica* 608d-611a. Un'analisi di questi luoghi ingrosserebbe inutilmente questo volume, e d'altronde niente potrebbe sostituire l'impressione di evidenza che risulta dalla loro lettura.

Digitized by Google

derle su una base filosofica. È ciò che fa per le idee sulla divinità, che egli fonda sulla dottrina dell' anima cosmica, ed eleva sì al punto di vista morale che metafisico, combattendo le superstizioni popolari incompatibili coi nuovi concetti da lui insegnati (1). Lo stesso fa pure per le idee sulla vita futura, sovratutto in due punti: elevando la credenza popolare nella sopravvivenza e la preesistenza al concetto rigoroso (conseguenza logica dell'animismo) (2) di una durata senza cominciamento e senza fine, che cerca, oltre che di fondare su prove razionali, di legare alle altre parti del suo sistema filosofico, cioè alla dottrina delle Idee (3) e a quella dell'anima cosmica (4); e basando la metempsicosi e le altre credenze sul destino futuro dell' anima sul concetto di una ricompensa morale (5), che mancava nei dati tradizionali (6), benchè egli non facesse in ciò che aiutare un movimento cominciato prima di lui, e a cui doveano cooperare tutti gli spiriti religiosamente

---

(1) V. questo Suppl. n. I, c. 282.

(2) V. n. I, c. 275-276.

(3) V. n. I, c. 279. Tra gli argomenti dell' immortalità dell' anima, oltre quello per la reminiscenza, sono fondati pure sulla dottrina delle Idee l' ultimo del *Fedone* (riportato in parte nel Suppl, B, carte 45-47) e quello per l'affinità dell'anima con le Idee (cfr. carta 330 p. 1ª note 1 e 2).

(4) V. n. I, c. 277 e 283.

(5) V. n. I, c. 278 e 282.

(6) Cfr. c. 307 p. 2ª—308 p. 1ª. Secondo i primi Pitagorici le migrazioni delle anime non erano regolate da ragioni di giustizia, ma era l'azzardo che determinava un'anima ad entrare in un corpo piuttosto che in un altro (V. Martin *Studi sul Timeo* vol. 2. p. 381).

Digitized by Google

diù avanzati della sua epoca. Ma da un filosofo incredulo, quand'anche non prenda apertamente, in faccia alla religione, la posizione d'avversario, non potremmo aspettarci che l'indifferenza religiosa, o al più un' adesione passiva (naturalmente esteriore) alle credenze stabilite: ma egli non opporrà, come faceva Platone, a queste credenze delle idee religiose più elevate, non sarà un riformatore, perchè questi non si trovano che tra i credenti più fervidi.

Ci si dice, è vero, che Platone non si limitava a velare prudentemente la sua irreligiosità, ma si giovava della religione come strumento politico, credendo utile e necessario che il Demo fosse ingannato. Con questa supposizione il seguace dell' interpretazione hegeliana può credere di evitare le inverosimiglianze precedenti, ma andando incontro in compenso ad altre non minori. La più colossale è naturalmente che un filosofo, prima, creda le proprie idee dannose e le contrarie utili, e poi di buona voglia (e non per prudenza come nella supposizione precedenle) si metta il bavaglio sulle proprie dottrine, non solo, ma predichi invece di esse—noi non parliamo di un *filosofo salariato*—le dottrine contrarie. Ammettiamo tuttavia che questo prodigio sia possibile: è certo che potremmo attendercelo da chiunque altro piuttosto che da Platone. Non vi ha sistema in cui dovrebbe esservi meno bisogno di un codice religioso, come strumento di polizia e di moralità, che in quello di Platone e, in generale, dei moralisti usciti da Socrate. In questo sistema, che stabilisce come principio fondamentale dell'etica che la virtù e la felicitá sono identiche, dovrebbe bastare, per la polizia e la moralitá, la filosofia sola—se per moralizzare è necessario di far credere

Digitized by Google

che si può essere al tempo stesso santi e perfetti egoisti—. Ma si dirà che la filosofia non può penetrare nella moltitudine, ed è a questa che sono destinati l'immortalità dell'anima e gli altri miti. Ma è per la moltitudine che ha scritto Plátone? È ad essa che sono indirizzati gli argomenti dell'immortalità dell'anima, di cui alcuni, e i soli che l'autore creda decisivi, fondati sulla dottrina delle Idee, cioè la più astrusa che si trovi in tutta la storia della metafisica? O si deve ammettere che Platone mascherava il suo pensiero anche innanzi agl'iniziati, per paura che trapelasse ai profani? Ma ciò significa ch' egli ha voluto soffocare, per una specie di infanticidio intellettuale, la verità appena nata nel suo spirito—a meno che si chiami verità quella che « insegnava mediante il falso », ma con l'intenzione che nessuno potesse apprenderla—Noi non diremo che questo sarebbe un fatto senza esempio nella storia della filosofia e della letteratura in generale, perchè, ammessa la sua possibilità, con qual dritto potremmo affermare che tutto ciò che un filosofo teista qualunque ha scritto o detto su Dio e sull'anima non è stata una finzione, prudente o filantropica, e un'allegoria simboleggiante, per esempio, per quanto riguarda Dio, la Realtà inconoscibile, o la finalità immanente nella natura, o l'ordine morale del mondo dovuto a cause naturali (come nella dottrina buddista del *karma*, che, per quanto strana, non è almeno un non senso come l'identità del soggetto e dell'oggetto), e per quanto riguarda l' immortalità dell' anima, oltre all'identità del soggetto e dell'oggetto e all'immortalità della specie, l'indistruttibilità della forza di cui la psiche è una forma transitoria, o la persistenza della sensibilità negli atomi che compongono il nostro

Digitized by Google

corpo e tutta la materia? Del resto, che si ammetta come motivo di Platone una diplomazia prudente o una santa impostura, questo motivo non potrebbe spiegare che l'immortalità dell'anima, la metempsicosi e gli altri miti ch'egli ha in comune con la religione: ma come spiegare la reminiscenza e l'intuizione delle Idee in una vita anteriore? Esse suppongono l'immortalità dell'anima, ma questa non le suppone, nè è incompatibile con la dottrina che tutte e tre rappresentano: questa identificazione del pensiero col suo oggetto, possibile in uno spirito d'una durata limitata, perchè infatti diverrebbe impossibile, se questa durata si prolungasse indefinitamente?

Una conseguenza necessaria di quest' interpretazione dell'immortalità è di sopprimere completamente la dottrina di Platone sull'anima, cioè metà della sua metafisica. Il concetto fondamentale della parte di questa dottrina che si riferisce all'anima individuale, è il dualismo tra anima e corpo, in altri termini l'anima considerata come sostanza distinta: ora questo concetto è incompatibile con l'interpretazione dell'immortalità come simbolo dell'eternarsi del pensiero nella conoscenza filosofica. L'immortalità dell'anima non potrebbe simboleggiare l'eternità del pensiero (cioè del pensiero speculativo) che se questo fosse, come è infatti per Hegel e per Spinoza, l'essenza dell'anima: ma per Platone il pensiero non è che un attributo dell'anima; la sua essenza, cioè la sua sostanza, è un che di esteso, che è il *substratum* dei suoi movimenti, compresi quelli che si chiamano sentire, pensare, ecc., come le sostanze materiali sono il *substratum* dei loro movimenti e di tutti gli altri fenomeni del mondo esteriore. Il dualismo tra anima

Digitized by Google

e corpo, o la sostanzialità dell'anima, non può essere dunque in quest'interpretazione che un semplice mito (che cosa simboleggerà?) come l'immortalità, la metempsicosi, la reminiscenza, ecc. Se è un mito la sostanzialità dell'anima, sarà anche un mito la sua grandezza spaziale, il suo movimento (e per conseguenza la definizione che è ciò che muove se stesso), la dottrina che muove il corpo comunicandogli il proprio movimento, quella che occupa nel corpo un posto determinato, quella della sua tripartizione, e, in breve, di tutto ciò che Platone ha detto dell'anima non resterà una parola che abbia detto sul serio (e se questi miti sono dei simboli, e noi vogliamo interpretarli, il nostro imbarazzo non sarà minore di quello di Platone stesso, quando, dopo avere spiegato allegoricamente il mito di Borea che rapisce Oritia, si vede nella necessità di spiegare della stessa maniera gl'Ippocentauri, la Chimera, i Pegasi, le Gorgoni e una moltitudine d'altri mostri, che per essere spiegati allegoricamente, esiggono « una certa sapienza rustica » e una gran perdita di tempo) (1). Le dottrine sull'anima cosmica (cioè sulla divinità) non dovranno essere prese sul serio più che quelle sull'anima individuale. Se infatti Platone parlava dell'immortalità per un ossequio apparente alle credenze popolari, o perchè la credeva una favola necessaria all'ordine sociale, come non ammettere che era per lo stesso motivo che parlava di dio e della provvidenza? Di più la dottrina sull'anima cosmica suppone lo stesso dualismo (incompatibile, come abbiamo detto, con l'intrerpreta-

(1) *Fedro* 229b-e.

Digitized by Google

zione hegeliana dell'immortalità) su cui è fondata quella sull'anima individuale: la prima è descritta, come la seconda, come una sostanza distinta dalla materia, estesa, in movimento, causa del movimento della materia per la comunicazione del proprio movimento, ecc. Si dirà che qui il mitico sta nel dualismo e negli altri concetti che ne dipendono, mentre la vera dottrina di Platone era un panteismo ilozoista, in cui Dio era concepito come l'anima del mondo, ma senza che questa fosse sostantificata e separata dalla materia. Ma—oltre che questa forma di panteismo è quasi totalmente sconosciuta all'antichità (perchè, come abbiamo visto (1), quasi tutti i panteisti antichi pensano, come i dualisti, che l'anima del mondo è una sostanza distinta dal corpo del mondo)—con qual dritto potremmo ammettere che la dottrina di Platone era il panteismo, quando egli insegnava invece il dualismo? Coerentemente all' interpretazione hegeliana dell'immortalità, tutto ciò che Platone ha detto della divinità, o dell' anima del mondo, noi non dobbiamo intenderlo che come un simbolo, e non possiamo attribuirgli altro Dio che la sfera totale delle Idee (che, secondo quest'interpretazione sarebbero anche dei pensieri), o il pensiero assoluto, che sarebbe l'ultimo momento dell'evoluzione del mondo ideale. Intanto tutti questi concetti di Platone sull'anima, sia cosmica sia individuale, hanno tutti i caratteri di una seria dottrina filosofica, e noi non potremmo aspettarci di trovarli in una semplice finzione. Noi noteremo: 1° La *naturalezza* di questi concetti, cioé il fondamento che

(1) Cap. 2. § 6.

Digitized by Google

essi hanno, come tutti i concetti metafisici, nei sofismi *naturali* o *a priori* del nostro spirito. Platone ha anche stabilito il teismo sulle sue vere basi, che sono la spiegazione teleologica del mondo (per una teleologia *cosciente*) e quella del movimento per l'anima (1). Il concetto della sostanzialità dell' anima, o del dualismo tra anima e corpo, fa parte anch' esso, come i precedenti, della *metafisica naturale* del nostro spirito, e la dottrina dell'eternità dell'anima e della sua distinzione radicale dalla materia, che Platone ne ha dedotto, è la forma più conseguente di questo concetto (2). Le dimostrazioni dell'immortalità sono, é vero, sofistiche; ma quelle dell'esistenza delle Idee non lo sono altrettanto? e d'altronde l'argomento del *Fedro* e quello fondato sulla reminiscenza non sono dei semplici sofismi artificiali, e l' ultimo del *Fedone* accenna al processo logico (quantunque il più delle volte incosciente) per cui si passa dal dualismo all'idea dell'immortalità (3). 2° Il carattere rigoroso di certi concetti che Platone sembra essere stato il primo ad ammettere. Tale é, oltre quello dell' eternità dell' anima, quello di Dio come causa prima, che è uno sviluppo dell'idea che l'anima è il principio motore, altrettanto rigoroso che l'altro del dualismo tra anima e corpo (4). 3° La coerenza fra tutte le parti della dottrina. Questa non consiste solamente nell'assenza d' incompatibilità delle une con le altre, ma nella loro solidarietà,

---

(1) Cfr. n. I. c. 280 p. 2., e cap. II. § 2-4.
(2) Cfr. n. I, c. 274-276.
(3) Cfr. n. I, c. 277-278 p. 1ª e 279.
(4) Cfr. n. I, c. 281.

Digitized by Google

nella conseguenza con cui tutte si sviluppano a partire da un primo principio. Data la sostanzialità dell'anima, ne vengono naturalmente, se non tutte con necessità logica, queste conseguenze: che essa è estesa, che si muove e muove il corpo per il proprio movimento (ammesso che essa è la forza motrice), che questo proprio movimento è continuo, che occupa nel corpo una posizione determinata, che è divisa in più parti separate (data una certa ipotesi fisiologica), che è immortale ed è eterna, che è radicalmente distinta dalla materia, ecc. (1). La metempsicosi, quantunque non sia una conseguenza dell'eternità dell'anima, è la maniera più naturale di concepire la sua sopravvivenza e preesistenza, perchè assegna all'anima per tutta la sua durata la funzione di principio di vita, per cui essa è stata immaginata (2). In quanto all'intuizione delle Idee in un'esistenza anteriore e alla reminiscenza, abbiamo osservato che, tra le ipotesi per ispiegare la coincidenza tra il pensiero e la realtà, l'unica compatibile con le Idee platoniche era l'intuizione razionale, e che vi erano dei motivi per preferire all'intuizione in questa vita stessa quella in una vita anteriore (3). Il dualismo tra anima e corpo si riflette in quello tra Dio e il mondo. Di più con la stessa conseguenza con cui sviluppa il dualismo antropologico, spingendolo alla dottrina dell'immortalità, Platone sviluppa anche il dualismo teologico, che in lui è radicale (cioè è un dualismo nel senso stretto), la con-

(1) V. n. I, c. 274-276.
(2) Cfr. n. I, c. 278.
(3) V. questo Supplem. n. I, c. 279, e Suppl. C, carte 143-144.

Digitized by Google

vertibilità reciproca tra la sostanza dell'anima cosmica e le sostanze materiali, che troviamo nei panteisti antichi, essendo altrettanto incompatibile, che la mortalità dell'anima individuale, col principio stesso del dualismo, cioè l' impossibilità che il cosciente venga dall' incosciente e, viceversa, questo da quello. Una conseguenza di questo dualismo teologico radicale è pure il concetto di Dio come causa prima, l' idea di causa prima non potendo aver luogo nella forma antica del panteismo (1). 4° L'assiomaticità che il principio fondamentale di tutta la dottrina, cioè il dualismo tra l' anima e il corpo, doveva avere agli occhi di un contemporaneo di Platone. Non solo esso è un risultato immediato dei sofismi a priori del nostro spirito, ma è ammesso quasi senza eccezione (oltre che dalla credenza popolare) da tutti i filosofi anteriori e da tutti i pensatori antichi in generale (2)—Tutti questi caratteri delle dottrine platoniche sull'anima (a cui dobbiamo aggiungere la costanza con cui sono insegnate dall' autore) costituiscono altrettante prove intrinseche della loro veridicità: vedendovi delle finzioni, ci metteremmo in contraddizione coi più semplici canoni della logica dell'ipotesi, perchè invocheremmo una causa ipotetica per ispiegare un fatto che si spiega abbastanza per le cause che sappiamo certamente essere esistite (cioè i sofismi naturali del nostro spirito e il genio eminentemente metafisico di Platone), e di più questa causa ipotetica sarebbe insufficiente a spiegare l'effetto, poichè una semplice finzione non darebbe luogo a un sistema di concetti, in cui troviamo

(1) Cfr. cap. II. § 2. pag. 56.
(2) Cfr. n. I, c. 273 e 288 p. 2.ª

Digitized by Google

tutta quella solidità che può trovarsi in una costruzione metafisica.

Ma si pretende che l'immortalità dell'anima è incompatibile con la dottrina fondamentale di Platone, cioè quella delle Idee. Platone, si dice, non avrebbe potuto ammettere l'eternità delle anime individuali, che facendo di esse altrettante Idee: per lui infatti l'eterno non è che l'universale; i suoi principii non sono individuali, come nell'atomismo o nel sistema delle monadi; nel suo sistema l'elemento essenziale del mondo è l'universale, e l'individuo è l'elemento accidentale, e non può avere, per conseguenza, che un'esistenza transitoria. È il solo argomento contro l'immortalità platonica che abbia qualche speciosità, perchè Platone in effetto mette più volte in opposizione *ciò che è sempre*, cioè le Idee, e *ciò che nasce e perisce*, cioè le cose individuali (1), donde è facile di concludere che ogni cosa individuale per lui deve essere soggetta alla nascita e alla morte. Non bisogna però accordare al Teichmüller, come hanno fatto alcuni critici, pur non accettando la sua conclusione contro l'immortalità, che questa è in contraddizione coi principii stessi del sistema delle Idee: la contraddizione non è che con certe formule di cui Platone si serve per mettere in contrasto le Idee e le cose per una delle loro differenze più ovvie—ben inteso, se queste formule si prendono in un senso assolutamente rigoroso—L'eternità delle Idee e la peribilità degl' individui non sono per Platone una conseguenza del principio che ciò che vi ha di sostanziale nel mondo deve essere eterno e ciò che

(1) V. le note seguenti.

Digitized by Google

vi ha di accidentale peribile. Tanto l'una quanto l'altra non sono per lui che un risultato dell'esperienza: questa ci mostra che le specie sono stabili, mentre gl'individui nascono e periscono; per questa tendenza innata del nostro spirito alle generalizzazioni eccessive, che è secondo Bain una conseguenza dell'attività inerente all' organismo (1), egli ne conclude, come sembra il più naturale prima delle scoverte della scienza moderna, che questa stabilità è assoluta, cioè che esse sono eterne ed immutabili, proposizione la cui traduzione in linguaggio realista è che le Idee esistono sempre e sono sempre le stesse. Questa deduzione dall'esperienza non può escludere che egli concluda, per altre deduzioni, che vi hanno, oltre alle Idee, altre cose eterne (benchè non potrebbe dire anche di queste che *sono* sempre, perchè ogni esistenza individuale non si classa per lui nell'*essere*, ma nel *divenire*). Ma che le stesse formule che sembrano in contraddizione con l'eternità dell' anima non devono prendersi in un senso assolutamente rigoroso, si vede da ciò, che in questo caso esse sarebbero anche in contraddizione con se stesse, perchè negherebbero implicitamente l' eternità delle stesse Idee: se infatti ogni esistenza individuale, senza eccezione, è soggetta alla nascita e alla morte, anche la terra, gli astri e il cielo, che Platone considera come un individuo vivente, saranno soggetti alla nascita e alla morte, ciò che è la negazione dell' eternità dell'ordine attuale del mondo, di cui l'eternità delle Idee è l'espressione metafisica. In molti casi, per altro, in cui Platone sembra opporre le Idee eterne e gl'individui che

(1) V. Bain *Logica* l. VI c. 3.

Digitized by Google

nascono e periscono, non abbiamo alcuna ragione di vedere altra cosa che l'opposizione solita tra l' *essere* e il *divenire*—da cui non si potrebbe niente concludere contro l'immortalità dell'anima, poichè il divenire continuo delle cose non è più incompatibile con essa che con la persistenza, anche per un sol giorno, di qualsiasi oggetto individuale—L'espressione τὸ ὄν ἀεί (ciò che è sempre) οτὰ ὄντα ἀεί (le cose che sono sempre), per designare le Idee (1), non implicano necessariamente che le cose opposte alle Idee, cioè le individuali, hanno tutte una durata limitata, perchè di quelle aventi una durata illimitata Platone non direbbe che *sono* sempre, ma che sempre *divengono*. Nella più parte dei casi (p. e. quando è opposto a ὄν—l'essere—) (2), il γιγνόμενον equivale evidentemente alla γένεσις (il divenire—che indica in Platone il complesso delle cose fenomeniche, perchè soggette a un divenire continuo) (3), e noi dobbiamo tradurre, non *ciò che nasce*, ma semplicemente *ciò che diviene* (cioè con un' espressione più vaga, non significante che il cangiamento continuo a cui, secondo Eraclito e secondo Platone, le cose sono sottoposte). Quando a γιγνόμενον Platone aggiunge καὶ ἀπολλύμενον (e che perisce) (4), non è necessario ch'egli pensi perciò ad altro che alla dottrina stessa del divenire, perchè, se è vero, come dice Eraclito, che tutto scorre, come un fiume, e niente permane, sarà vero, non solo che tutto continua-

---

(1) V. *Tim.* 27 d, 37a, 50c, 51a,59c, *Fedo.* 79d, *Conv.* 211a, *Fil.* 59a, *Rep.* 527b, 611e, ecc.

(2) Come nel *Tim.* 28a e nella *Rep.* 518c e 521 d.

(3) V. *Sof.* 246c, 248a, c, *Rep.* 525b, c, 526e, 534a, *Tim.* 38a, 52d, ecc.

(4) V. *Tim.* 28a, 52a, *Rep.* 521e, 527b, *Fil.* 15a, *Conv.* 211b. V. anche *Rep.* 485b, *Conv.* 211a, *Fil.* 15b.

Digitized by Google

mente diviene, ma anche che tutto continuamente perisce, l'esistenza degli oggetti che noi chiamiamo durevoli, risolvendosi in una successione di stati differenti, di cui ciascuno sparisce appena che è apparso, come le onde del fiume, a cui le cose si paragonano (1). Ma in quei casi stessi in cui per ciò *che é sempre* dobbiamo intendere semplicemente quello che ha una durata illimitata (facendo astrazione dall' esenzione da qualsiasi divenire implicata nella parola *è*), e per ciò *che diviene* e ciò *che perisce* quello che, pur avendo una certa permanenza, incomincia ad esistere e finisce di esistere (2), basta, per ispiegare come questa opposizione possa rappresentare per Platone quella tra le Idee e le cose individuali, che la nascita e la morte sia in queste la regola, e l'esenzione dall'una e dall'altra l'eccezione. Anche Aristotile, quando parla delle dottrine platoniche, chiama le cose individuali *i corruttibili* (φθαρτά), e le oppone, come tali, alle cose eterne, cioè alle Idee (3); ma ciò non gli

---

(1) È a questa decomposizione delle cose in una successione di fenomeni fuggitivi, che Platone sembra alludere, quando dice (nel *Sofista* 246b-c) che gli amici delle Idee dividono gli esseri, ammessi dai Fisici, in minime parti (κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες), chiamandoli non " essenza ", ma " una certa genesi fluente ". Come si vede dall'opposizione tra l'*essere* e il *divenire*, Platone si serve della dottrina di Eraclito per negare alle cose individuali una vera realtà. Per conseguenza egli deve preferire di presentarle sotto un aspetto in cui sembrino prive di qualsiasi sostanzialità, e quindi di qualsiasi permanenza, la *sostanza* nelle cose essendo appunto il permanente.

(2) Come, p. e., nel *Conv.* 211a-b e nel *Fil.* 15a-b e 16c.

(3) V. *Met.* l. I. IX. 5, 13, 25, l. III. II. 16, l. VII. XVI. 7, l. VIII. III. 5, 6, l. XI. II. 2, ecc.

Digitized by Google

impedisce di domandare ai platonici in che le Idee giovino sia ai sensibili eterni sia a quelli che nascono e periscono (1), e di affermare, al cominciamento della sua esposizione del sistema di Platone, che questi ha fatto un'Idea di tutto ciò che vi ha di uno nei molti tanto nelle cose di qui (cioè le terrestri) quanto nelle eterne (cioè le celesti) (2). Con lo stesso dritto con cui il seguace dell'interpretazione hegeliana può, con una certa apparenza di rigore logico, fondandosi su certe locuzioni di Platone, concludere che l'anima per lui è mortale, altri potrebbe concludere, fondandosi su altre locuzioni, che essa si vede o si tocca o si percepisce per qualche altro dei nostri sensi. Infatti allo stesso modo che *ciò che é sempre* e *ciò che nasce* e *perisce*, egli oppone anche, e non meno frequentemente, l'*intelligibile*, e il *sensibile* (3) : ora in quest'opposizione l'*intelligibile* non è evidentemente che l'Idea; dunque, si concluderà, l'anima, non essendo un'Idea, non può essere per Platone che qualche cosa di sensibile (4).

Il vero motivo per cui si nega la sincerità della dottrina di Platone dell'immortalità dell' anima , è che si

---

(1) *Met.* l. I, IX. 6.

(2) *Met.* l. I. IX. 1.

(3) V, *Tim.* 28a, 37b-c, 38a, 48e-49a , 51a-b,c, d, 52a , *Sof.* 248a, *Fedro* 249b-c, *Fedo.* 75e-76e, 79a—c, 83a—b , 99e, *Rep.* 507b, ecc. V. anche Arist. *Met.* l. l. VI. 3, IX. 6. 10, l. III. II. 15-17, 21, l. VII. II. 3, XVI. 7, l. XI. II. 1, 2, l. XIII. I. 1, 4, II. 1, 6, 15, III. 1, IV. 2, 5, ecc.

(1) Per l'accordo e il legame della dottrina dell' anima in generale con quella delle Idee rimandiamo a ciò che abbiamo detto nel n. I, carte 285-287, Ivi noi parliamo della dottrina dell' anima cosmica ; ma questa è legata strettamente con quella dell' anima individuale.

Digitized by Google

vuol trovare nel nostro filosofo quella di Hegel dell'identità del pensiero col suo oggetto. Questa dottrina sarebbe incompatibile con quelle della reminiscenza e dell'intuizione delle Idee in una vita anteriore, ed esse suppongono l'immortalità dell'anima: inoltre, non riuscendosi a trovarla, nelle opere platoniche, esposta in una forma puramente filosofica, si cerca di vedervela involta in miti e in allegorie, quali sarebbero l'immortalità dell' anima e quelle due altre dottrine che la suppongono. Ma non solo la dottrina hegeliana non si trova, in Platone, esposta in una forma filosofica, ma vi si trova invece la dottrina contraria, cioè il punto di vista ordinario, secondo cui il pensiero e le cose costituiscono una dualità irriduttibile di termini radicalmente differenti e irreconciliabilmente opposti.

La dottrina che il pensiero, nella conoscenza filosofica, s'identifica col suo oggetto, implica quella che le Idee sono pensieri. Se le Idee non fossero pensieri per se stesse, esse non potrebbero divenire pensieri nostri, quando entrano nella sfera della nostra conoscenza. Ma le Idee di Platone, a differenza di quelle di Hegel, sono delle entità puramente obbiettive. Esse non sono che le cose stesse, considerate nel loro elemento sostanziale, cioè spogliate di tutto ciò che Platone riguarda, nell'essere, come accidentale. L'Idea d'una cosa è l'*essenza* di questa cosa (1), e le Idee in generale sono anche chiamate gli *esseri* e le *cose* (2). *Il movimento*, *lo stato*, *l'essere*, ecc. significa l'Idea del movimento, dello stato,

(1) V. carte 12 e 148-149.
(2) V. c. 100.

Digitized by Google

dell'essere, ecc. (1); le entità del πέρας e dell'ἄπειρον del *Filebo*—elementi delle Idee e universali sostantificati come le Idee stesse—sono le une il *più caldo* e il *più freddo*, il *più secco* e il *più umido*, il *forte* e il *piano*, il *grave* e l'*acuto*, ecc., le altre l'*eguale*, il *doppio*, ecc., e le cose risultano dalla loro mescolanza (2); la Beltà che l'anima ha intuito, quando era in compagnia degli Dei, è questa stessa beltà che ora percepiamo con la vista (3); l'Idea del bene è identificata con la felicità degli esseri viventi (4), e chiamata *l'ottimo negli esseri* e *il più felice dell'essere* (5). Certamente le Idee non sono le cose che trasfigurate; ma i processi per trasformare le cose in Idee le lasciano, quali erano, dei semplici oggetti, non ne fanno dei pensieri. Il primo di questi processi è l'astrazione. L'Idea dell'uomo è un uomo *astratto* o *indeterminato*, cioè avente gli attributi comuni a tutta la specie, ma senza le particolarità proprie di uno o di alcuni individui. Per ottenere quest' Idea basta perciò *di separare* (χωρίζειν) (6) in un uomo ciò che è comune con tutti gli altri uomini da ciò che non lo è: il risultato di questa *separazione* si chiamerà *l' uomo*, senz' altro, o, per far comprendere che non si tratta di un uomo determinato, ma dell' uomo *indeterminato* o *astratto*, l'uomo *stesso* (αὐτός), l'uomo *stesso per se stesso* (αὐτὸς καθ'αὑτόν), *ciò che è* (ὅ ἔστι) uomo, l'uomo *separabile* (χωριστός), ecc. Il nome uomo designa propriamente quest'uomo astratto, ed è esso il vero oggetto della defini-

(1) V. c. 13 e 100.
(2) V. c. 97-100.
(3) V. c. 144.
(4) V, c. 91-96.
(5) V. c. 87, p. 2.ª
(6) V. carte 75-78.

Digitized by Google

zione dell'uomo; il nome e la definizione non si applicano agli uomini individui, che perchè sono delle particolarizzazioni o delle determinazioni dell'uomo *indeterminato*. L'Idea non è dunque che un astratto (cioè, come dice il Taine, un *estratto*, una *porzione*, di un oggetto concreto), considerato come esistente per se stesso: essa non è propriamente, come suol dirsi, il concetto, ma l'oggetto del concetto, realizzato; il suo contenuto è quello stesso del concetto, ma questo contenuto che nel concetto esiste sotto la forma del pensiero, in essa esiste sotto quella della realtà, dell'obbiettività. É perchè le Idee platoniche sono l'obbiettivazione delle astrazioni, cioè dei contenuti dei concetti, e niente di più, che Platone può esprimere compendiosamente la sua dottrina, affermando che l'astratto è reale (p. e., come dice nel *Fedone*, che il giusto, il buono, il bello è qualche cosa, o, come dice nel *Timeo*, che gli εἴδη intelligibili delle cose esistono realmente e non sono dei semplici nomi) (1). L'altro processo per trasformare le cose in Idee è la generalizzazione. L'Idea dell'uomo non è solamente l'uomo *astratto*, ma è anche l'uomo *universale* (2), e la sua antitesi è *qualche* uomo, e i *molti* uomini *singolari* (3). Per noi di universale, come di astratto, non vi hanno che dei nomi, e per il concettualista, che dei pensieri; ma gli universali di Platone sono degli universali *in re*, e semplicemente *in re*: sono le specie e i generi (4), ciò a cui si applica la dieresi (5); e il contrario e il letto Idee, in opposizione ai contrari e ai letti particolari,

(1) V. *Suppl.* B parte I n. II, e cfr. n. III. e IV.
(2) V. c. 148.
(3) V. c. 29.
(4) V. Suppl. B n. I e VII.
(5) V. n, IV (parte I).

Digitized by Google

vengono chiamati il contrario e il letto nella natura (1). Ciascuno di questi universali essendo, non la totalità degli individui d'una classe, ma una sostanza unica che rappresenta questa totalità, il processo di generalizzazione per cui dalle cose si giunge alle Idee, è un processo di unificazione. Esso si chiama συναγωγή, cioè riunione, riduzione del multiplo all'uno (2); e consiste a sostituire, per ciascuna classe, un individuo unico alla moltitudine degl'individui offerti dall'esperienza, riguardandolo come la vera realtà, di cui questi sono il *fenomeno*. É quanto basta per ottenere l'Idea platonica—ben inteso che questo processo di unificazione suppone già quello di astrazione, cioè la eliminazione di tutte le particolarità che differenziano il multiplo—: così, per esprimere la dottrina delle Idee, Platone dice: uno è il bello, uno é il giusto, ecc. (3); o — dopo aver detto che vi hanno molti belli, molti buoni, ecc.—che ciò che si è posto come molti si deve porre nuovamente come uno (il bello *stesso*, il buono *stesso*, ecc.) (4). Questo è dunque l'Idea platonica, considerata in se stessa: un individuo astratto, a cui si riduce la moltitudine degl'individui di ciascuna classe, e per rappresentarsi il quale si fa astrazione da tutto ciò che non è comune a tutti gl'individui. Per completare la dottrina, non si ha che ad aggiungere la relazione tra quest'individuo astratto e gl'individui concreti (cioè ad aggiungerla espressamente, perchè essa è data implicitamente nella συναγωγή). Questa relazione

(1) V. carte 45 e 129.
(2) V. c. 29-30.
(3) V. c. 30-31.
(4) V. c. 38.

Digitized by Google

è espressa compendiosamente nella formula *l' uno nei molti* (1), e designata dai termini tecnici παρουσία e μέθεξις (2). L'Idea è il comune (3), ciò che si predica di tutti i singolari come uno e lo stesso in tutti (4), ciò per la cui *presenza* o *partecipazione* le cose sono ciò che si dicono essere (belli per la presenza o partecipazione dell'Idea del bello, uomini, dell'Idea dell'uomo, ecc.) (5), e che (per questa sua presenza o partecipazione in comune) è la causa agli oggetti simili dell'esser simili (6). La grandezza che è in tutti gli oggetti grandi, la bellezza che è in tutti gli oggetti belli, ecc., è una sola e stessa grandezza, una sola e stessa bellezza, ecc., e queste sono le Idee del grande, del bello, ecc.; l'Idea della figura è la figura che è la stessa in tutte le figure; l'Idea del simulacro è il simulacro unico che è in tutti i simulacri; ecc. (7). Tutte queste proposizioni e le altre simili non dicono in sostanza se non che l'astratto è uno di numero; che gli astratti, che si possono isolare nei diversi individui d'una classe, per la soppressione dei caratteri particolari e la conservazione dei soli attributi generali, non sono semplicemente eguali, ma identici; che non sono molti e distinti fra di loro, ma si risolvono in un essere unico, in un solo individuo astratto, che si ritrova, uno e lo stesso, in tutti gl'individui concreti. Noi possiamo dunque così definire l'I-

---

(1) V. c. 32.
(2) V. Suppl. B n. VI.
(3) V. c. 148.
(4) V. c. 18.
(5) V. Suppl. B p. 1ª n. VI.
(6) V. carta 32.
(7) V. c. 31-35.

Digitized by Google

dea platonica: un individuo astratto (cioè non avente che i caratteri generali della classe), che è presente simultaneamente in tutti gl'individui, e che, per questa sua presenza simultanea in molti, pare molti esso stesso, benchè in realtà non sia che uno. Quando i due processi per trasformare le cose in Idee si applicano alle cose considerate nella loro successione, si ha la determinazione dell'Idea come ciò che vi ha di costante e di perpetuo nella natura. Così le Idee sono descritte come degli oggetti eterni e immutabili, e opposte alle cose che nascono e periscono, e non sono mai ma continuamente divengono (1). Ciò vuol dire che l'Idea è l'elemento permanente del divenire, che nel flusso continuo dei fenomeni le Specie sono stabili, che l'individuo astratto si ritrova, sempre uno e lo stesso, nella successione degl' individui concreti (2); e a questo punto di vista la dottrina delle Idee è espressa dalla proposizione che *la forma di ciascuno degli esseri* (cioè di ciascuna specie di esseri) *é sempre la stessa* (*eadem nnmero*) (3). Se si fa astrazione dalla loro inerenza nelle cose, si ha il concetto delle Idee come paradigmi (4), cioè come modelli a cui la natura si conforma costantemente nelle sue produzioni. É l'aspetto, il più appariscente, della dottrina delle Idee, a cui si ferma l'interprete trascendentalista, ed é così che sovratutto sono presentate da Aristotile. Ma che le Idee siano dei semplici oggetti, è altrettanto evidente quando si tiene conto della loro immanenza

(1) V. c. 108-109 e 117.
(2) V. Suppl. B. n. X.
(3) V. c. 109 nota 2.
(4) V. c. 126.

Digitized by Google

nelle cose che quando se ne fa astrazione: nel primo caso sono un elemento delle cose (1), o piuttosto le cose stesse considerate astrattamente; nel secondo, ne sono i duplicati. Secondo Aristotile, le Idee non differiscono dalle cose che per la loro eternità (2); sono dei sensibili eterni, come gli dei del volgare sono degli uomini eterni (3). La loro essenza non differisce da quella delle cose; nelle une e nelle altre il concetto è uno e lo stesso (4). Le fanno (i platonici) della stessa specie che i sensibili; non fanno che aggiungere la parola αὐτό (5). Così, per significare che i platonici non ammettono una Idea della casa, Aristotile dice che non vi ha, secondo essi, una casa oltre (παρά) le case particolari (6); e obbietta che, secondo i loro principii, si dovrà ammettere un terzo uomo (oltre l' uomo sensibile e l' uomo ideale) (7), e che, come vi hanno delle entità intermediarie per le grandezze e pei numeri, vi sarà un altro cielo oltre il cielo sensibile e altri animali medi fra gli ani-

---

(1) Le Idee dei generi, e specialmente dei due generi supremi (l'Uno e la Dualità indefinita), sono chiamate *elementi degli esseri*. V. c. 88-91.

(2) V. *Met.* l. I. VI. 3, l. I. IX. 8, 13, l. III. II. 16, l. XI. II. 2— Un altro carattere differenziale è l'immobilità: così, secondo il primo luogo citato, le entità matematiche differiscono dai sensibili perchè eterne ed immobili (come le Idee), dalle Idee perchè ve ne hanno molte della stessa specie. Ma probabilmente Aristotile riguarda l'immobilità come data implicitamente nell'eternità (perchè la eternità delle Idee platoniche è l'assenza della condizione del tempo).

(3) L. III. II. 16.

(4) *Met.* l. I. IX. 5, *Eth. Nic.* l. I. VI. 5.

(5) *Met.* l. VII. XVI. 7.

(6) V. c. 149, nota 1.

(7) V. c. 33, in nota.

Digitized by Google

mali *stessi* e gli animali corruttibili (1). Nel periodo pitagoreggiante si aggiunge una nuova astrazione a quella per cui si ottiene il concetto generale (o piuttosto il contenuto di questo concetto); si sopprime, cioè, la materia, e si fa dell'Idea una semplice forma. Questo terzo processo per ottenere l'Idea ci mostra d'una maniera ancora più evidente ch'essa non è che un'entità puramente obbiettiva. La forma infatti non esiste altrove che nella materia; e in effetto noi sappiamo dal *Timeo* e da Aristotile che ciò che partecipa alle Idee è la materia, che essa è il loro substratum o il soggetto di cui si predicano, e che l'individuo è un composto della materia e dell'Idea (2); e siccome la materia per Platone è identica allo spazio, Aristotile ne inferisce anche che le Idee dovrebbero essere nello spazio (3).

Senza dubbio, se Platone ammettesse la dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero, non solo le Idee, ma anche le cose fenomenali dovrebbero essere per lui dei pensieri. E allora, astraendo il comune dalle cose, unificandolo, contemplando queste cose *sub specie aeternitatis* (secondo il concetto d'Aristotile che le Idee sono dei sensibili eterni), separando le loro forme dalla materia, siccome le cose sarebbero anche dei pensieri, se ne tirerebbero, non dei semplici oggetti, ma degli oggetti che sarebbero al tempo stesso dei pensieri. Ma siccome Platone non dice mai che le cose sono anche dei pensieri, e gli uomini pensano generalmente che non sono che delle cose, noi dobbiamo ammettere ch'e-

(1) *Met.* l. III. II. 17-22 e l. XIII.. II. 7-8.
(2) V. c. 132, 141, 149-150.
(3) V. c. 155.

Digitized by Google

gli divide, su questo soggetto, il punto di vista comune; e perciò che l'Idea platonica, tirata dalle cose mediante i processi che abbiamo indicati, non è un oggetto che é al tempo stesso un pensiero, ma un semplice oggetto, che non si distingue dagli altri, quali gli uomini abitualmente se li rappresentano, che perchè è astratto, unico nella sua specie, eterno, e una semplice forma senza materia.

Altre prove della semplice obbiettività delle Idee si avranno, esaminando le determinazioni che loro vengono attribuite per se stesse, o anche nel loro rapporto con le cose, ma indipendentemente dal processo per cui il loro concetto è ricavato da quello delle cose. Le Idee sono per Platone l'*essere* o gli *esseri* (1), e Aristotile le chiama continuamente *sostanze* (2). Questa sostanzialità si vede altrettanto dagli attributi delle sostanze sensibili che vengono loro negati (p. e. quando Platone le chiama « l'essenza senza colore, senza figura, impalpabile » (3), o quando Aristotile e gli *amici delle Idee* del *Sofista* pretendono che sono assolutamente immobili e prive della facoltà di agire e di patire (4)), che da quelli che vengono loro conservati (p. e. quando Platone afferma,

---

(1) V. c. 100-101.

(2) V. *Met.* l. I. IX. 4-5, l. III. l. 6, 15, VI. 2-3, l. VII. II. 3. 6, XIII. 2, 7, XIV. 1-2, XVI. 6, 8, l. X. II. 1-2, l. XI. II. 1, 2, 7, l. XIII. l. 2, IX. 16, 17, 20, X, 1, 7, ecc. Nel l. XIV. l. 1 e IV. 4 e altrove le chiama le *sostanze immobili*; e nel l. III. VI. 5, l. VII, XIII. 8—10 e altrove obbietta che, nell'ipotesi delle Idee, in una sostanza vi saranno più sostanze (perchè una cosa o un'Idea partecipa a più Idee—v. c. 153-154).

(3) *Fedro* 247 c.

(4) V. c. 116-120.

Digitized by Google

contro l'interpretazione degli *amici delle Idee*, che l'essere vero pensa, vive, ha un'anima e si muove) (1). Essa si vede pure dal loro rapporto con le cose: le Idee sono la realtá, e le cose le immagini e le apparenze (2); e la parusia è assimilata alla presenza di una sostanza materiale in un'altra (3). Nel periodo pitagoreggiante le Idee sono identificate ai numeri—che certamente sono degli oggetti, per quanto l'antitesi tra soggetto ed oggetto può applicarsi a delle astrazioni (4)—; e composte di forma e di materia (5) come le cose. Insieme a queste determinazioni e alle altre che ci mostrano le Idee come semplici oggetti, non ne incontriamo alcuna che ce le mostri come pensieri. Così, siccome al punto di vista comune—che d'altronde è il solo intelligibile—l'essere un oggetto è incompatibile con l'essere un pensiero, non trovando mai in Platone una proposizione che, in un caso particolare o come principio generale, escluda questa incompatibilità, noi dobbiamo ammettere ch'essa esiste anche per lui, e vedere nelle determinazioni delle Idee come degli oggetti la negazione implicita della dottrina che sono dei pensieri.

Noi non possiamo immaginare altra prova più completa delle precedenti che una proposizione in cui Platone negasse espressamente la dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero. É ciò che egli avrebbe certamente fatto,

---

(1) V. c. 120.

(2) V. c. 100-102 e 126.

(3) V. c. 65 e 70-71.

(4) E d'altronde questi numeri a cui s'identificano le Idee, sono essi stessi identificati ai punti che sono i termini delle grandezze, e considerati come gli elementi costitutivi di queste. V. carte 150-151.

(5) V. Supplem. C. n. II.

Digitized by Google

se fosse venuto dopo Hegel. Ma siccome Platone, e chicchessia alla sua epoca, ignorava che, fra le pseudo-idee che avrebbero immaginato i metafisici, vi sarebbe stata l'identità dell'essere e del pensiero, sarebbe assurdo di cercare in lui questa prova assolutamente completa. E non per tanto noi troviamo nel *Parmenide* qualche cosa che vi si avvicina. É la confutazione dell'a proposizione di Socrate, quando questi, battuto dalle obbiezioni del filosofo eleate contro la partecipazione, abbandona la realtà degli universali, e fa la supposizione che le specie non sono che dei pensieri, *e non possono esistere altrove che nelle anime*—queste parole dimostrano che la supposizione di Socrate non è l'identità dell'essere e del pensiero, ma semplicemente il concettualismo—. « Che dunque ?, dice Parmenide, ciascuno di questi pensieri è uno, ma è il pensiero di niente?—Ciò è impossibile—È il pensiero di qualche cosa ?—Si— Di qualche cosa che esiste o che non esiste ?—Che esiste—Non è di qualche cosa di uno, che questo pensiero pensa in tutti gli oggetti, come una certa forma reale ?—Si—E non sarà una Specie questa qualche cosa che si pensa essere una, essendo sempre la stessa in tutti gli oggetti ? — Anche questo sembra necessario—Ma che ? non è necessario, poichè le altre cose partecipano alle Specie, o che ogni cosa consti di pensieri e tutto pensi, o che le cose non pensino essendo dei pensieri ? » In questo luogo abbiamo la proposizione che le cose sono dei pensieri (o, ciò che è lo stesso, constano di pensieri) presentata come una assurdità, perchè implicante o che tutte le cose pensino, o che non pensino mentre sono dei pensieri; e considerata pure come assurda, perchè conducente a questa proposizione, quella—non formulata esplicitamente, ma sottintesa nel ragionamento di Parmenide—che le

Digitized by Google

Specie, essendo dei pensieri, sono al tempo stesso *l'uno nei molti* negli oggetti reali; e quindi anche la supposizione di Socrate, da cui essa è dedotta, che le Specie sono dei pensieri. Che fa infatti Parmenide? Dimostra a Socrate che la proposizione che i concettualisti oppongono alla teoria delle Idee, cioè che esse sono dei pensieri—siccome un pensiero generale ha per oggetto (secondo la maniera di argomentare abituale a Platone) un essere generale—implica, quantunque il concettualista non lo comprenda, che questi pensieri, a cui egli pretende ridurre gli universali, devono essere al tempo stesso degli universali *in re*; donde la conseguenza assurda che tutto il reale si risolve in pensieri, e quindi —ciò che mostra più palpabilmente la sua assurdità— che le cose o pensano, o sono prive del pensiero essendo pensieri. L'interprete che attribuisce a Platone l'identità dell'essere e del pensiero, alla prova schiacciante contro la sua interpretazione contenuta in questo luogo del *Parmenide*, non potrebbe dare che una risposta: cioè che in questo dialogo Platone (o meglio, l'interlocutore che rappresenta il suo pensiero, cioè Parmenide) mostra che l'ipotesi delle Idee e tutte le supposizioni che possono farsi sul rapporto tra le Idee e le cose, fra cui quella che l'Idea è *l'uno nei molti* ch'egli ammette in tutti i suoi scritti, conducono (o sembrano condurre) a delle conseguenze assurde, e non pertanto egli mantiene tanto la dottrina delle Idee quando quella che un'Idea è presente simultaneamente, una e la stessa, in tutti gli individui della specie; così egli potrebbe mantenere anche la dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero, quantunque mostri che anche da questa derivano (o piuttosto sembrano derivare) delle assurdità. Ma vi ha fra i due

Digitized by Google

casi una differenza importante. Noi dobbiamo guardarci dal credere che le obbiezioni di Parmenide contro le Idee abbiano per Platone lo stesso valore logico che vi troviamo noi stessi. L'obbiezione contro la partecipazione a 131a-e (1), per noi, è perfettamente concludente, mentre quella del luogo di cui ora parliamo, contro la proposizione concettualista di Socrate, è patentemente sofistica, perchè le assurdità che si pretende far derivare da questa proposizione, non ne derivano che ammessa la validità dei soliti argomenti di Platone per dimostrare l'esistenza delle Idee. Ma sul valore di queste due obbiezioni Platone doveva pensare precisamente il contrario di noi. La prima, come tutte le altre dirette contro le Idee concepite secondo il sistema realista (meno forse quella di 132d-133a, che sembra dirigere contro l'interpretazione *trascendentalista* della sua dottrina), doveva parere a Platone necessariamente sofistica, poichè egli mantiene, malgrado essa, il suo realismo—senza dubbio egli doveva considerarla come fondata sovra una concezione inesatta delle Idee e del loro rapporto con le cose, per cui si pretendeva, avrebbe forse detto come Cartesio, « immaginare ciò che non si può se non intendere » (2)—; la seconda invece doveva parergli l'unica fra tutte (meno forse l'eccezione di cui sopra) che fosse concludente, poichè l'impiegava, come l'arma più forte di cui potesse avvalersi, contro la negazione dei suoi oppositori, cioè il concettualismo. L'assurdo a cui Parmenide riduce la supposizione di Socrate, era dunque

(1) V. Suppl. B carte 34-35.
(2) V. c. 33 in nota.

Digitized by Google

per Platone realmente un assurdo; e il seguace dell'interpretazione hegeliana gli attribuisce una dottrina ch'egli ha condannata, nel modo più esplicito possibile in cui un filosofo possa condannare una dottrina che gli è sconosciuta.

Veniamo ora al punto che è direttamente in quistione, cioè alla dottrina, non dell'identità dell'essere e del pensiero, ma dell'identità dell'essere e del *nostro* pensiero, dell'oggetto conosciuto (le Idee) e della conoscenza. Quand'anche il seguace dell'interpretazione hegeliana potesse provare che Platone ha ammesso la prima dottrina, egli non proverebbe ancora che ha ammesso la seconda: al contrario, provando che non ha ammesso quella, si è provato pure che non ha ammesso questa, essendo evidente, come abbiamo notato, che se le Idee non sono per se stesse dei pensieri, non possono divenire dei *nostri* pensieri. Ma alle prove precedenti che, dimostrando che le Idee non sono per Platone che dei semplici oggetti, dimostrano pure indirettamente che per lui non può esservi identità fra la conoscenza e l'oggetto conosciuto, noi possiamo aggiungere delle prove dirette. Vi ha prima di tutto la prova negativa, cioè l'assenza di proposizioni in cui Platone affermi apertamente quest'identità; e a questo riguardo sono notevoli i luoghi in cui parla dei caratteri che distinguono la scienza dall'opinione (1), poichè quest'identità, se l'avesse ammessa, sarebbe stata certamente uno di questi caratteri, la presenza immediata dell'oggetto al soggetto conoscente essendo necessariamente per lo spirito uma-

(1) V. specialmente *Meno*. 97 d-98 a e *Tim*. 51 d-e. Cfr. cap. VII pag. 149-151.

Digitized by Google

no il tipo supremo della certezza. Tra le prove positive daremo il primo posto ai luoghi numerosi in cui Platone riguarda evidentemente (come farebbe chiunque altro tranne un hegeliano) la conoscenza e l'oggetto conosciuto come due cose affatto distinte e separate. Io citerò quelli che mi sembrano più importanti. Sulla fine del *Cratilo* (439d-440b) (1) dice che, se tutto diviene, il bello *stesso*, il buono *s'esso*, ecc. non potranno essere conosciuti da alcuno, perché, mentre la potenza conoscitiva tenterebbe di attingerli, essi diverrebbero altri (difficoltà che non potrebbe aver luogo nella dottrina dell'identità); e mostra che, nell'ipotesi di Eraclito, non vi sarà nè il conoscente (cioè la conoscenza) nè il conosciuto (due cose distinte). Nel *Filebo* la distinzione tra la conoscenza e l'oggetto conosciuto é affermata quando dice (2) che l' intelligenza e la saggezza non consistono che nelle conoscenze intorno all' essere reale (le Idee — περὶ τὸ ὄν ὄντως), perchè « intorno a ciò che non ha alcuna stabilità (il divenire) come potrebbe esservi in noi qualche cosa di stabile? », ma « lo stabile, il puro, il vero, il sincero non può aver luogo in noi che intorno a ciò che è sempre nello stesso stato, della stessa maniera e senz'alcuna mescolanza ». Questa distinzione è affermata pure dove si tratta dei quattro generi in cui gli esseri vengono divisi (3), poichè l' intelligenza, cioè la causa, è un quarto genere oltre i tre primi, e si dice espressamente (4) ch'essa è altra che le

(1) Luogo riportato nel Suppl. B c 115.
(2) 59 b-d.
(3) 23c-30.
(4) A 27 a-b.

Digitized by Google

cose appartenenti agli altri tre generi (cioè gli essori, cose e Idee, e il πέρας e l'ἄπειρον che ne sono gli elementi) (1). Nella *Repubblica* 437 d-439 a (2) la scienza e il suo oggetto sono riguardati come due cose diverse e correlative, come la sete e la bevanda, la fame e il cibo, il maggiore e il minore, il doppio e la metà, il più veloce e il più tardo, ecc.; e si nega (3) che la scienza (e in generale un correlativo) sia tale quale è l'oggetto a cui si riferisce, p. e. che la scienza del salubre e dell'insalubre sia essa stessa salubre e insalubre, e quella del buono e del cattivo buona e cattiva (mentre è evidente che, nell'ipotesi dell'identità della conoscenza col suo oggetto, la scienza del salubre, essendo il salubre stesso, non potrebbe non essere salubre, e così pure quella del buono buona, ecc.) Nel *Carmide* Socrate obbietta al suo interlocutore che la scienza è di qualche oggetto, che è altro che la scienza stessa, p. e. la logistica è del pari e dell'impari, che sono altri che la logistica, la statica del grave e del leggiero, che sono altri che la statica (4); e gli dimostra (5) che non è possibile una scienza che abbia se stessa per oggetto (intanto, se la conoscenza fosse identica all'oggetto conosciuto, la conseguenza necessaria sarebbe che la scienza non avrebbe per oggetto che se stessa). La scienza, dice Socrate per dimostrare quest'impossibilità, è relativa a

---

(1) Cfr. Suppl. B carta 100 n. I, e Suppl. C c 247 p. 2-248 p.
(2) Luogo riportato, in parte, a caria 14 in nota.
(3) 438 e.
(4) 166 a-b.
(5) 167 c-168 e.

Digitized by Google

qualche cosa, come il maggiore è relativo al minore, il doppio alla metà, il più al meno, il più grave al più leggiero, ecc. (proposizione che già incontrammo nel luogo della *Repubblica*); così una scienza che avrebbe se stessa per oggetto sarebbe come un maggiore che fosse maggiore di se stesso, un doppio che fosse il doppio di se stesso, un più che fosse più che se stesso, ecc., con le conseguenze contraddittorie implicate in ciascuna di queste ipotesi. Essa sarebbe pure, aggiunge Socrate, come una vista che vedrebbe se stessa e come un udito che udrebbe se stesso, ciò che supporrebbe che la vista avrebbe colore e l'udito avrebbe voce (confutazione che converrebbe perfettamente alla dottrina dell'identità della conoscenza e dell'oggetto conosciuto, perchè secondo questa la conoscenza racchiuderebbe in se stessa il suo oggetto, come, nelle comparazioni di Platone, l'udito la voce e la vista il colore). Si dirà che il *Carmide* non ha uno scopo dogmatico, ma è un semplice esercizio dialettico; ma Platone non direbbe, anche in un esercizio dialettico, delle proposizioni in contraddizione con le proprie dottrine. Nel *Sofista* 248 lo straniero eleate (che in questo dialogo rappresenta le dottrine dell'autore) stabilisce, contro gli *amici delle Specie*, che il conoscere è un'azione, e l'esser conosciuto una passione, e per conseguenza un movimento (questo conosciuto che, come tale, subisce una passione e un movimento, è la *essenza*, cioè le Idee): ciò importa, primo, la distinzione fra i due termini antitetici, l'agente, cioè lo spirito che conosce, e il paziente, cioè le Idee che sono conosciute; e secondo, che la conoscenza delle Idee è un cangiamento e ha luogo quindi nel tempo, mentre essa, se-

Digitized by Google

condo la dottrina che si vorrebbe attribuire a Platone, essendo identica al suo oggetto, dovrebbe essere eterna (cioè fuori del tempo) come quest' oggetto stesso. Nel *Teeteto* (191c-196b) i pensieri sono rappresentati come delle effigie degli oggetti su tavolette di cera es'stenti nelle anime, e fra queste effigie vi sono quelle del cinque *stesso*, del sette *stesso*, del dodici *stesso*, e in generale dei numeri astratti (che, secondo i principii di Platone, non possono essere che delle Idee, o almeno delle entità matematiche—queste, nel periodo pitagoreggiante, si distinguono dalle Idee, ma non sono in sostanza che Idee come le altre, e non differiscono dalle altre che perchè non se ne fanno dei numeri ideali). Questa rappresentazione implica evidentemente il concetto che il pensiero, anche quando ha per oggetto le Idee, lungi d'identificarsi con la cosa pensata, ne è una semplice immagine. L'esteriorità delle Idee al nostro pensiero è provata pure dalle espressioni, così frequenti sovratutto nel VII della *Repubblica*, che nel senso proprio denotano la percezione visuale, ma che Platone impiega per designare la conoscenza delle Idee; p. e. vedere il bello in se stesso (*Rep.* 476b), rivolgere l' ottimo nell' anima allo spettacolo dell'ottimo negli esseri (cioè dell'Idea del bene—*ib.* 532c), dirigere in su l'occhio dell'anima e guardare ciò che dà la luce a tutte le cose (cioè ancora l'Idea del bene—*ib.* 540a), ecc. (1). Quand' anche queste

(1) V. *Rep.* 476b, d, 479e, 486a, 510e, 511c, 517c, d, e, 518 c-d, 519b, d, 520c, 524c, 525a, 526e, 529a-b, 533a, c, d, 540a, 596b, *Conr.* 210e, 211b, d, e, 212a, *Fedo.* 82c, *Sof.* 247d, *Meno.* 72c, *Crat.* 389b, d, *Fil.* 16d, *Tim.* 89e, ecc.

Digitized by Google

espressioni volessero intendersi come indicanti la presenza immediata delle Idee al pensiero (come, secondo la credenza naturale, l'oggetto percepito è presente immediatamente alla percezione sensibile) — dottrina che non possiamo attribuire a Platone che quando si tratta della conoscenza primitiva delle Idee in una vita anteriore—, resterebbe sempre la distinzione tra lo spirito conoscente e le Idee conosciute, perchè la percezione sensibile, sia secondo il concetto del volgare sia secondo quello del filosofo, implica la dualità di soggetto ed oggetto come due termini opposti e al di fuori l'uno dell'altro. Un'altra prova della distinzione fra il pensiero e la conoscenza dell'Idea e l'Idea stessa sono gli argomenti per dimostrare l'esistenza delle Idee, tirati dalla scienza e dal concetto (1). Questi argomenti suppongono che l'Idea è l'oggetto a cui si riferisce la conoscenza scientifica e il concetto, come le cose particolari sono l'oggetto a cui si riferiscono le conoscenze e i pensieri particolari (2): da ciò che il concetto e la conoscenza scientifica si riferiscono a qualche cosa di astratto e generale, se ne conclude che vi hanno delle entità astratte e generali. Se Platone ammettesse che il nostro pensiero s'identifica con le Idee, la sua argomentazione, evidentemente, dovrebbe essere condotta altrimenti: egli dovrebbe sovratutto fermare, come base della sua argo-

---

(1) V. Suppl. B, n. III, carte 18-19.

(2) Aristotile obbietta ad uno di questi argomenti (sembra, il secondo riportato a carta 18) che secondo esso vi dovrebbero essere Idee anche delle cose peribili (cioè degl'individui), perchè di queste esiste ancora un *fantasma* (cioè un'immagine nella nostra mente) dopo che esse sono perite, V. *Met.* l. I. IX. 2.

Digitized by Google

mentazione, il principio che il pensiero è identico all'essere; stabilito questo principio, dall'esistenza di pensieri astratti e generali—che è stata sempre considerata come un fatto di coscienza—ne seguirebbe naturalmente quella di esseri astratti e generali. E noi vediamo infatti in Hegel che la dottrina che è messa in rilievo non è che l'identità dell'essere e del pensiero: la realtà degli universali (quantunque non abbia per lui meno importanza) non è stabilita espressamente, ma data implicitamente in questa dottrina; e a molti parrà forse un paradosso che Hegel sia un *realista*. Aggiungiamo infine che l'identità del nostro pensiero con le Idee sarebbe incompatibile con certe proposizioni di Platone, quantunque non implichino, come le precedenti, la distinzione tra il pensiero e il suo oggetto. Tali sono: La composizione dell'anima dai due elementi nel *Timeo* (1)—essa ha per iscopo di spiegare la possibilità della conoscenza (cioè in sostanza la coincidenza tra il pensiero e la realtà), e sarebbe quindi un'ipotesi completamente inutile data l'identità del pensiero col suo oggetto—. Il principio ammesso nel *Fedone* che l'anima, come ogni altra cosa, non può accogliere in sè le Idee opposte (2)—mentre, nella dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero, essa comprenderebbe necessariamente tutti i contrari—. La dottrina del *Timeo* e delle *Leggi* che il pensiero é un movimento (3) (e si tratta il più spesso del *nous*, il cui oggetto sono le Idee) (4)—essa implica che il pensiero, a-

(1) V. *Tim.* 35a-b e 37a-c, e cfr. *Suppl.* C, IV, carte 239-242.

(2) *Fedo.* 103d-106. V. *Suppl. B*, carte 45-47.

(3) V. questo Suppl., I, c. 275.

(4) V. *Leggi* 897c, 898a, *Tim.* 37a-c, 40b, 42c, 43d-44b, 47b-c, 85a-b, 89a, 90d, 91e. Cfr. Arist. *De an.* l. I. III. 12-17.

Digitized by Google

vente per oggetto le Idee, è un semplice fenomeno, che si svolge nel tempo; mentre, nell'ipotesi dell'identità del pensiero con l'essere, il pensiero (il *vero* pensiero, cioè quello che ha per oggetto le Idee) è un'Idea che comprende in sè tutte le altre, e, per conseguenza, eterna come le altre—. Ricordiamo pure la proposizione del *Teeteto* (1) che il pensiero è un discorso dell'anima con se stessa—essa è incompatibile con l'identità dell'essere e del pensiero per la stessa ragione che la dottrina precedente—. Tra le prove contro l'identità dell'essese e del pensiero (cioè del nostro pensiero) non contiamo l'intuizione delle Idee in una vita anteriore e la reminiscenza, perchè il seguace dell'interpretazione hegeliana direbbe che sono dei semplici *miti*, che noi prendiamo a torto per dottrine reali.

Ora, che cosa può opporre quest'interprete alle prove precedenti? Nessuna affermazione esplicita di Platone, ma solo delle proposizioni che, interpretate più o meno forzatamente, possono riguardarsi come delle allusioni alla dottrina ch'egli pretende attribuirgli. Così il luogo del X della *Repubblica*, in cui si dice che per conoscere la vera natura dell'anima bisogna guardare alla sua *filosofia*, significherà, secondo lui, che «se si vuol riconoscere l'essenza dell'anima e sollevarsi dalla sua temporanea e mortale manifestazione, si deve filosofare, poichè la filosofia sola ha per oggetto l'eterno, il mondo ideale, che è identico alla natura dell'anima» (2). Il

---

(1) 189e-190a.

(2) Teichmüller *Quistione platonica*, pag. 20—Ma Platone non dice che l'essenza dell'anima consiste nella filosofia, ma semplice-

Digitized by Google

luogo del *Timeo* (90), che ci esorta a rendere simile l'intelligenza all' intelligibile, per conseguire il fine della vita più perfetta propostaci dagli dei, vorrà dire che il fine ultimo dello sviluppo dello spirito e di tutto l' es

---

mente che questa ci dà un indizio di ciò che l'anima è nella sua vera natura, cioè nella sua parte eterna (il λογιστικόν, sciolta dall'unione con con le due parti inferiori e ritornata all'eccellenza del suo stato originario (quando contemplava le Idee in compagnia degli dei). Ecco il luogo in quistione: " Nè crederemo che tale sia l'anima nella sua verissima natura da aver molta varietà e dissomiglianza e differenza con se stessa (cioè che sia un composto di parti eterogenee e non qualche cosa di semplice). Non è facile che sia eterno il composto di molti nè formato della più bella composizione, come ora ci apparve l' anima (che ha mostrato composta di tre parti, che hanno fra di loro tendenze contrarie). La detta ragione (la prova precedente dell'immortalità) e le altre provano che l'anima è immortale. Ma per conoscere quale essa sia nella verità, non si deve guardarla deformata dalla comunione col corpo e con gli altri mali, quale ora la vediamo; ma quale è, divenuta pura (cioè liberata dal corpo e dalle due parti inferiori, e dagli altri mali che derivano dalla comunione con essi), tale bisogna guardarla diligentemente con la ragione; e allora si troverà molto più bella, e si conoscerà più chiaramente la giustizia e tutte le altre cose di cui abbiamo parlato. Ora abbiamo detto la verità intorno ad essa, ma quale appare nel presente. Come quelli che vedessero il marino Glauco difficilmente potrebbero riconoscere la sua antica natura, perchè le antiche parti del suo corpo sono state le une spezzate, le altre corrose e totalmente sfigurate dalle onde, e se ne sono formate delle nuove di conchiglie, d' alghe e di sassi, sicchè più somiglia a una fiera anzichè parer tale quale era per natura; così noi vediamo l'anima sfigurata da mali innumerevoli. Ma ciò a cui bisogna guardare, o Glaucone, è la sua filosofia (cioè il suo amore del sapere); bisogna considerare quali cose essa attinge, di quali cose ricerca il commercio, come quella che è affine al divino, immortale e sempre essente (cioè alle Idee—questa affinità dell'anima, cioè della parte razionale che è la sua vera na-

Digitized by Google

sere sta nell'identificazione del soggetto e dell' oggetto, che ha luogo nella conoscenza filosofica (1). Nella morte filosofica del *Fedone*, per cui l' anima si distacca, per

---

tura, con le Idee, proverebbe, come nel *Fedone*, la sua semplicità), e quale diverrebbe datasi tutta a perseguire un tale oggetto (tutta, perchè si è separata dalle due parti inferiori), ed elevata per questo slancio dal pelago in cui ora è immersa, e scossi i ciottoli e le conchiglie, che ora ha d'attorno molte e rudi e piene di terra e di sassi, come quella che si pasce di terra nei conviti chiamati felici (la filosofia ci fa presentire quale diverrebbe l' anima, ridotta alla sola parte razionale—che è la vera essenzza dell'anima, perchè è eterna, mentre le altre parti non sono nella sua esistenza che degli accidenti transitori—e datasi tutta quanta alla contemplazione delle Idee, come nella sua *antica natura*, cioè nello stato originario da cui è decaduta). E allora potrebbe vedersi la vera natura di essa, e se sia multiforme (cioè composta) o uniforme (semplice) ed in qual guisa essa stia e come „ *Rep.* 611 b-612 a.

(1) V. Chiappelli *L'interpretazione panteistica di Platone*, pagina 90 nota 1—Platone dice : « Bisogna correggere le rivoluzioni che si operano nella nostra testa (quelle del λογιστικόν) turbate sin dalla nostra nascita, studiando le armonie e i movimenti dell' universo, e rendere simile (ἐξομοιῶσαι) ciò che pensa a ciò che è pensato, secondo l'antica natura, e resolo simile, conseguire il fine della vita ottima proposta agli uomini dagli dei e per il presente e per l'avvenire. „ *Rendere simile* è ben altro che *rendere identico*; ed è inoltre completamente arbitrario di dare al *fine* di cui parla Platone il significato hegeliano di momento ultimo del processo eterno dell'anima e dell'universo. Prima Timeo ha detto, è vero, che chi si abbandona alle passioni sensuali non può avere che delle opinioni mortali, e diviene perciò egli stesso, più che è possibile, mortale, ma chi è dedito alla scienza, se consegue la verità, è necessario che abbia pensieri divini e immortali, e perciò che non perda nessuna parte dell' immortalità, per quanto è possibile alla natura umana di parteciparne. È forse ciò che può trovarsi in tutti gli scritti di Platone di più favorevole all' interpretazione dell' immortalità che vede in essa l' eternarsi

Digitized by Google

quanto è possibile, dal corpo, e pensa essa stessa per se stessa gli esseri stessi per se stessi, si vedrà il vero significato dell'immortalità platonica, cioè il rientrare dell'anima nella sua essenza intima, il suo ritorno all'unità primitiva del soggetto e dell'oggetto (1). Ai luoghi del *Convito*, in cui è quistione dell'immortalità conseguita per la generazione e per la contemplazione dell'Idea del bello, si darà il senso che non vi ha per

---

del pensiero per la sua identificazione col mondo ideale. Ma questa immortalità metaforica, che consiste nell'avere pensieri immortali, non può essere per Platone, per dir così, che una giunta alla vera immortalità, e non può escludere questa, insegnata in tutto il dialogo e in questo luogo stesso, come si vede dalle ultime parole *per il presente e per l'avvenire.*

(1) Il Teichmüller capovolge il vero rapporto tra la morte filosofica e la dottrina dell'immortalità. Egli vede nella seconda un'immagine della prima (interpretata come un eternarsi del pensiero e una identificazione di esso col suo oggetto), mentre per Platone è la prima che è un'immagine della seconda. La filosofia, dice Platone, è un esercitarsi a morire o a vivere come se si fosse morto. Che cosa è, infatti, la morte? È il distacco dell'anima dal corpo, in modo che l'anima esista essa stessa per se stessa separatamente dal corpo, e il corpo esso stesso per se stesso separatamente dalla anima. Ora il filosofo distacca, quanto più è possibile, l'anima dal corpo, e aspira a vivere con l'anima sola: infatti egli disdegna i piaceri del corpo, e non prende cura di esso che per quanto vi è costretto dalla necessità; di più egli non fa gran caso della conoscenza delle cose per gli organi dei sensi, ma cerca di conoscerle per la sola ragione, contemplando con l'anima stessa per se stessa le cose stesse per se stesse, cioè le Idee) L'espressione *l'anima stessa per se stessa* — αὐτῇ καθ'αὐτήν — e le altre simili che s'incontrano ad ogni tratto dov'è quistione della morte filosofica, siccome αὐτός καθ'αὐτόν nel linguaggio platonico significa le Idee, farebbero pensare al concetto del seguace dell'interpretazione hegeliana, che la morte filosofica è una sop-

Digitized by Google

l'anima altra immortalità che la dialettica, e quella che le è comune con tutte le altre cose, cioè la permanenza dell'Idea nel nascere e il perire degl'individui (1). Senza

---

pressione dell'individualità e un rientrare dell'anima nella sua essenza intima, cioè nella sua Idea; l'anima stessa per se stessa che pensa gli esseri stessi per se stessi vorrebbe dire, secondo questo concetto, che la conoscenza del mondo ideale non compete all'anima come esistenza individuale, ma come Idea. Ma è evidente che queste espressioni nel nostro caso non significano che il dualismo di Platone, cioè la sua dottrina animista: l' anima stessa per se stessa vuol dire l'anima sola, distaccata dal corpo, come il corpo stesso per se stesso vuol dire il corpo solo, separato dall'anima. V. 64 c). La morte filosofica non è solo un'immagine dell'immortalità, cioè della vita avvenire, ma è anche una preparazione a questa: essa è infatti una purificazione (κάθαρσις), e solo le anime che si sono purificate, cioè quelle dei filosofi, saranno ricevute, dopo la loro uscita dal corpo, nel soggiorno degli dei, dove conseguiranno infine ciò che hanno tanto amato quaggiù, vale a dire la sapienza, che non è possibile, per l'ostacolo del corpo, di conseguire in questa vita. Perciò, parlando della morte o catarsi filosofica, Socrate fa l'apologia di se stesso, che non è dolente di morire, ma intraprende con buona speranza il viaggio che gli è imposto, come quegli che ha l'anima preparata, perchè purificata dalla filosofia. V. *Fedone* 64 a-69 e e cfr. 80 e-84 b.

(1) V. *Convito* 206c-212 b. Dopo aver detto che il mortale non ottiene l'immortalità che per la generazione (per cui la specie si perpetua), Socrate aggiunge che l'individuo stesso non si conserva che per un processo simile a quello per cui si conserva la specie. Infatti, per tutto il tempo della sua vita, ciascun animale non è mai lo stesso, ma diviene sempre nuovo e sempre perisce e nei peli

Digitized by Google

dubbio, oltre che dei luoghi isolati, il seguace dell' interpretazione hegeliana potrà anche invocare in suo ap-

---

e nelle carni e nelle ossa e nel sangue e in una parola in tutto il corpo. Qualche cosa di simile avviene anche nell'anima: le abitudini, i costumi, le opinioni, gli appetiti, i piaceri, i dolori, i timori, le conoscenze medesime non persistono mai gli stessi, ma nascono e periscono; solamente ciò che nasce è simile a ciò che è perito, sicchè sembra lo stesso. Così si conserva il mortale, non perchè sia sempre assolutamente lo stesso, come il divino, ma perchè il simile si sostituisce sempre al simile. " Per questo mezzo il mortale partecipa all'immortalità, e il corpo e *tutte le altre cose*; l'immortale altrimenti „ —Secondo il seguace dell'interpretazione hegeliana fra queste *altre cose* mortali come il corpo bisogna comprendere anche l'anima, perchè questo processo di sostituzione del simile al simile, per cui il mortale si conserva, è applicato da Platone anche all'anima. Ma Platone, che è un *animista*, cioè ammette una sostanza anima, un *substratum*, distinta dalle sue modificazioni, non può applicare questo processo che alle modificazioni dell'anima. ma non al loro *substratum*: egli non affermerebbe evidentemente che questo si conserva, come il corpo, per un ricambio di sostanza, per cui alle molecole vecchie se ne sostituiscono altre simili. Le parole *e tutte le altre cose* alludono dunque alle conoscenze, le abitudini, i costumi, ecc., di cui sopra ha parlato, in una parola alle modificazioni dell'anima, ma non possono alludere all'anima stessa. Ciò è confermato dalle ultime parole *l' immortale altrimenti*, che devono intendersi come una riserva in favore dell'anima (Invece di ἀθάνατον δ'ἄλλῃ —l' immortale altrimenti—, il Teichmüller legge ἀδύνατον δ'ἄλλῃ—impossibile altrimenti—; ma è la prima lezione che si trova in quasi tutti i codici).

Poi Socrate dice (parlando della contemplazione dell' Idea del bello come fine dell'amore) che chi guarda il Bello con quell'occhio con cui esso è visibile, diviene " anch'egli, se altro uomo mai, immortale „ (212a). Ciò significherà, pel seguace dell'interpretazione hegeliana, che l'immortalità platonica consiste nella contempla-

Digitized by Google

poggio certe proposizioni costanti di Platone, quali l'af-

---

zione del mondo ideale, cioè nella identificazione dello spirito con esso; e per confermare questo significato, egli potrà anche fondarsi sulla proposizione precedente di Socrate che l'amore è il desiderio dell'immortalità (207a), concludendone che, poichè Platone assegna come fine all'amore ora l'immortalità e ora la contemplazione dell'Idea, queste due cose per lui devono essere identiche. Ma il desiderio dell'immortalità in cui Platone fa consistere l'amore, viene appagato per lui, non con la contemplazione dell' Idea del bello, ma, per quelli che sono fecondi nel corpo, con la generazione (v. 207d, 208b, 208e), e per quelli che sono fecondi nello spirito, con la perpetuazione del pensiero mediante la tradizione e l' insegnamento (209). Del resto, dicendo che chi comtempla l'Idea del bello diviene immortale, Socrate non afferma che l'immortalità consiste nella contemplazione dell'Idea, ma che ne è una conseguenza; e la ragione per cui ne è una conseguenza, basta a provare che l'immortalità di cui si tratta non é che quella insegnata dalla religione: chi guarda l'Idea del bello, dice Socrate, siccome si mette in rapporto col *vero* bello, e non con immagini del bello, partorirà e alimenterà la vera virtù, e non delle immagini della virtù, e perciò diverrà amico di Dio, e immortale, se altro uomo mai, anche lui (212a). È vero però che l'immortalità accordata a chi contempla l'Idea del bello non può essere l'immortalità nel senso ordinario, perchè questa non è un favore che dio dispensa a chi gli piace, nè un premio concesso ai soli virtuosi, ma una necessità inerente alla natura stessa dell'anima (che deve essere senza cominciamento e senza fine, perchè nè potrebbe, come ogni altra cosa, crearsi o annichilarsi, e nemmeno venire da qualche forma della materia o tramutarsi in essa, essendo radicalmente distinta dalla materia) Per quest'immortalità, che è il privilegio di pochi eletti, non possiamo intendere che l'esenzione dalla metempsicosi e la deificazione, che il *Fedone* promette ai soli filosofi (v. 80e-82b e 114c), e il *Timeo* a tutti gli uomini che hanno domato le passioni e sono vissuti nella giustizia (v. 42b-d). Gl' Indiani chiamano anch' essi immortalità (amrita) lo stato di felicità a cui giungono i santi perfetti, in cui l'anima è liberata completamente dal male ed esente da trasmigrazioni susseguenti (V. Colebrooke *Saggi sulla filos. degl' Ind.* trad. franc, pag. 234).

Digitized by Google

finità dell'anima con le Idee (1) (ch'egli interpreterà per un'identità di natura) (2), e l'immortalità accordata alla

---

(1) *Fedone* 78 b-80 b e *Rep*, 490 b e 611 e,

(2) *Ma* per Platone essa non è invece che una vaga analogia. Nel *Fedone* (l. c.) i punti di somiglianza dell'anima con le Idee che provano quest'affinità sono: 1° L'anima è invisibile come le Idee, mentre il corpo è visibile. 2° Quando l'anima considera le cose col corpo, cioè per mezzo dei sensi, il corpo la costringe a prendere per oggetto le cose che non sono mai le stesse: allora « vaga essa stessa, si conturba e barcolla come ubbriaca », perchè tali sono le cose con cui è in rapporto. Quando invece considera le cose per se stessa (αὐτὴ καθ'αὑτήν), prende per oggetto ciò che è sempre allo stesso modo (ὡσαύτως ἔχον); e allora cessa dal vagare, ed è relativamente a quest'oggetto (cioè alle Idee) sempre la stessa e allo stesso modo (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως), perchè tali sono le cose con cui è in rapporto; e questo stato dell'anima si chiama intelligenza. Dunque l'anima somiglia più a ciò che è sempre allo stesso modo (ὡσαύτως—cioè alle Idee), e il corpo a ciò che cangia sempre. (Siccome in questo luogo vengono applicate all'anima delle espressioni che per il solito si applicano alle Idee, αὐτὴ καθ'αὑτήν, κατὰ ταὐτά, ὡσαύτως, il seguace dell'interpretazione hegeliana potrà dire che qui l'anima è identificata alle Idee, perchè, nella conoscenza filosofica, il soggetto conoscente s'identifica, per Platone, con l'oggetto conosciuto. Ma è evidente che non si tratta d'altro che dell'opposizione, abituale a Platone — v, c. VII. p. 150 - tra la mutabilità dell'opinione—che ha per oggetto le cose sensibili, quelle che l'anima considera col corpo—e l'immutabilità della scienza—che ha per oggetto le Idee, le cose che l'anima considera per se stessa—: l'espressione ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως applicata all'anima significa questa specie d'immutabilità, che ha, secondo Platone, dell'affinità con l'immutabilita assoluta che è propria delle Idee—in quanto ad αὐτὴ καθ'αὑτήν, ne abbiamo già parlato in una nota precedente —). 3° Nell'associazione dell'anima col corpo, quella comanda e questo ubbidisce, Ma è proprio del *divino* (in cui Platone comprende, come sappiamo, le Idee) di dominare, e del mortale di essere dominato. Dunque l'anima somigli a più al divino, e il corpo al mortale—Oltre a questi tre punti di somiglianza tra l'anima e le Idee, Platone accenna anche a un altro indizio della

Digitized by Google

sola parte razionale (1), (donde concluderà che, poichè la ragione è universale o impersonale (2), l'immortalità appartiene, non all'anima individuale, ma all' essenza comune dell'anima), e sovratutto certe dottrine erroneamente attribuitegli, quali l'identità di Dio o della Ragione con le Idee (per dimostrare la quale si servirà naturalmente degli stessi argomenti dell'interprete teistico, per quanto non sono incompatibili con l' immanenza delle Idee) (3), la composizione dell' anima da tutte le Idee (nel *Timeo*—intendendo per l'*essenza indivisibile* e per lo *stesso* le Idee nella loro totalità) (4), e la proposizione che l'anima è il luogo delle specie, riferitaci da Aristotile, e attribuita, anche da qualche suo commentatore (5), ai platonici (6). Infine, egli potrà avvalersi di certe espressioni del nostro filosofo, che, prese per se sole e interpretate d'una maniera rigidamente letterale, sembrerebbero supporre la dottrina ch' egli pretende at-

---

loro affinità : è la tendenza innata dell'anima alla conoscenza dell'universale, cioè delle Idee (v. *Fedo.* 79 d e *Rep.* 490 b e 611 e). Questa indica che è affine con esse, secondo il principio che il simile si conosce dal simile (v. Suppl. C, IV, c. 240 pag. 1ª).

(1) V. n. I, c. 278 p. 2ª—279 p. 1ª.

(2) Perchè il seguace dell'interpretazione hegeliana trova così semplice che, tra le facoltà dell'anima, la sola ragione sia *universale* ? Unicamente perchè é la dottrina di Hegel e di alcuni altri metafisici. È evidente che una ragione *universale* (cioè una e la stessa in tutti gli uomini) è un non senso così perfetto che un'immaginazione o una sensibilità o un'emozionalità, ecc. *universali*. Semplicemente, alcun metafisico non ha mai parlato di queste.

(3) Cfr. il n. II.

(4) Cfr. Suppl. C, IV, c. 239-242.

(5) V. Filopono *ad Arist. De An.* lib. I fol. E, 11.

(6) Cfr. il n. II, c. 306

Digitized by Google

tribuirgli, quali il termine λόγοι (concetti) applicato alle Idee nel *Fedone* 99 d-100 a (1), la frase dello stesso dialogo 76e, in cui si dice che noi troviamo l'essenza (cioè acquistiamo la conoscenza delle Idee) *perché è nostra* (2), e i termini che in senso tecnico indicano la partecipazione degli oggetti individuali alle Idee, impiegati qualche volta per denotare il rapporto che ha con esse il soggetto conoscente (3). Ma è evidente che non sono queste le vere ragioni su cui si fonda la sua interpretazione. La vera ragione è che egli ritiene che un sistema come quello di Platone non si comprende che

---

(1) V. cap. VII pag. 172 nota 1, in cui questo luogo è riportato per intero.

(2) « Se esistono il Bello, il Buono e ogni essenza tale, e ad essa riferiamo gli oggetti percepiti dai sensi, ad essa che prima ci era presente e che ritroviamo essendo nostra (ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν)....la nostra anima esisteva prima della nostra nascita ». Naturalmente la frase in quistione non significa che la reminiscenza : l'essenza è detta *nostra*, perchè *prima ci era presente*, perchè l'anima, nel suo stato originario, ne godeva come di cosa propria, ne aveva l'intuito permanente.

(3) *Sof.* 248 a : col corpo noi *comunicare* (κοινωνεῖν) con la genesi, con l'anima per la ragione con l'essenza reale. *Rep.* 486 e : l'anima che deve *partecipare* (μεταλήψεσθαι) sufficientemente e perfettamente dell'essere. *Ibid.* 533 : le altre arti (le matematiche) che abbiamo detto *partecipare* (ἐπιλαμβάνεσθαι) in qualche modo all'essere. *Tim.* 39 b: il sole fu creato affinchè gli anima li a cui ciò convenisse *partecipassero* (μετάσχοι) del numero—Tutto ciò che può concludersi da questi luoghi è che Platone non impiega sempre i termini in quistione nel senso tecnico. Quando dice (nel *Fedro* 253 a) che ciascun'anima imita il carattere del dio di cui è stata al seguito « per quanto l'uomo può *partecipare* (μετασχεῖν) di dio », possiamo noi intendere : per quanto dio può esistere nell'uomo come un suo attributo o come un suo pensiero ?

Digitized by Google

per analogia a quello di Hegel—col quale effettivamente ha una stretta affinità—, e perciò crede necessario di prestare al primo i concetti propri del secondo. Ma dopo ciò che abbiamo detto nel capitolo VII ci sarà facile di mostrare che il sistema platonico, non solo si comprende senza i concetti hegeliani, ma si comprende anche meglio, ed è con essi che sarebbe invece difficile a comprendere.

L'opinione che le Idee platoniche sono pensieri si deve certamente, oltre che all'influenza dell' interpretazione teistica, a un'inferenza dal sistema hegeliano, in cui la realtà degli universali è presentata come una conseguenza dell'identità dell'essere e del pensiero (vi hanno dei pensieri generali, dunque, il pensiero essendo identico all'essere, questi pensieri generali sono pure degli esseri generali). Da ciò si conclude che la prima delle due dottrine è logicamente connessa con la seconda, e che perciò, trovandosi in Platone l'una, deve trovarsi in lui anche l'altra. Ma questa conclusione è evidentemente affrettata. Noi abbiamo visto nel capitolo VII che, a lato dei sistemi di Schelling e di Hegel, in cui gli astratti sono riguardati al tempo stesso come delle realtà e come dei pensieri, vi hanno altri sistemi realisti, quali quelli di Spinoza e di Taine (senza contare i realisti scolastici), in cui essi sono riguardati unicamente come realtà, cioè come entità puramente oggettive. La storia del realismo ci prova dunque che esso è indipendente dalla dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero. Ciò è confermato dall'esame dei motivi di questa forma di metafisica. La realizzazione degli universali, unita al metodo dialettico (nel senso che noi diamo a questo termine quando parliamo di *realismo dialettico*), ha per iscopo, come sappiamo, di trasformare il rapporto logico

Digitized by Google

tra principio e conseguenza nel rapporto ontologico tra causa ed effetto, per ottenere una nuova applicazione del concetto di causalità efficiente. Questo scopo esige che le astrazioni, tra cui il metodo dialettico introduce il rapporto di principii e conseguenze, si considerino come realtà, ma non che si considerino al tempo stesso come pensieri. A questa spiegazione del mondo a cui mira il realismo dialettico, nei sistemi di Schelling e di Hegel se ne aggiunge un'altra indipendente da essa, e che può riguardarsi come una varietà della metafisica istintiva del nostro spirito (cioè quella che è l'applicazione spontanea e immediata del concetto di causalità efficiente): è la spiegazione *idealista*, cioè l'attività immanente del pensiero elevata a tipo universale del *modo essenziale di produzione* dei fenomeni. La spiegazione idealista suppone che le cose siano riguardate come rappresentazioni; e, perchè questa spiegazione sia compatibile col realismo, bisogna che si vedano nelle cose delle rappresentazioni permanenti di uno spirito eterno ed universale, in modo che la loro qualità di rappresentazioni si concilii in qualche modo con la loro obbiettività. Allora si ha l'idealismo obbiettivo. L'idealismo obbiettivo è dunque un' applicazione, non solo del concetto di *causalità efficiente* (in quanto eleva l'attività del pensiero a tipo universale di causazione), ma anche di quello di *cosa in sé*: il presupposto da cui esso parte, cioè che le cose sono delle rappresentazioni permanenti di uno spirito eterno ed universale, ha infatti per oggetto di conciliare il risultato della riflessione filosofica che le cose sono rappresentazioni (nel senso lato di questa parola che comprende anche la percezione), con la credenza naturale del genere umano che esse sono degli oggetti permanenti e di una realtà assoluta, cioè indipendente

Digitized by Google

dal soggetto percepente. Quando il seguace dell' interpretazione hegeliana attribuisce a Platone la dottrina che le Idee sono pensieri, gli attribuisce anche implicitamente questa dottrina sulla *cosa in sè* che è il presupposto della spiegazione idealista (nel senso proprio della parola *idealismo*, in cui noi naturalmente non l'applicheremmo al sistema platonico delle Idee). Ma, mentre nella filosofia antica vediamo rappresentati tutti i tipi di metafisica relativi al semplice concetto di causa efficiente (le tre prime forme dell'antropomorfismo di cui abbiamo parlato nel cap. 2°, l'apriorismo, il realismo dialettico), noi non vi troviamo invece nè questa né alcuna delle altre dottrine relative a quello di cosa in sè. È così vano di cercare nella filosofia greca l' idealismo obbiettivo (o la dottrina che abbiamo detto esserne il presupposto) come lo sarebbe di cercarvi il *panpsichismo* o la dottrina delle monadi (nel senso non leibniziano, cioè di sostanze o forze semplici e inestese, ma differenti dallo spirito). Ciò è perchè la riflessione scientifica non ha distrutto ancora, nel mondo antico, il concetto spontaneo della *cosa*, che non è che l'obbiettivazione delle nostre sensazioni. In tutti i filosofi antichi, in generale, e senz'alcuna eccezione, noi non troviamo che il realismo *naturale*, e non mai il realismo *trasformato*: nella soppressione delle qualità sensibili nessuno è andato mai al di là degli atomisti, e la più parte non giungevano nemmeno sin là. L'idealismo obbiettivo, come tutte le altre dottrine metafisiche relative alla cosa in sè, non si concepisce che nella filosofia moderna, perchè suppone questo punto di vista che si è imposto mano mano al pensiero moderno, sino a diventare un luogo comune, che le cose, quali noi le percepiamo, non esistono che per la percezione e nella percezione. Uno dei fonda-

Digitized by Google

menti dello scetticismo antico è, è vero, il dubbio sulla realtà obbiettiva: ma per cercare di conciliare la relatività del mondo esteriore al soggetto conoscente con la sua obbiettività, come fa l'idealismo obbiettivo, o sostituire, come fa il realismo trasformato, alla realtà sensibile un'altra realtà superiore ai sensi, conoscibile o inconoscibile, non basta il semplice dubbio sulla realtà assoluta degli oggetti quali noi li percepiamo, ma è necessario che si ammetta già, come una verità incontestabile, che essi, come tali, non esistono che per la percezione, e non sono che relativi al soggetto conoscente. Certamente la relatività dell'oggetto al soggetto percepente, come proposizione dogmatica, non è completamente straniera alla filosofia greca: noi la troviamo, prima dello stesso Platone, nella tesi di Protagora, di cui è evidentemente la base, che l'uomo è la misura di tutte le cose, e che la verità è ciò che pare a ciascuno che sia. Ma la tesi di Protagora, che d'altronde non sembra aver lasciato molti proseliti (1), ci mostra, per la sua esorbitanza stessa, questo carattere sofistico, nel senso moderno della parola, vale a dire questa assenza evidente di sincerità (2), che vediamo generalmente nelle proposizioni gnoseologiche dei Sofisti (quali, oltre questa di Protagora, quella di Gorgia che non vi ha niente, o se vi ha qualche cosa, è inconoscibile, o almeno inesprimibile, quella di Eutidemo (3) che ogni attributo conviene egualmente ad ogni soggetto, quella di Licofrone (4) che non ammette alcuna unione

(1) V. Platone *Teeteto* 161 e-165a.
(2) V. Arist. *Met.* l. IV. IV. 24-26 (cfr. V. 1) e V. 17.
(3) V. Platone *Cratilo* 386 d.
(4) V. Arist. *Phys.* l. I, II, 15.

Digitized by Google

di un soggetto con un predicato, perchè l'uno non può essere molti, ecc.). Noi ci spieghiamo, del resto, perfettamente perchè la filosofia antica non abbia mai oltrepassato, in sostanza, il realismo naturale: la dottrina della subbiettività di tutti i dati dei nostri sensi non ha potuto stabilirsi nella filosofia moderna, che perchè è la conseguenza inevitabile del concetto scientifico moderno della materia (semplice ipotesi di alcuni filosofi nell'antichità), che la spoglia delle qualità secondarie, la subbiettività di queste trascinando necessariamente quella delle qualità primarie, che divengono, senza di esse, assolutamente irrappresentabili (1).

Ma, accordato anche che Platone abbia potuto ammettere la dottrina che le Idee sono pensieri, e quindi pure quella, che vi è implicata, che le cose sono rappresentazioni, resterebbe a mostrare all'interpretazione hegeliana come essa possa conciliarsi, negli altri punti, con la dialettica platonica. Essa non attribuisce semplicemente a Platone la dottrina che le Idee sono pensieri, e l'altra che, nella conoscenza filosofica, il nostro pensiero s'identifica con le Idee, ma quella dell'identità del soggetto e dell'oggetto, cioè che è il nostro spirito, nella sua essenza, e non solamente il nostro pensiero speculativo, che s'identifica con l'universo, nella sua essenza, vale a dire con la totalità del mondo ideale. Per distinguere questa terza dottrina dalla seconda, noi supporremo che Platone ammetta realmente che le Idee sono pensieri e che, nell'atto della conoscenza filosofica, questi pensieri sono presenti immediatamente al nostro spirito,

---

(1) V. questo volume *Appendice alla parte 1ª* pag. CI-CV, il mio *Saggio I* pag. 524-526, e il mio studio sulla *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia* fasc. 1° la nota a pag. 15.

Digitized by Google

cioè noi ne abbiamo coscienza. S'egli non ammettesse che ciò, siccome questi pensieri, quantunque, nella conoscenza filosofica, entrerebbero a far parte della nostra coscienza, esisterebbero per se stessi indipendentemente dalla nostra coscienza, come, nell'ipotesi della percezione immediata, gli oggetti esteriori, quantunque, nell'atto della percezione, siano percezioni nostre, esistono per se stessi indipendentemente dalla nostra percezione; così in questa dottrina che supponiamo ammessa da Platone, piuttosto che l'identità dell'essere e del pensiero, dovremmo vedere una forma dell'intuizione razionale, nella quale, come nella visione in Dio di Malebranche, gli oggetti intuiti, invece che delle realtà puramente obbiettive, sarebbero dei pensieri. Ma che si accordi o no che la dottrina di Platone, in questo caso, sarebbe suscettibile di essere chiamata identità dell'essere e del pensiero (del *nostro* pensiero), ciò che è certo è che non potrebbe affatto chiamarsi identità del soggetto e dell'oggetto, nè potrebbe vedersi simboleggiata nell'eternità dell'anima, perchè ciò che s'identificherebbe con l'oggetto e che si eternerebbe non sarebbe il soggetto stesso, cioè lo spirito nella sua essenza, ma un suo atto o fenomeno particolare, il pensiero filosofico. Per poter attribuire a Platone l'identità del soggetto e dell'oggetto e interpretare la sua dottrina dell'immortalità dell'anima come l'eternarsi del pensiero nella conoscenza filsofica, sarebbe dunque necessario ch'egli avesse ammesso, non solo che le Idee sone pensieri e che questi pensieri divengono, nella conoscenza filosofica, pensieri nostri, ma ancora che la conoscenza filosofica costituisce l'essenza del nostro spirito, e che questa essenza del nostro spirito è identica all'essenza dell'universo, cioè a ciò che vi ha in questo di costante e di generale (vale a dire che nella conoscenza filosofica egli avrebbe dovuto ri-

Digitized by Google

guardare come essenza del nostro spirito, non semplicemente, come potrebbe supporsi, la coscienza o intuizione che abbiamo delle Idee, ma anche le Idee stesse che intuiamo o di cui abbiamo coscienza). È evidente che queste due proposizioni sarebbero considerate da tutti come delle assurdità impossibili a trovarsi in un filosofo qualsiasi, e che nessuno ardirebbe di attribuirle a Platone, se non si sapesse che sono state insegnate da Hegel e dal suo predecessore Schelling. Ma, per attribuirle a Platone, bisogna vedere se queste proposizioni, che nei due sistemi tedeschi hanno un significato — per quanto può dirsi di una proposizione metafisica che ha un significato—, possono averne ancora uno nel sistema platonico. In Hegel la conoscenza filosofica può costituire l'essenza dello spirito, perchè essa è nel suo sistema il termine ultimo della serie di Idee che costituiscono lo spirito, e nel termine ultimo di una serie, secondo uno dei principii della sua dialettica, anzi in generale d'ogni dialettica (nel nostro senso), si ritrovano tutti gli altri termini della serie stessa. Questa essenza dello spirito poi può identificarsi con l'essenza di tutto l' universo cioè con tutto il mondo ideale, perchè l' ultimo termine della serie d'Idee che costituiscono la sfera dello spirito, é pure, secondo Hegel, l'ultimo termine della serie totale delle Idee, e deve quindi, per il principio dialettico poc'anzi invocato, comprendere in sè tutto il resto del mondo ideale. Si pretende che anche per Platone la conoscenza filosofica è l' ultimo momento dello sviluppo dello spirito e di quello di tutto l'universo (questo *sviluppo* dobbiamo intenderlo nel senso hegeliano, cioè come una successione di termini, procedenti l'uno dall'altro, e la cui processione e successione non sono che

Digitized by Google

logiche). Ma bisogna vedere se queste parole *ultimo momento dello sviluppo dello spirito* e *ultimo momento dello sviluppo dell'universo*—col sottinteso che l'ultimo momento dello sviluppo dello spirito deve comprendere tutti gli altri momenti dello spirito, e l'ultimo momento dello sviluppo dell'universo tutti gli altri momenti dell'universo, cioé tutte le altre Idee che costituiscono, con esso, l'Idea assoluta—bisogna vedere, dico, se queste parole hanno ancora un senso, trasportate dal sistema di Hegel a quello di Platone. Nella dialettica di Platone, come in quella di Hegel, nell'ultimo termine d'una serie devono ritrovarsi tutti i termini precedenti della serie stessa: ma può, nella dialettica di Platone, esservi, come in quella di Hegel, per tutta una sezione del mondo ideale (p. e. lo spirito, l'organismo, ecc.) un termine finale unico, in cui si ritrovino tutte le altri parti di questa sezione? e per tutto il mondo ideale nel suo insieme, un altro termine finale unico, in cui si ritrovino tutte le altre parti del mondo ideale, cioè tutte le altre Idee che costituiscono, con esso, il sistema totale delle Idee? Questo é possibile nella dialettica hegeliana, perchè secondo essa vi ha, nello sviluppo delle Idee, oltre a un movimento di espansione, per cui le Idee si scindono e si moltiplicano (passaggio dalla tesi all'antitesi), un movimento susseguente di concentrazione, per cui ritornano all'unità (passaggio dalla tesi e l'antitesi alla sintesi). Ma nella dialettica platonica non è possibile, perchè in essa le Idee non si sviluppano che dividendosi; il movimento è sempre di scissione, e non vi ha mai i movimento contrario, cioè il ritorno all'unità. Alla fine dello sviluppo di una sezione del mondo ideale, o del mondo ideale nel suo insieme, non vi ha così, per Platone, un termine unico, ma una moltiplicità di termini

Digitized by Google

distinti e separati: l'unità non esiste che al punto di partenza dell'evoluzione, questa consiste in una moltiplicazione progressiva, e al punto d'arrivo la moltiplicità è massima. All'ultimo momento dello sviluppo dello spirito non possiamo dunque trovare, nella dialettica platonica, che le Specie ultime dello spirito, o, se essa si applica, non allo spirito stesso, ma alle sue attività, le Specie ultime dei fenomeni dello spirito. Che si tratti di una sezione del mondo ideale o di tutto il mondo ideale nel suo complesso, il termine unico che comprende tutti gli altri non può essere per Platone che il più astratto di tutti, e non può comprenderli che virtualmente: i termini più *concreti* (anche nel senso hegeliano), più ricchi di determinazioni, sono i più particolari, e questi non possono comprendere che quelli di più in più generali a cui sono subordinati. L'Assoluto, che comprende ogni cosa e in cui tutti i contrari si unificano, non potrebbe essere dunque, nel sistema di Platone, che l'Idea più astratta, la più povera di determinazioni e, per dir così, la meno attuale di tutte, cioè quella del Bene o dell'Essere. Se, per una metafora ardita, chiamiamo quest'Assoluto Dio (come del resto ha fatto lo stesso Platone), noi possiamo dire, applicando una locuzione di Schelling (1), che vi ha nel sistema platonico il *Deus implicitus*, ma non il *Deus explicitus*.

(1) V. Willm *Stor. della filos. alem.* ecc. t. III p. 323.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
pag. 9, nota, lin. 4	
incompatibile non quello	incompatibile con quello
p. 14 l. 21	
che riempisce	che riempisse
p. 18 l. 25	
la teoria	la tesi
p. 22 l. 7	
vengono considerate	vengonn considerati
p. 23 l. 2	
del primo caso	del secondo caso
	l. 4
del secondo caso	del primo caso
	l. 5
in quest'ultimo caso	in questo primo caso
p. 25, n. 5, l. 1	
t. II	l. II
p. 28 l. 23	
il posto determinato	il posto determinati
p. 34 l. 20-21	
(e non semplicemente che *se ne deduce*) dal primo,	dal primo (e non semplicemente che *se ne deduce*),
p. 44 n. 2	
a tre gravi spposizioni	a tre gravi opposizioni
p. 50, nota, l. 6-7	
le necessità	la necessità
p. 51 l. 16-17	
dobbiamo sforzarvi	dobbiamo sforzarci
p. 79 l. 5	
quali forme viventi	quali forze viventi
n. 5	
il luogo che riporteremo nella nota,....	luogo che riporteremo in una nota seguente.
p. 80, n. 1, l. 2	
295, 297	295-297,
	l. 9
(noi diremo asiratti)	(noi diremmo astratti)
	l. 18
p. 393; gli assiomi	p. 393 : gli assiomi

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	p. 81, note, l. 1
dellà prima	delle prime
	p. 89, nota, l. 25
e proceduto	e preceduto
	p. 91, testo, l. terzult.
si noti l'analogia	—si noti l'analogia
	p. 99, note, l. 15-16
ecso gli appartiene *in non importa*	esso gli appartiene *in non importa*
	p. 107, nota, l. 5
dagli astratti	dagli astratti
	p. 108 l. 3
contemplato	ma contemplato
	p. 117 l. 6
di fatti particolari	di fatti più particolari
	p. 129 l. 8-9
dei fatti generali	dei fatti generati
	n. 1
p. 358-862	p. 358-362
	p. 187 l. 8
teoria nominatista	teoria nominalista
	p. 149, n. 1, l. 7
tutto ciò che mi sembra più valido	non leggere queste parole
	p. 152 l. 6-7
senso più ristretto	senso più stretto
	p. 159 l. 1
come un'immaginazione	come un'immagine
	p. 166, n. 2, l. 2
l. 1. e 8, l. 2 e 5	l. 1. c. 8, l. 2. c. 5
	l. 3
1. e 6.	1. c. 6.
	p. 168 l. 18
ma di direzioni opposte	ma le direzioni opposte
	p. 188 l. 22
gli oggetti visibili	gli oggetti sensibili
	p 205 l. 12-13
(533 b-c)	(534 b-c)
	l. ult. note
al § 6° n. 4°	al § 13° n, 4°

Digitized by Google

ERRATA.	CORRIGE
	p. 213, note, l. 1
505 d-e	506 d-e
	nota 7
77 e-79 a	77 c-79 a
	p. 217, n. 3, l. 2
Rep. 519 d	591 d
	p. 218, n. 5, l. 2
l. II. VII. 7,	l. II. VII. 3, 7,
	p. 224, n. 1, l. 2-3
in phil. princ.	*in phil prim.*
	p. 231, l. 8-9
del gradino	nel gradino
	l. 10-11 note
I due elementi delle Idee	*I due elementi*, A
	n. 2, l. 1
Sof. 219 a-263 c	*Sof.* 219 a-236 c
	p. 233, n. 1, l. 1
364 c e seg.	264 c e seg.
	p. 244 l. 28
non è rappresentata	non è presentata
	p. 249, note, l. 1
277 b-e	277 b-c
	p. 258 l. 27
l'esistenca	l'esistenza
	p. 257, nota, l. 13
Anal. Post. l. I. V. 6	*Anal. Post.* l. II. V. 6
	p. 258 l. 7
le Idee	le idee
	p. 259 l. 1-2
ermine di *dimostrazione*	termine *dimostrazione*
	p. 261 l. 6
Idea dal genere	Idea del genere
	p. 278 nota
V. § 5° n. 6°	V. § 12° n. 6°
	p. 283 l. 4
puramente dialettico	puramente deluttivo
	n. 3
§ 5° n. 4°	§ 12° n. 4°

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	p. 286 n. 8
577 b-c	517 b-c
	p. 300 l. 22-28
la 1ª parte	la 2ª parte
	p. 315, note, l. 1
Met. l. V. II. l. 8	*Met.* l. V. II. 1, 8
	p. 317, n. 1, l. 1
Categ. l. X. 2-5	*Categ.* X. 2-5
	n. 3, l. 1
An. Post, l. I. IX. 9	*An. Post.* l, I. II. 9
	p. 318 l. 3
ma anche della cosa stessa	ma cause della cosa stessa
	p. 327, n. 2, l. 2
Eth End. l. I. VIII. l. 3	*Eth. End.* l. I. VIII. 1-3
	p. 328 l. 10
Met. l. XIII. VII. 23-26	*Met.* l. XIII. VIII. 23-26
	p. 361, nota, l. 1
danno più essere	hanno più essere
	p. 384, nota, l. ult.
Suppl. (C. III)	Suppl. C. III)
	p. 385, n. 1, l. 5
Il principio e la causa	" Il principio e la causa
	p. 388 l. 24
delle entità più universali	dalle entità più universali
	p. 389, nota, l. quintult.
è che queste	cioè che queste
	p. 340 l. 1
§ 24	§ 28
	p. 351 l. 19
che abbiamo	che abbiano
	p. 363, n. 2, l. 2
Epist. 44	*Epist.* 41
	p. 365 l. 10
e suoi *modi*	e i suoi *modi*
	p. 366 n. 6
Eth. p. c 2.	*Eth.* p. II
	p. 371, n. 4, l. 2
pag. 256	pag. 356

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	p. 377 l. 11
o l'estensione	o l'estensione)
	l. 16
a uno più astratto	a uno stato più astratto
	p. 379, n. 1, l. 2
dipendente	dipende
	p. 380, n. 1, l. penult.
naturare	naturae
	p. 383, testo, l. penult.
Dio e della natura	Dio o della natura
	p. 386, n. 2, l. 4
propteraque	proptereaque
	p. 390, n. 1, l. 3-4
tutte cose	*tutte* le cose
	l. 7
nota pure	nota 1 pure
	p. 392, n. 5, l. 2
rationis es	rationis est
	p. 394, n. 1, l. 1
Schol. pr. 29	Schol., Prop. 29
	p 400 testo, l. quintult.
dell'essenza di Dio	dall'essenza di Dio
	p. 407 l. 7
la constantificazione	la sostantificazione
	p. 414 l. 9
da cui le forniamo	da cui le formiamo
	l. 14
abbiamo per causa	abbiano per causa
	p. 423 l. 4-5
l'una il fenomeno,	l'una, il fenomeno,
	p. 424 l. sestult.
nei molti;	nei molti);
	p. 431, nota, l. quartult.
realeà distinte	realtà distinte
	p. 436, nota, l. quintult.
n. 2° pag. 45-46	n. 2° con pag. 45-46
	p. 438, l. 1
dall'animale, dall'essere vivente	dell'animale, dell'essere vivente

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	p. 439, nota, l. 27
quanto dice	quando dice
	p. 440, nota, lin. terzult. e p. 441, nota, l. 3
temporanietà	temporaneità
	p. 441, nota, l. 13-14
costituiscono	costituiscano
	p. 446, n. 1, l. 2
App. alla p. I p. II	App. alla p. I, p. II
	p. 448 l. 8
nazione astratta	nozione astratta
	p. 453 l. 24
di molli commenti	di molti commenti
	p. 460, nota, l. 3
monimo	monismo
	p. VII, n., l. 1
Met. l. I. III. 2-3, 1	*Met.* l. I. III. 2-3, 10,
	p. VIII l. 23-25
che ciò che non esisteva prima della nascita e non esisterà più è nato dopo la morte	che ciò che è nato non esisteva prima della nascita e non esisterà più dopo la morte
	p. IX, note, l. ult.
Stof. I. 414	Stob. I, 414
	p. X, note, l. ult.
del loro sistema	dei loro sistemi
	p. XIV, n. 2. l. 1
De Coelo l. III. 3	*De Coelo* l. III. III. 3
	p. XVI n. 1
Phys. l. I. VI	*Phys.* l. I. IV.
	n. 6
Stob. Ecl.	Stob. *Ecl.*
	p. XXIX, n. 4, l. ult.
Phys, ecc.	*Phys.* l. II. I. 9, ecc.
	p. XXX, n. 2, l. 3
fluireque	fluereque
	l. 7
III. 2 4	III. 2-4

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	l. 17
ectirae	lecticae
	n. 3
Pys. l. I. VIII, *Gen et corr.* l. I. I. 2-6.	*Phys.* l. l. VIII, *Gen. et corr.* l. I. I. 2, 6.
	p. XXXII, testo, l. terzult.
nei rapporti di spazio	nei loro rapporti di spazio
	p. XXXVI, note, l. 16-17
i domini religiosi	i dommi religiosi
	l. 18
questi domini	questi dommi
	n. 1
Stab. *Ecl.*	Stob. *Ecl.*
	n. 2
Eth. Eud. l. VIII. l. 11, Plut. *De Is. et Osir.* ap. 48	*Eth. Eud.* l. VII. I. 11, Plut. *De Is. et Osir.* cap. 48
	p. XXXVII, note, l. 9
582, 2	588, 2
	p. XXXIX l. 6
Tutte è uno	Tutto è uno
	p. XLI n. 2
Top. l. VIII. IV. 1	*Top.* l. VIII. 1V. 11
	p. XLIII, nota, l. 18-19
per corso	percorso
	p. XLIV, testo, l. penult.
nelle varietà	nella varietà
	nota, l. 8
secondo Eraclito	secondo Cratilo
	p. LI l. 24-25
nel-cepirsi	non leggerlo
	p. LII l. 20
conducesse a negare	conducesse gli Eleati a negare
	p. LV l. 6
o *movimento senza causa*	o del *movimento senza causa*
	n. 2 , l. 8
(gli Ebati)	(gli Eleati)
	p. LVII, nota, l. 5
Σενοφάνην	Ξενοφάνην

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	p. LXII, note, l. 5-6
Generant. et corrent.	*General. et corrupt.*
	l. quartult.
suppone	supporre
	p. LXV, nota, l. 10
e sqq. V, 148,	e sqq., 148,
	p. LXXIII, l. 10
la *sankya*, la *raiseschika*	la *sankya*, la *vaiçesika*
	note, l. terzult.
Timeo 58c. l. 57b, Arist. De Coe- lo l. III. I-III	*Timeo* 58c-57b, Arist. *De Coelo* l. III. I, l. III.
	p. LXXIV l. 14
Nella *raiseschika*	Nella *vaiçesika*
	p. LXXV l. 5
la vedanta	il vedanta
	p. LXXVII, l. 18
l'yogi	il yògi
	p. LXXIX, nota, l. 1
Negli *Upanichad*	Nelle *Upanisadi*
	l. 7 e 8
so utra	*sutra*
	p. LXXX, testo, l. ult.
esplicito	esplicato
	p. LXXVII. nota, l. 6
processi meccanici	fenomeni meccanici
	p. XCVI, nota, l. 7
omogea	omogenea
	l. 18
questa proprietà	queste proprietà
	p. C l. 16
n questo stato	In questo stato
	p. CI l. 20
della concezione meccanico	della concezione meccanica
	p. CXIII l. quintult.
la nostra asserzione	la nostra attenzione
	p. CXV, nota, l. 15-16
giungendo ai ceatri	giungendo ai centri
	l. ult.
il trasporto del a	il trasporto dell'onda
	p. CXVI, nota, l. 8-9
si forte a il bisdgno	sì forte è il bisogno

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	l. penult.
a un certo grado della cultura	a un grado inferiore dello sviluppo della cultura
	p. CXXII l. 6
Darwin ha dato	Darwin ne ha dato
	p. CXXVI, nota, l. 8-9
Critica del giudizio paragr. LXXVII	*Critica del giudizio* paragr. LXXIV
	p. CXXIX l. 4-5
non viventi allora	non viventi, allora
	nota, l. 7
che rassomiglia, ai	che rassomigli ai
	p. CXXX, note, l. terzult.
notare di l'attitudine	notare l'attitudine
	p. CXXXII, nota
ser. 1ª anno	ser. 1ª anno 7
	p. CXXXIX, l. 16
l'analogia dalle	l'analogia delle
	p. CXL l. 3-4
ed avventizio; la materia	ed avventizio, la materia
	p. CLII l. 1
esistenza poesente	esistenza presente
	l. 7
la sua esistenza	la sua esistenza »
	l. 16, nota
ἐξοχήν	ἐξοχήν
	p. CLV l. ult.
l'uno per l'altro	l'uno con l'altro
	p. CLIX l. 10-11
coi cangiamenti con cui	coi cangiamenti anteriori con cui
	p. CLXXIII l. 4-5
come il S. Ambrogio	come S. Ambrogio
	p. CLXXV, nota, l. 16
dopo esservi riscaldato	dopo di esservi riscaldato
	p. CLXXVIII, nota, l. 1
ha i due ordini	tra i due ordini
	p. CLXXIX l. 10
suppongano	suppongono
	p. CLXXXI, l. 2
differenti dell'animismo	differenti dall'animismo

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
p. CLXXXV l. ult.	
ci trova	si trova
p. CLXXXVI l. 17	
problemi fisiologici	problemi biologici
p. CLXXXVII l. 14	
Talè, in effetto	Tal è in effetto
p. CLXXX1X l. 8	
riflettuta; p. e. dall'acqua	riflettuta p. e. dall'acqua
p. CXCII, note, l. ult.	
vaisechika	vaiçesika
p. CXCIII, nota, l. 6	
di Fedone	del Fedone
p. CCI l. 8	
convenire come,	convenire, come
p. CCIII l. 14-15	
detta ragione	della ragione
p. CCV l. 14	
ammettersi come	ammettersi, come
p. CCXII, nota, l. 2	
domandava: Chi sa di essi chi sono io?	che domandava: Chi sa dirmi chi sono io?
p. CCXIII l. 17	
le concezioni,	le concezioni
p. CCXVII, nota, l. 3	
Carlerio	Cartesio
	l. 4
nella sostanza	sulla sostanza
	l 8
in ottima analisi	in ultima analisi
p. CCXXI, nota, l. ult.	
è immanante	è immanente
p. CCXXIII l. 15-16	
perchè di qualunque cosa	perchè, qualunque cosa
carta 5 pag. 2. l. 23	
i flutti, la spuma, ecc.;	i flatti, la spuma, ecc.,
c. 6, p. 2., n. 1	
N. S. 177 n, 2,	*N. S.* 177 n. 2,
c. 12, p. 1., nota, l. ult.	
nelogismo	neologismo

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	c. 13, p. 1., note, l. 4
l. VIII. III. 5.	l. VIII. III. 5, ecc.
	p. 2., l. 11
ecc; quando essi designano le Idee:	ecc., quando essi designano le Idee,
	l. 15
2°. I termini	II. I termini
	n. 2
V. nota III	V. num. III
	c. 15, p. 1., nota, l. 1
detonazione	*denotazione*
	c. 17, p. 1., note, l. 1
Met. l. VII. XI. 2,	*Met.* l. VII. XI. 11,
	l. terzult.
Ad αὐτό, καθ'αὐτό,	Ad αὐτό, αὐτὸ καθ'αὐτό,
	c. 18, p. 2., l. 4-5
la più alparte	la più parte
	c. 19, p. 1., note, l. 2
di Aless. Aprod.	di Aless. Afrod.
	p. 2, nota, l. 4
e questi sono Idee	e questi sono le Idee
	c. 20, p. 1, testo, l. 16
Rep. 525-526a	*Rep.* 525c-526a
	c. 20, p. 1., nota, l. 1
nel Fibbo	nel *Filebo*
	l. 8
È perciò	non da capo
	c. 23, p. 2., l. 19-20
proporzionata alla vista	proporzionato alla vista
	c. 24, p. 1., l. 8
ha, ma *non* è	*ha*, ma non *è*
	c. 25, p. 1., testo, l. 4
p'oggetto	l'oggetto
	nota, l. 4
dei primi indicati	dei luoghi indicati
	p. 2., l. 23-24
del secondo;, diremo	del secondo diremo
	c. 26, p. 1., l 15-16
con causa	concausa

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	c. 27, p. 2., n. 2, l. 1
Cor.	Cfr.
	c. 28. p. 1., l. 1
Siccome	siccome
	c. 29, p. 1., l. 6
belli e in tutti gli oggetti	non leggere queste parole
	p. 2., l. 19
ξυνημμένην	ξυνεμμένην
	c. 30, p. 1., l. 4
nuovamente in uno	ciascuno nuovamente in uno
	p. 2., l. 3-4
nel bue è	nel bue, ecc è
	l. 6
riduzione	risoluzione
	c. 31, p. 1., l. 13
il grande *stesso*)	il grande *stesso*, ecc.)
	c. 33, p. 1., l. 8
e precisamente questa	è precisamente questa
	c. 34, p. 2., l. 6-7
vengano proposte	vengono proposte
	c. 38, p. 2., l. 8
insom-	insomma
	l. quintult.
coi molli,	coi molti,
	c. 40, p. 2., l. 13
generiche e specifiche	generiche e le specifiche
	c. 44, p. 1., l. 20
prima, *presente*	prima, ma *presente*
	c. 45, p. 1., l. 18
della scienza ?	della misura ?
	p. 2., l. 19
Ibid. 103 e segg.	*Ibid.* 108c e segg.
	c. 50, p. 1., l. 16-16
necestrario	necessario
	p. 2., l. 8
dell'Idea	di un'Idea
	l. 19
non è una connessione necessaria	non una connessione necessaria
	c. 51, p. 2., nota, l. 7
significa al tempo stesso	significa dunque al tempo stesso

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
c. 54, p. 1., l. 15-16	
il letture	il lettore
c. 55, p. 2., testo, l. terzult.	
e in tale nasce?	e in un tale nasce?
c. 56, p. 2., l. 8	
nei lunghi citati	nei luoghi citati
c. 57, p. 2., l. 1	
la possessione dell'attributo?	possedere un attributo?
nota, l. 2	
(v. IV. 3° B)	(v. V. 3° B)
c. 58, p. 2., nota, l. 4-5	
argomento procedente	argomento precedente
c. 59, p. 1., l. 1	
Dunque nelle altre	Dunque nelle altre cose
p. 2., l. 3	
nè uno nè due	nè una nè due
c. 60, p. 2., l. 17-18	
se fossero simili e dissimili	se fossero simili o dissimili
c. 61, p, 2., l. 14	
ἀπαλλεκτέον	ἀπαλλακτέον
c. 62, p. 1., l. 8-9	
È vero. Affinchè	È vero—Affinchè
c. 78, p. 1., l. 4-5	
queste spiegazioni	queste altre spiegazioni
c. 81, p. 2., l. 12	
a un soggetto particolare	a un oggetto particolare
c. 82, p. 2., l. 20	
dalla prova	dalle prove
c. 86, p. 2., n. 2	
l. XIV. II. 1-5	l. XIV. II. 1-2
c. 91, p. 2, l. 23-24	
che indicano i rapporti	che indicano il rapporto
c. 93, p. 2., l. quintult.	
non potrebbe esistere	non potrebbe esistere veramente
c. 95, p. 1., l. 18	
più prezioso nella mescolanza (64c, d, 65a)	più prezioso nella mescolanza (64c); che esso è la causa della bontà di questa mescolanza (64 c, d, 65 a)

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	c. 99, p. 1., note, l. ult.
I. I. 3, 4, 7,	III. 3, 4, 7,
	c. 100, p. 2., testo, l. quintult.
Platone non può	Tuttavia Platone non può
	c. 105, p. 2., l. 8
un mondo d'Idee	un mondo di Idee, di entità astratte e generali
	c. 108, p. 2., n. 1, l. 1
l. XI. VI. 612	l. XI. VI. 6-12
	n. 4, l. 1
Tim. 22 d	*Tim.* 27 d
	c. 109, p. 1., l. 11
di generalizzare	a generalizzare
	c. 110, p. 2., l. quartult.
Timeo 29 a	*Timeo* 28 a
	c. 114, p. 1., l. 7
Fedone a 78 e 80 b	*Fedone* a 78e-80b
	c. 115, p. 2., l. 1
γνωσθησόμενον) —	γνωσθησόμενον —
	c. 117, p. 1., n. 3, l. 1
Fedone 28 c-d	*Fedone* 78 c-d
	c. 121, p. 1., l. 19
χωροστόν	χωριστόν
	c. 122, p. 1., l. 26
producono le loro copie	producano le loro copie
	c. 125, p. 1., nota. l. 18
e i suoi deterivati	e i suoi derivati
	c. 127, p. 2., l. 14
nel concetto comune come	nel concetto comune: come
	c. 132, p. 2., nota, l. 3
e perchè noi sogniamo	e perchè così sogniamo
	c. 139, p. 2., nota, l. sestult.
dei periodi degli astri	degli altri periodi degli astri
	c. 142, p. 1., l. quintult.
e si pascono	e si pascono poi
	c. 145, p. 2., l. 14
κεχορισμένα	κεχωρισμένα
	c. 148, p. 2., l. 3
come le prime	come le prime,

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	c. 149, p. 2.. l. 19
parlato implica,	parlato, implica
	c 150, p. 1., nota, l. 3-4
e essenze	le essenze
	c. 153, p. 1., nota
l XIII. V. 12	l. XIII. IV. 12
	c. 158, p. 2., l. 17
tra le cose i numeri	tra le cose e i numeri
	c. 159, p. 1., note, l. quintult.
primi degli esseri	i *primi* degli esseri
	c. 165, p. 1., n. 2
Met. l. XIII. VI. 6-8	*Met.* l. XIII. VI—VIII
	c. 166, p. 1., l. 15
delle Idee; è il movimento	delle Idee è il movimento
	c. 167, p. 1., nota, l. 3
—v. n. V.—	—v. n. V—).
	p. 2., l. 9
I due elementi	A. I due elementi
	l. 11
coi Dispari	col Dispari
	c. 168, p. 1., l. 14
(στοιχεῖα	non leggerlo
	p. 2., l. 2
proprie delle cose	propria delle cose
	c. 170, p. 2., l. 4
lo stesso	lo Stesso
	c. 175, p. 1., nota, l. 1
532583d.	532.–538 d.
	p. 2., n 5, l. 1
l. l. VII ٤ 3	l. I. VII. 2-3
	c. 176, p. 1., l. 5-6
non è nè queste cose	non è nè in queste cose
	p. 2, l. 7
l'indeterminatezza	l'indefinitezza
	c. 181, p. 1., l. 15
A questa quistione	A qneste quistioni
	c. 183, p. 2., l. 1
i principi degli esseri	i principii degli esseri

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
c. 188, p. 2., nota, l. 13-14	
capi-(tale	capitale
	l. 15
ammettere	ammette
c. 199, p. 1., nota, l. 1	
l. IX. 16, 25	l. I. IX. 16, 25
c. 217, p. 1., nota, l. terzult.	
per provare;	per provare
	l. ult.
è niente	è niente;
p. 2., n. 1., l. penult.	
pag. 24 e ¹. Basil.	pag. 24 A ed. Basil.
c. 223, p. 2., n. 2, l. 3	
i una γένεσις	di una γένεσις
c. 237, p. 1., l. 21	
o *immanente*	e *immanente*
c. 238, p. 1, l. 13-14	
non è semplicemente com'essi dicono,	non è semplicemente. com'essi dicono,
c. 239, p. 1., note, l. 4	
e la perpetuità dell'universo	e la perpetuità della forma attuale dell'universo
c. 242, p. 2., l. 1	
ouos	sono
	l. 13
più o meno numeroso	più e meno numeroso
c, 246, p. 1., l. 19	
come relativo	come correlativo
c. 248, p. 1., testo, l. terzult.	
ei	le
c. 251, p. 2., note, l. 15-16	
ne sistema delle Idee	nel sistema delle Idee
c. 253, p. 1., n. 2, l. 1	
Met. l. XIII. VIII. 8	non leggerlo
p. 2., note, l. terzult.	
forma)	(forma)
c. 254, p. 1., l. 10	
ci è attest ato	ci è attestata

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	c. 256, p, 2., l. 12-13
delle cosa matematiche	delle cose matematiche
	c. 263, p. 1. l. 24
n o potremmo	noi potremmo
	c. 269, p. 1., n. 1
Met. l. XIII. VII. 9	*Met.* l. XII. VII. 9
	c. 270, p. 1., testo, l. penult.
da cui sono limitate	da cui sono limitate (3) (3) Da questo processo non potrebbero venirne che dei poliedri, perchè esso non è applicabile, tra i solidi, che ai poliedri, tra le superficie, che ai piani, tra le linee, che alle rette : ma siccome per i platonici i corpi erano composti di poliedri regolari , esso rendeva conto sufficientemente delle grandezze reali.
	c. 271, p. 2., l. 12
di queste tre divisio--	di queste tre divisioni
	c, 279, p. 1., testo, l. quartult.
a di Platone	di Platone
di Spinoza (4	di Spinoza (4)
	c. 281, p. 1., n. 2
supplem. C. V	supplem. C. IV
	c. 285, p. 2., l, ult.
la loro vera realtà	e la loro vera realtà
	c. 288, p. 1., l. 11
l suo posto	il suo posto
	l. 18
cuotiene	contiene
	c. 310, p. 1., l. 1.
dià avanzati	più avanzati
	c. 328, p. 1., note, l. quintult.
le Idee). L'espressione	le Idee. (L'espressione
	c. 335, p. 1., l. quintult.
non vi ha mai i	non vi ha mai il

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

CAP. VII.—IL REALISMO DIALETTICO

§ 1. Perchè si realizzano le astrazioni? Spiegazioni correnti e precisazione della quistione. pag. 1-27
2. Il realismo, in quanto è una spiegazione del mondo (realismo dialettico), ha lo scopo di identificare il rapporto logico tra il principio e la conseguenza al rapporto ontologico tra la causa efficiente e l'effetto—Origine del realismo degli scolastici . . . . » 27-54
6. Il sistema di Hegel . . . . . » 54-76

Il sistema di Taine

4. Realismo (realizzazione dei concetti) del Taine . . . . . » 76-110
5. Il suo metodo *dialettico* (cioè di dedurre i concetti realizzati) . . . . . » 110-122
6. L'idea fondamentale di questo sistema è l'identificazione del rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa efficiente e l'effetto . . . . . » 122-138

Il sistema di Platone

7. Cenni generali sulla filosofia di Platone. » 138-146
8. Apriorismo di Platone . . . . . » 146-149
9. Suo metodo puramente deduttivo . » 149-151

Digitized by Google

§ 10. Importanza capitale attribuita al metodo; universalità della filosofia e sua sistematicità. pag. 151-156
11. Affinità del metodo dialettico col metodo matematico . . . . . » 156-159
12. Caratteri prepri del metodo dialettico, per cui differisce dal matematico . . » 159-179
13. Tutte le altre Idee si deducono da quella del Bene . . . . . » 179-187
14. L'Idea del Bene non è solo il principio *logico*, ma anche il principio *ontologico* (la causa produttrice) delle altre Idee, e non ne è il principio *ontologico* che in quanto ne è il principio *logico* . . . . . » 188-196
15. La deduzione progressiva delle Idee le une dalle altre é una derivazione reale delle Idee che si deducono da quelle da cui si deducono. » 196-203
16. L'Idea del Bene è la più generale di tutte. Contenuto di quest'Idea . . . » 203-223
17. Metodo di divisione e gerarchia delle Idee. » 223-236
18. Teoria della definizione . . . » 237-245
19. La dieresi è una deduzione in cui l' Idea divisa funge da principio, e le Idee in cui si divide da conseguenza . . . » 245-263
20. Come la dieresi è una deduzione, e come si trovino in essa i caratteri distintivi del metodo dialettico di cui al § 12. . » 264-287
21. Il metodo *indiretto* del Parmenide—É con questo metodo che deve dimostrarsi il primo principio (cioè l'Idea del Bene) . . » 287-313
22. Un'Idea generale non è solo il principio *logico*, ma anche *ontologico* (la causa), delle Idee più particolari in cui si divide . » 313-339

Digitized by Google

§ 23. L'obbiettivazione dei concetti e il metodo dialettico hanno per iscopo l'identificazione del rapporto tra il principio e la conseguenza a quello tra la causa efficiente e l'effetto. pag. 340-360

Il sistema di Spinoza

24. Idea generale della filosofia di Spinoza—Il concetto del parallelismo psico-fisico e suoi sviluppi . . . . . » 360-370
25. Metodo puramente deduttivo—Identità dello sviluppo logico e dello sviluppo ontologico » 370-384
26. Le cose considerale sua specie aeternitatis » 384-428
27. L'essere, secondo Spinoza, è una serie di astrazioni realizzate che derivano logicamente e ontologicamente le une dalle altre, in modo che il rapporto tra il principio e la conseguenza é identico con quello tra la causa (efficiente) e l'effetto. » 429-456
28. Differenze e omologia fra tutti questi sistemi—Come il realismo dialettico deriva dalla tendenza naturale del nostro spirito da cui derivano tutti gli altri concetti metafisici. » 457-470

APPENDICE ALLA PARTE I.

CAP. I.—NIHIL ORITUR, NIHIL INTERIT'

§ 1. Tendenza naturale a supporre che il reale nella sua essenza é immutabile . pag. I-VI
2. I *fisici* greci in generale –Dottrine di Empedocle e di Anassagora . . » VI-XVI
3. Il sistema degli atomisti . . . » XVI-XXIV

Digitized by Google

§ 4. Dottrine dei *fisici* che ammettevano una sostanza unica . . . pag. XXIV-XXXV
5. Dottrina di Eraclito della identità dei contrari . . . . . » XXXVI-XLVII
6. Dottrina degli Eleati . . » XLVIII-LXI
7. Spiegazioni meccaniche dei *fisici* in generale . . . . . » LXII-LXXII
8. Dottrine dei filosofi indiani . » LXXII-LXXIX
9. Dottrine di Bruno e di Telesio. » LXXIX-LXXXV
10. La teoria meccanica (cioè la riduzione di tutti i fenomeni a quelli meccanici) nella scienza moderna—Applicazione della teoria alla costituzione della materia . . . . . » LXXXVI-CV
11. Ancora della teoria meccanica— Applicazione ai fenomeni psichici. » CV-CXIX
12. Spiegazione meccanica dei fenomeni della vita. . . . . » CXIX-CXXXIII
13. Il principio della persistenza delle cose nelle stesse proprietà nell'atomismo metafisico, nei sistemi monisti, nel realismo, nel criticismo . . » CXXXIV-CXL
14. Dottrine di Herbart e del prof. Corleo » CXL-CL
15. Dottrina dell'identità della causa e dell'effetto. . . . . » CL CLIX

CAP. II.—IL CONCETTO DELL'ANIMA

§ 1. L'animismo (sostantificazione dell'anima) è il prodotto d'una tendenza naturale dello spirito umano. pag. CLXI-CLXV
2. Le prove della sostanzialità dell' anima. . . . . » CLXV-CLXVIII

Digitized by Google

§ 3. Materialità dell' anima nella forma primitiva dell'animismo. pag. CLXVIII-CLXXIII
4. L'animismo è anch'esso un' applicazione del principio dell'immutabilità dell'essenza delle cose » CLXXIII-CLXXX
5. Le concezioni moniste si fondano su questo principio egualmente che le dualiste. . » CLXXX-CLXXXV
6. È per esso che deve spiegarsi anche l'animismo dell'uomo primitivo . . . . . » CLXXXV-CXCI
7. Il concetto dell'immortalità dell'anima e quello della sua immaterialità sono degli sviluppi naturali della teoria animista. » CXCI-CXCVIII
8. Il substratum, supposto indisponsabile, dei fenomeni psichici non è che il *fantasma* del corpo. . . . . » CXCVIII-CCXII
9. La terza forma dell'animismo, cioè la dottrina che la sostanza dello spirito è un fatto psichico permanente che è il substratum di tutti gli altri . . . » CCXII-CCXXV

SUPPLEMENTI

SUPPLEMENTO A.
DOTTRINA DI ROSMINI SULLA SOSTANZA DELL'ANIMA carte 2-11
SUPPLEMENTO B.
IMMANENZA DELLE IDEE PLATONICHE
Parte I. — Prove di quest' immanenza
I. I termini designanti le Idee in generale . » 12-13

Digitized by Google

II. I termini designanti ciascun'Idea. carte 13-18
III. Il concetto e la conoscenza generale si riferiscono all'Idea. . . . . » 18-21
IV. La definizione e la dieresi, che hanno per oggetto le Idee, si riferiscono alle cose considerate d'una maniera generale ed astratta . . . . . » 21-28
V. L'Idea è l'universale, ciò che è lo stesso in tutti gl'individui del genere . . » 28-40
VI. La παρουσία, la μέθεξις e le altre espressioni dell'inerenza nelle Idee nelle cose » 40-78
VII. Contenenza reciproca tra le Idee generiche e le Idee specifiche . . . » 78-89
VIII. Gli elementi delle Idee sono anche gli elementi delle cose. . . . . » 89-100
IX. Tutto il reale si risolve nelle Idee . » 100-108
X. L'*essere* non è fuori del *divenire*, ma nel *divenire* stesso. » 108-121

Parte II. — Discussione degli argomenti contro l' immanenza

I. La sostanzialità delle Idee . . . » 121-124
II. La *distinzione* fra le Idee e le cose interpretata come una *separazione* . . » 124-133
III. Le Idee considerate come esemplari a cui le cose non si conformano che approssimativamente . . . . . » 133-139
IV. Le allegorie del *Fedro* e del *Timeo* . » 139-145
V. La testimonianza d'Aristotile . . . » 145-157

SUPPLEMENTO C.

IL PITAGORISMO PLATONICO

Cenni sulle dottrine dei Pitagorici e sul pitagorismo di Platone in generale » 157-162

Digitized by Google

I. **I numeri ideali** carte 163-167

II. **I due elementi**

A. La forma e la materia delle Idee . . » 167-182
B. La forma e la materia delle cose . . » 182-193

III. **Le entità matematiche**

(come intermediarie fra le Idee e le cose) » 193-210

IV. **Il pitagorismo nel Timeo e nel Filebo**

Motivi dell'evoluzione di Platone verso il pitagorismo . . . . . » 211-221
A. Il pitagorismo nel *Timeo* (Carattere simbolico della cosmogonia del *Timeo* e suo significato). » 221-242
B. Il pitagorismo nel *Filebo* (il *limite* e l'*illimitato* di questo dialogo) . . . . . » 242-251

V. **Il pitagorismo nei discepoli di Platone**

Le tre dottrine dei platonici sui numeri carta 251
La dottrina di Xenocrate . . . . . carte 251-255
La dottrina di Speusippo . . . . . » 255-272

SUPPLEMENTO D.

DOTTRINE DI PLATONE SULL'ANIMA E LA DIVINITÀ NEL LORO RAPPORTO COL SISTEMA DELLE IDEE

I. **L'anima e suo rapporto con le Idee e coi fenomeni** (l'anima individuale carte 273-279—l'anima cosmica c. 280-293). carte 273-293

II. **L'interpretazione teistica del sistema delle Idee** (che le Idee sono i pensieri della divinità creatrice) . . . . » 293-306

III. **Le Idee e il pensiero** (Interpretazione di Hegel e del Teichmüller dell'immortalità dell'anima e altre dottrine connesse—Platone non ammette l'identità dell'essere e del pensiero, e la sua Idea è un'entità puramente obbiettiva) . . . . . » 306-335

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

89094578713

b89094578713a

Digitized by Google